S E M I N A R E

S E M I N A R E

Poszukiwania naukowo-pastoralne

Tomy wydane

1 – 1975

2 – 1977

3 – 1978

4 – 1979

5 – 1981

6 – 1983

7 – 1985

8 – 1986

9 – 1987–1988

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

ks. Robert Woźniewski

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO
KRAKÓW–LĄD–ŁÓDŹ

Redaguje Zespół

Adam Durak, Jan Gliściński (redaktor naczelny), *Jarosław Koral* (sekretarz), *Kazimierz Misiaszek, Zbigniew Łepko, Jacek Rytko, Henryk Skorowski* (zastępca redaktor naczelnego), *Henryk Stawniak, Stanisław Wilk*

Adres redakcji
05-092 Łomianki, Malarska 6, tel. (0-22) 51-35-33

Projekt okładki
Janusz Nowiński SDB

Nihil obstat
Piła, 13 kwietnia 1994 r.
ks. dr hab. Henryk Skorowski, cenzor

Imprimatur
Piła, 13 kwietnia 1994 r. Ldz. 335/V/94
ks. Władysław Kołyszko, inspektor
ks. Tadeusz Wojcieszak, sekretarz

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE
90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3 (0-42) 36-04-81

A R T Y K U Ł Y

SEMINARE
1994, 10

ks. HENRYK STAWNIAK SDB

RODZICE A KOŚCIELNA POSŁUGA NAUCZANIA

WSTĘP

Rok 1994 to Rok Rodziny. Rezolucja o obchodach Międzynarodowego Roku Rodziny uchwalona przez Zgromadzenie Narodów Zjednoczonych 8 grudnia 1988 r., wzbudziła żywe zainteresowanie wielu państw, a także Stolicy Apostolskiej. W Kościele katolickim, jak to oznajmił Papież Jan Paweł II w homilii 6 czerwca 1993 r. [1], rozpocznie się on w uroczystość Świętej Rodziny 26 grudnia 1993 r., a zakończy się w tę samą uroczystość, 30 grudnia 1994 r. We wspomnianym przemówieniu Ojciec Święty m.in. zaznaczył: „Międzynarodowy Rok Rodziny stanowi opatrznościową okazję do pogłębienia wiedzy o fundamentalnych wartościach tej instytucji naturalnej. Jestem pewien, że lepsze ich poznanie i docenienie pozwoli zbudować świat bardziej braterski i solidarny, w którym rodzina będzie uznana za podstawową komórkę społeczeństwa. Dlatego zapraszam Konferencje Episkopatu, biskupów, wspólnoty diecezjalne i parafialne, ruchy, grupy i stowarzyszenia, zwłaszcza te, które na co dzień zaangażowane są w duszpasterstwo rodzin, do wykorzystania tego szczególnego momentu łaski i podjęcia pracy mającej na celu pogłębienie tej problematyki" [2].

Papieskie zaproszenie do pogłębienia wiedzy o fundamentalnych wartościach małżeństwa i rodziny jest również wyzwaniem dla kanonistów. Świadomość teologiczno-prawna o małżeństwie i rodzinie pozostawia bowiem wiele do życzenia zarówno wśród duszpasterzy, jak i samych małżonków. Wśród wielu możliwych tematów zasługujących na pogłębienie jest współuczestnictwo małżonków–rodziców w misji Kościoła. Potrójna jego misja jest również szczególnym zadaniem małżonków–rodziców.

---

[1] Por. Jan Paweł II, *Ewangelizacja rodziny przez rodzinę*, homilia, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, 1993, nr 8–9, s. 29–31.

[2] Tamże, s. 30.

Temat niniejszego artykułu zawęża wspomnianą problematykę do udziału małżonków–rodziców tylko w posłudze nauczycielskiej Kościoła. Uczestnictwo tego stanu w misji nauczycielsko-prorockiej będzie omawiane w aspekcie przepowiadania Słowa Bożego, nauczania katechetycznego, aktywności misyjnej i wychowawczej, wreszcie w kontekście mass-mediów. W takiej właśnie kolejności zostanie podjęta próba rzeczowej refleksji opartej na *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 r. i stosownych dokumentach Kościoła.

PRZEPOWIADANIE SŁOWA BOŻEGO

Różne dokumenty współczesnego Magisterium Kościoła[3] podkreślają rolę wiernych świeckich w Kościele, w tym także ich rolę w ewangelizacji, czyli przepowiadaniu Słowa Bożego. Włączenie ludzi świeckich obojga płci w misję przepowiadania stanowi *novum* w stosunku do poprzedniego *Kodeksu*. Kanon 759 Kodeksu z 1983 r. przyjmuje ustalenia posoborowe i stanowi: „Wierni świeccy na mocy chrztu i bierzmowania są świadkami ewangelicznego orędzia przez słowo i przykład życia chrześcijańskiego. Mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa". Przyglądając się powyższej normie, najpierw należy odnotować fakt, że kanon nie czyni rozróżnienia ze względu na płeć, a używa określenia „wierni świeccy", zatem podmiotem przepowiadania Słowa Bożego może być zarówno mężczyzna, jak i kobieta, czyli także razem jako małżonkowie–rodzice[4]. Należy podkreślić, że wierni świeccy nie tylko są zobowiązani być świadkami ewangelicznego orędzia, ale także mają fundamentalne prawo uczestniczenia w posłudze nauczania, które to prawo wynika z faktu bycia członkiem Kościoła. To prawo–obowiązek można zakwalifikować jako sakramentalny, ponieważ swoją moc czerpie z sakramentów.

Przez chrzest osoba zostaje włączona w Kościół[5], to jest staje się podmiotem praw i obowiązków, w tym także uprawnień–zobowiązań do przepowiadania Słowa Bożego. Z kolei przez sakrament bierzmowania wierni umocnieni Duchem Świętym ściślej zobowiązują się, by słowem i czynem być świadkami Chrystusa oraz szerzyć wiarę i jej bronić[6]. Skoro bierzmowanie jeszcze bardziej zobowiązuje do świadczenia, szerzenia i bronienia wiary, to można wnioskować, że wystarczającym fundamentem do przepowiadania Słowa Bożego jest sakrament chrztu świętego. Sakrament małżeństwa, chociaż daje szczególne prawa–obowiązki, to

[3] Por. przykładowo Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (dalej – LG) nr 33–38; Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem* (dalej – AA) nr 1–4; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad Gentes* (dalej – AG) nr 41; Jan Paweł II Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (30 XII 1988), (dalej – CL).

[4] Por. *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, v. II, *A cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico*, Roma 1990, s. 615.

[5] Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983* (dalej – KPK) kan. 96, 204, 849.

[6] Por. tamże, kan. 879.

jednak nie gubi fundamentalnych praw i obowiązków osób w Kościele. Już sam obrzęd sakramentu małżeństwa – napisze Jan Paweł II[7] – jest sam w sobie głoszeniem Słowa Bożego, a przez łaskę tego sakramentu małżonkowie otrzymują nową moc do przekazywania wiary, do uświęcania i przemiany.

Małżonkowie–rodzice, podobnie jak inni wierni świeccy, są świadkami ewangelicznego orędzia – według cytowanego kanonu 759 – przez słowo i przykład życia chrześcijańskiego. Prawodawca wskazuje więc na dwa kierunki działań, które są wewnętrznie ze sobą złączone, wzajemnie się dopełniające: słowo, które przekazuje orędzie ewangeliczne i przykład życia, które to życie oparte jest na zasadach ewangelicznych. Te dwa kierunki stanowią pierwsze stadium włączenia się w posługę przepowiadania Słowa Bożego[8].

„Kościół domowy" kształtuje swoją tożsamość na konkretnym małżeństwie i rodzinie, przyjmując najpierw Ewangelię, „by moc Ewangelii jaśniała w życiu rodzinnym"[9]. To wymaga najpierw poznania Ewangelii, słuchania Słowa Bożego, które przyjęte w wierze staje się przedmiotem głoszenia. Przyjęcie Słowa Bożego pozwala małżonkom odkryć i podziwiać godność, do której zostali wyniesieni, stając się znakiem i miejscem przymierza miłości między Bogiem i ludźmi. Być prorokiem w życiu małżeńskim i rodzinnym to przekroczyć biologiczny, ludzki wymiar małżeństwa i dzięki zmysłowi wiary i łasce słowa sięgać jego wymiaru transcendentnego[10]. W ślad za poznaniem takiego wymiaru małżeństwa ma iść przepowiadanie tego odkrycia, rodzina staje się wspólnotą ewangelizującą, w której „wszyscy członkowie ewangelizują i wszyscy podlegają ewangelizacji"[11]. Przykładowo, małżonkowie przyjmują i akceptują orędzie o prawie do życia i nietykalności ludzkiego życia we wszystkich fazach jego rozwoju i we wszelkich warunkach. Tak przyjęta prawda weryfikuje się w ich życiu małżeńskim. Szanując prawo do życia w całej jego rozciągłości, małżonkowie ewangelizują. Rodzina taka staje się głosicielką Ewangelii wielu rodzinom oraz otoczeniu, w którym żyje[12]. Małżonkowie–rodzice przepowiadają Słowo Boże poprzez wydarzenia, problemy, trudności, radości i sprawy życia codziennego, które stawiają im konkretne wymagania i trzeba temu sprostać. Jest to codzienne odkrywanie i wierne wypełnianie zamysłu Bożego względem małżeństwa i rodziny, także przez

[7] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 XI 1981), (dalej – FC) nr 51 i 52: także LG, nr 35, 3.

[8] Por. E. Sztafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 26.

[9] LG, nr 35.

[10] Por. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993, s. 240.

[11] Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975), AAS, 1976, 58, 5 – 76, (dalej – EN) [w:] *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. VIII z. 1, nr 71.

[12] Por. FC, nr 52; J. Grześkowiak, dz. cyt., s. 240.

samo ludzkie doświadczenie miłości pomiędzy małżonkami, pomiędzy rodzicami i dziećmi" [13].

Z uwagi na świeckość, małżonkowie są powołani, by szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. Wykonując właściwe sobie zadania, przyczyniają się do uświęcenia świata „na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazali innym Chrystusa" [14]. To świadectwo ewangelicznego słowa i przykładu nabiera więc szczególnego kolorytu „przez" małżeństwo i rodzinę.

Wracając do kan. 759, należy uwydatnić inną ich możliwość w bardziej aktywnej formie przepowiadania. Mogą oni bowiem być powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa. Jest to możliwość powołania, co wyraźnie należy podkreślić, a nie prawo wiernych. W przypadku omawianego pierwszego stadium włączenia w przepowiadanie słowa była mowa o uprawnieniu, które wynika z chrztu świętego i nie domaga się czyjejkolwiek autoryzacji, to w przypadku, który aktualnie rozważamy, istnieje możliwość zaproponowania współpracy ze strony hierarchii. Zatem wspomniana możliwość współpracy wychodzi z inicjatywy przede wszystkim biskupa, który wraz z prezbiterium Kościoła partykularnego jest odpowiedzialny za przepowiadanie Słowa Bożego.

Dopełniającą normą poruszanego zagadnienia jest kan. 766, który stanowi: „Świeckich można dopuścić do przepowiadania w kościele lub w kaplicy, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność, albo gdy to w szczególnych wypadkach zaleca pożytek, zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu i z zachowaniem przepisu kan. 761, § 1". By lepiej zrozumieć aktualne zagadnienie i jego nowość legislacyjną, warto przypomnieć, że poprzedni *Kodeks* zabraniał świeckim przepowiadania w Kościele [15]. Zatem nie ma obecnie zakazu przepowiadania przez świeckich, istnieje bowiem możliwość włączenia świeckich w to dzieło, w tym także małżonków–rodziców. Aktualnie problemem nie jest przepowiadanie wiernych świeckich w ogóle, ale przepowiadanie w kościołach i kaplicach, które jest uzależnione od kilku czynników, jak to wynika z przytoczonej normy. Z tego wynika również, że świeccy mogą przepowiadać Słowo Boże, poza kościołem i kaplicą, bez specjalnego upoważnienia i bez spełnienia warunków, o których mówi kan. 766.

Małżonkowie–rodzice mogą być włączeni w przepowiadanie Słowa Bożego także i w kościele rozumianym w myśl 1214 kan. [16], i w kaplicy pojmowanej

[13] FC, nr 51; por. W. S k r z y d l e w s k i, *Rodzina w zamyśle Bożym*, [w:] *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, pr. zbior., Katowice 1993, s. 57 – 63.

[14] LG, nr 31.

[15] *Concionari in ecclesia vetantur laici omnes, etsi religiosi*, CIC, 1917, kan. 1342 § 2.

[16] „Kościół oznacza budowlę świętą przeznaczoną dla kultu Bożego, do której wierni mają prawo wstępu w celu wykonywania w niej kultu, zwłaszcza publicznego", KPK, kan. 1214.

według 1223 kan.[17] Elementem wspólnym obu świętych miejsc jest to, że mogą być dostępne dla wszystkich wiernych. Są to więc miejsca publiczne. Wierni świeccy obu płci, każdego stanu, więc także małżonkowie–rodzice, mogą przepowiadać Słowo Boże, gdy domaga się tego konieczność albo zaleca pożytek. Taką koniecznością będzie na przykład brak kapłanów, co powoduje, że nie ma więc możliwości odprawienia w niedziele i święta nakazanej Eucharystii. Wówczas nabożeństwo Słowa Bożego z jego przepowiadaniem przez świeckich jest zaspokojeniem potrzeb duchowych i jakimś wypełnieniem nakazu świętowania. Zaleca się, by przedmiotem przepowiadnia była między innymi jedność i trwałość rodziny, jej zadania[18], a w tej tematyce najbardziej kompetentni i wiarygodni mogą być małżonkowie–rodzice. Zatem na pewno tutaj głoszenie zaleca pożytek. Sytuacja w poszczególnych regionach czy państwach jest zróżnicowana pod względem pastoralnym, dlatego też prawodawca pozostawia do rozstrzygnięcia Konferencjom Biskupów, w jakich okolicznościach wierni świeccy mogą być dopuszczeni do tej misji. Konferencja Biskupów winna określić, kiedy zachodzi konieczność pastoralna, by dać misję kanoniczną do przepowiadania, w jakich szczególnych wypadkach będzie to użyteczne. Wspomniany organ winien również określić, kto może udzielić w tych okolicznościach kanonicznej misji i jakie ewentualne przygotowanie lub kwalifikacje winien spełniać świecki, by powierzyć mu przepowiadanie Słowa Bożego w kościele lub kaplicy[19]. Należy jeszcze dodać, że prawodawca wyłącza z przepowiadania, o którym rozważamy, szczególną jego formę, mianowicie homilię. Zgodnie z kan. 767 jest ona zarezerwowana biskupom, kapłanom i diakonom.

Wydaje się, że uzasadnione są wątpliwości niektórych komentatorów[20], iż norma o głoszeniu Słowa Bożego przez świeckich w kościołach lub kaplicach zawiera tyle zastrzeżeń, że praktycznie trudno tu mówić o współpracy w wykonywaniu posługi przepowiadania. Niewątpliwie został dokonany w tej materii duży postęp, ale nie wolno zapominać, że wierni świeccy uczestniczą w misji prorockiej Kościoła nie na podstawie zezwolenia hierarchii, ale woli Chrystusa.

ZAANGAŻOWANIE KATECHETYCZNE

Na uwagę też zasługuje podkreślone w Kodeksie zadań katechetycznych rodziców. Obok przepowiadania Słowa Bożego bowiem inną ważną formą posługi nauczania jest katecheza. Między katechezą a ewangelizacją nie ma ani rozdziału,

[17] „Przez kaplicę rozumie się miejsce przeznaczone, za zezwoleniem ordynariusza, do sprawowania kultu Bożego, dla pożytku jakiejś wspólnoty lub grupy wiernych, którzy się w nim zbierają, do którego za zgodą kompetentnego przełożonego mogą przychodzić także inni wierni", tamże, kan. 1223.

[18] Por. tamże, kan. 768 § 2.

[19] Por. *Il Diritto...*, 623 n.

[20] Por. J. D y d u c h, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, s. 135.

ani przeciwieństwa, ani też całkowitej tożsamości, lecz łączą się one ze sobą jakąś wewnętrzną więzią i uzupełniają [21]. Katecheza jest jednym z elementów całego procesu ewangelizacji. Nauczanie katechetyczne stawia sobie za cel doprowadzanie do dojrzałości w wierze na płaszczyźnie poznania i doświadczenia życia chrześcijańskiego. Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* z 1979 r. sformułuje go tak: „[...] katecheza jest wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, głównie przez nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane najczęściej w sposób systematyczny i całościowy w tym mianowicie celu, ażeby wierzący zostali wprowadzeni w pełnię chrześcijańskiego życia" [22].

Tak określony cel jest realizowany przez różne podmioty i środowiska. W cytowanym dokumencie Papież głosi zasadę, że katechizacja jest obowiązkiem wszystkich, a więc biskupów, kapłanów, osób konsekrowanych i katechetów świeckich, w tym także rodziców [23]. Rodzice – ten fakt szczególnie należy podkreślić – są pierwszymi katechetami, „pierwszymi głosicielami Ewangelii wobec dzieci" [24], stąd też katecheza rodzinna wyprzedza każdą inną formę katechezy, np. parafialnej czy szkolnej [25]. Należy też zaakcentować doniosłość katechezy rodzinnej, którą w ramach całościowej katechezy Sobór Watykański II postawił na pierwszym miejscu, gdyż rodzice są pierwszymi i niezastąpionymi katechetami swoich dzieci. Do tego uzdalnia ich sakrament małżeństwa [26]. Katecheza dokonująca się w kręgu rodziny ma swój szczególny charakter. To rodzicielskie wychowanie w wierze dokonuje się już, gdy członkowie każdej rodziny wspomagają się wzajemnie, by wzrastać w wierze przez swoje świadectwo życia wśród codziennych zajęć. Wychowanie to utrwala się jeszcze, jeśli – z nadejściem wydarzeń rodzinnych, takich jak przyjmowanie sakramentów, obchody świąt liturgicznych czy żałoba – dba się, by wyjaśnić chrześcijański lub religijny sens tych wydarzeń [27].

W strukturę katechezy rodzinnej wchodzą dwie istotne formy: nauczanie życiem i nauczanie słowem. W tym samym duchu jest sformułowana norma kodeksowa: „Rodzice przed innymi mają obowiązek słowem i przykładem formować dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego. Podobny obowiązek spoczywa na tych, którzy zastępują rodziców oraz na chrzestnych" [28].

---

[21] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, (16 X 1979), AAS, 1979, 71, 1277–1340 (dalej – CT), tekst polski [w:] *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, zebrał i przetł. E. Sztafrowski, Warszawa 1983, t. XII, z. 2, nr 18.

[22] Tamże; por. także KPK, kan. 773; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna Instrukcja Katechetyczna, Directorium Catechisticum Generale* (18 III 1971), [w:] *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, zebrał i przetł. E. Sztafrowski, Warszawa 1972, t. IV, z. 2, nr 21.

[23] Por. CT, nr 62–68; J. Dyduch, dz. cyt., s. 131.

[24] FC, nr 39.

[25] Por. CT, nr 68.

[26] Por. *Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis"*, (dalej – GE), nr 3; CL, nr 34; J. Grześkowiak, dz. cyt., 241, również przypis 40.

[27] Por. CT, nr 68.

[28] KPK, kan. 774 § 2.

Katechizuje się nie tylko słowem, lecz także postawą, świadectwem życia, a przede wszystkim miłością i służbą w rodzinie i na zewnątrz, przez co dzieci doświadczają egzystencjalnej prawdy o Bogu–Miłości i o Kościele będącym wspólnotą miłości [29]. Pierwsze katechezy rodzinne w stosunku do najmłodszych dzieci są ukazywaniem w prostych słowach, dobrego i troskliwego Ojca w niebie, ku któremu dziecko uczy się wznosić swoje serce. Krótkie modlitwy, które dziecko wymawia, dają początek dialogu z Bogiem. Zrozumiałe jest, że dziecku najłatwiej poznać Boga przez doświadczenie relacji rodzinnych, przez kontakt z rodzicami, przez życie w klimacie miłości wzajemnej rodziców oraz rodziców do dziecka. Ten splot więzów miłości, ciepło bliskości, poczucie bezpieczeństwa i cały klimat życia religijnego uważa się dziś za uprzywilejowaną drogę do wiary, do poznania Boga i do urobienia właściwego Jego obrazu [30].

Rodzina jest środowiskiem życia, w którym rodzice jako katecheci, uczą wartości ewangelicznych na sposób łagodnego nasycenia. Rodzic jest więc katechetą przez całą dobę. Ta posługa rodziców – jak to wynika z § 2 kan. 774 – jest określonym przez prawo obowiązkiem (*munus*), a nie radą, lub też zachętą prawodawcy. Ten sam obowiązek dotyczy tych, którzy zastępują rodziców oraz rodziców chrzestnych. Nie należy się więc dziwić, że prawodawca do godziwości chrztu domaga się takich osób, które później wypełniłyby należycie obowiązek katechezy w stosunku do ochrzczonego dziecka [31].

Bezwzględna konieczność katechezy rodzinnej ujawnia się ze szczególną mocą tam, „gdzie ustawy przeciwne religii utrudniają samo wychowanie w wierze, gdzie z powodu niedowiarstwa lub panującego laicyzmu nie daje się w praktyce możliwości pełnego rozwoju religijnego, tam ten »Kościół domowy« pozostaje jedynym miejscem, gdzie dzieci i młodzież mogą pobierać prawdziwą katechezę" [32].

Rodzice posługi katechetycznej względem potomstwa nie mogą zakończyć na poziomie dziecka, nie może również tego rodzaju katechezy zastąpić systematyczna katecheza parafialna lub szkolna. Posługa katechetyczna rodziców winna towarzyszyć dzieciom także w następnych latach przy przygotowaniu do sakramentów [33], zwłaszcza zaś w okresie ich dojrzewania, ponieważ w okresie burzliwego przełomu, buntu i kontestacji grozi niebezpieczeństwo odrzucenia wiary ukształtowanej w dzieciństwie. Pomoc rodziców i ich postawa są bardzo cenne. Niejednokrotnie jednak rodzice w takich okolicznościach przeżywają wiele bólów i trudności. Powinni je mimo to odważnie i z wielką pogodą ducha

[29] Por. J. Grześkowiak, dz. cyt., 242.

[30] Por. CT, nr 36; *Il Diritto...*, s. 630; J. Wilk, *Katecheza jako podstawowa funkcja katechumenatu rodzinnego*, „Seminare", 1977, s. 75–91; J. Grześkowiak, dz. cyt., s. 242.

[31] Por. KPK, kan. 868, § 1, nr 1, 874, § 1, nr 3; J. Syryjczyk, *Przepowiadanie Słowa Bożego i nauczanie katechetyczne według norm nowego prawa kościelnego*, [w:] *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, praca pod red. J. Syryjczyka, Warszawa 1985, s. 135n.

[32] CT, nr 68; por. również FC, nr 52.

[33] Por. KPK, kan. 890, 914, 1071, § 1, nr 6.

przyjmować, ponieważ „dzieło ewangelizacji jest zawsze związane z cierpieniem apostoła" [34].

Zaangażowanie katechetyczne rodziców winno mieć także pomoc w duszpasterzu, szczególnie proboszczu, który ma popierać i umacniać zadanie rodziców w tym zakresie. Z kan. 776 wynika, że na proboszczu ciąży specjalny obowiązek w stosunku do rodzinnej katechezy. Duszpasterz winien wspierać rodziców w rozwiązywaniu ich podstawowych problemów i trudności związanych z katechezą rodzinną, a ponadto jako moderator tej działalności w parafii piastuje władzę kościelną w stosunku do tego typu katechezy [35]. Duszpasterze również wspomagają rodziców poprzez organizowanie katechezy dorosłych [36]. Ich wiara winna być stale oświecana, wzmacniana i odnawiana, by przeniknęła całą działalność doczesną. Ze strony kościelnej rodzice mogą również oczekiwać odpowiednich pomocy w postaci środków społecznego przekazu, które ułatwią i uczynią bardziej skuteczną ich misję prorocką.

Rodzice są więc niezastąpionymi nauczycielami wiary, a czynią to nie tylko we własnym imieniu, lecz w imieniu Kościoła, ponieważ „posługa ewangelizacyjna i katechetyczna Kościoła domowego wyrasta i pochodzi z jedynego posłannictwa Kościoła i jest podporządkowana budowaniu jedynego Ciała Chrystusowego" [37].

AKTYWNOŚĆ MISYJNA

Sobór Watykański II [38] i *Kodeks Prawa Kanonicznego* podkreślają, że cały Kościół jest ze swej natury misyjny, stąd wszyscy wierni, świadomi swej odpowiedzialności, winni wnosić swój wkład ewangeliczny. Ten obowiązek i zarazem prawo, ażeby przepowiadanie zbawienia było poznane przez wszystkich ludzi na całym świecie i przez nich przyjęte, spoczywa również na wiernych świeckich, w tym także na małżonkach–rodzicach, W sposób szczególny obowiązek ten jest w tych okolicznościach bardzo pilny, gdy przez nich tylko ludzie mogą usłyszeć Ewangelię i poznać Chrystusa [39].

Ogólne zobowiązanie małżonków do aktywności misyjnej należy wiązać nie tylko z chrztem, ale także z sakramentem małżeństwa, gdyż czyni on małżonków i rodziców świadkami Chrystusa „aż po krańce ziemi" (Dz 1, 8), prawdziwymi i właściwymi „misjonarzami miłości i życia" [40]. Sama liturgia sakramentu

[34] FC, nr 53.

[35] „[...] Do proboszcza należy popierać i umacniać zadanie rodziców w zakresie katechezy rodzinnej, o czym w kan. 774 § 2", KPK, kan. 776: por. J. S y r y j c z y k, dz. cyt., s. 137.

[36] Por. KPK, kan. 776; CT, nr 43; *Il Diritto...*, s. 631 n.

[37] FC, nr 53; por. także J. G r z e ś k o w i a k, dz. cyt., s. 242.

[38] Por. LG, nr 1, AG, nr 2.

[39] Por. KPK, kan. 225 § 1 i 781; Jan Paweł II, Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego, *Redemptoris missio* (7 XII 1990) (dalej – RM). Libreria Editrice Vaticana, 1990, nr 71.

[40] Por. FC, nr 54.

małżeństwa bardzo często akcentuje ewangelizacyjne posłannictwo małżonków [41]. Można mówić o kilku formach ich aktywności. W Adhortacji *Familiaris consortio* wyróżnia się następujące:

1. Małżonkowie–rodzice mogą mieć udział w pewnej formie działalności misyjnej w stosunku do członków własnej rodziny, gdy któryś z jej członków nie wierzy lub nie praktykuje. W tym przypadku wierzący rodzice winni dawać mu żywe świadectwo wiary, które by go pobudziło do szlachetnego życia.

2. Inną formą aktywności misyjnej jest oddziaływanie na ludzi stojących z daleka od Boga. „Kościół domowy" jest powołany do tego, by był jaśniejącym znakiem obecności Chrystusa i Jego miłości także dla ludzi stojących daleko, znakiem dla rodzin, które jeszcze nie wierzą i dla tych rodzin chrześcijańskich, które już nie żyją konsekwentnie według otrzymanej wiary: jest wezwany, ażeby przykładem i świadectwem swoim oświecał tych, co szukają prawdy [42].

3. Bardzo konkretną formą realizacji dynamizmu misyjnego rodziny jest udanie się na tereny misyjne, ażeby głosić Ewangelię, służąc człowiekowi z miłością Chrystusa. Ta obecność małżonków na terenach misyjnych może przybierać różne formy służby kościelnej i pozakościelnej. Mogą działać jako katecheci, którzy na tych terenach noszą nazwę katechistów. Są oni pracownikami wyspecjalizowanymi, bezpośrednimi świadkami, stanowiącymi podstawową siłę wspólnot w młodych Kościołach [43]. *Kodeks* określa ich zadania, funkcje i powinności w ten sposób: Katechiści to ci wierni świeccy odpowiednio przygotowani i wyróżniający się życiem chrześcijańskim, którzy pod kierownictwem misjonarza zajmują się przekazywaniem nauki ewangelicznej, organizowaniem życia liturgicznego i prowadzeniem akcji charytatywnej [44]. Należy zauważyć, że ich aktywność odbywa się pod kierownictwem misjonarza. Od katechisty oczekuje się dyspozycyjności, odpowiedniego przygotowania i formacji duchowej [45].

4. Małżonkowie–rodzice mają wreszcie wkład w akcję misyjną Kościoła, pielęgnując powołania misyjne wśród swoich dzieci. Budzenie powołań misyjnych i troska o nie, stanowią zadania wciąż aktualne i pilne. Wzrasta bowiem coraz bardziej liczba tych, którym Kościół musi nieść zbawcze orędzie. Rodziny chrześcijańskie dają też wkład poprzez całe dzieło wychowania, które przysposabia dzieci do lepszego poznania miłości Boga ku wszystkim ludziom [46].

O skuteczności dzieła misyjnego decyduje przede wszystkim to, co zwięźle sformułował Paweł VI: „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli: a jeżeli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami" [47].

---

[41] Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1974, nr 85, 86, 90, 95.

[42] FC, nr 54.

[43] Por. RM, nr 73.

[44] Por. KPK, kan. 785 § 1.

[45] Por. tamże, kan. 231 i 785 § 2.

[46] Por. FC, 54; RM, nr 79.

[47] EN, nr 41; por. także J. Grześkowiak, dz. cyt., s. 245.

KATOLICKIE WYCHOWANIE DZIECI WE WSPÓŁPRACY Z INNYMI INSTYTUCJAMI

Wychodząc z założenia, że każda osoba ludzka ma nienaruszalne prawo do wychowania odpowiadające własnemu celowi i przystosowane do wrodzonych zdolności, Sobór Watykański II potwierdził również, że wszyscy chrześcijanie cieszą się prawem do wychowania chrześcijańskiego zmierzającego nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej, lecz przede wszystkim do stopniowego wprowadzania ochrzczonych w tajemnicę zbawienia tak, aby stawali się ludźmi doskonałymi [48].

Rodzicielski obowiązek wychowania potomstwa ma swoje podstawy zarówno w prawie naturalnym, jak i wynika z istoty samego małżeństwa oraz jest następstwem tego, iż rodzice dali życie dzieciom [49]. Jest to ich obowiązek i prawo pierwotne, niezbywalne i dlatego muszą być uznawani za pierwszych wychowawców. Trzeba ten fakt ciągle podkreślać, zwłaszcza w kontekście dalszego uzurpowania sobie tego prawa przez niektóre instytucje. Rodzice katoliccy i ci, którzy ich prawnie zastępują, w procesie wychowania oprócz harmonijnego rozwoju wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych dzieci, mają dać formację opartą na wartościach katolickich. Jest to ich obowiązek i zarazem prawo, aby zgodnie ze swoimi przekonaniami moralnymi i religijnymi przebiegała formacja ich dzieci. Pierwszy kanon tytułu o wychowaniu katolickim między innymi stanowi:

„Rodzice katoliccy mają ponadto obowiązek i prawo dobrania takich środków i instytucji, przy pomocy których, uwzględniając miejscowe warunki, mogliby lepiej zadbać o katolickie wychowanie swoich dzieci" [50]. Z jednej strony, cytowana norma podkreśla więc obowiązek i prawo katolickiego wychowania dzieci, a z drugiej strony, wskazuje, że rodzice katoliccy mają prawo do pomocy w tym obowiązku. Prawodawca nadmienia, że rodzice mogliby lepiej zadbać (czyli jest to przede wszystkim ich zadanie) o katolickie wychowanie dzieci za pomocą odpowiednich środków i instytucji. Niewątpliwie są nimi państwo i Kościół. Obie instytucje mają obowiązek służenia rodzinom wszelkimi możliwymi formami pomocy, aby rodzice mogli prawidłowo wypełnić swe zadania, w tym także wychowanie zgodnie z ich sumieniem [51]. Pomoc ta – jak powie Jan Paweł II [52] – winna być proporcjonalna do niewystarczalności rodziny.

Część zadań wychowawczych rodzice zwykle powierzają państwu, ponieważ do niego należy organizowanie tego, czego wymaga wspólne dobro doczesne. Rodzice mają również prawo otrzymania od państwa pomocy potrzebnych do

[48] Por. GE, nr 2.

[49] Por. FC, nr 36; KPK, kan. 226 § 2, 1055, § 1 i 1136; Stolica Apostolska, *Karta Praw Rodziny* (dalej – KPR), „L'Osservatore Romano", 1984, nr 10, art. 5a.

[50] KPK, kan. 793 § 1.

[51] Por. tamże, kan. 799.

[52] Por. FC, nr 40.

katolickiego wychowania dzieci[53]. Naruszeniem praw rodzicielskich byłaby sytuacja, w której państwo narzuca obowiązkowy system wychowania, z którego zostaje usunięta całkowicie formacja religijna. Podobnie byłoby w przypadku, gdy dzieci są zmuszane uczęszczać do szkół, które nie zgadzają się z ich własnymi przekonaniami[54]. W tym kontekście widać, że jednym z ważnych zadań państwa na rzecz służby rodzinie jest ochrona obowiązków i praw rodziców przez odpowiedni system prawa. Następnie nieodzownym jest zakładanie różnego typu szkół, odpowiednich do pluralizmu światopoglądowego i życzeń rodziców.

Wspomniany ostatni obowiązek państwa trzeba łączyć z korelatywnym prawem wolności rodziców w wyborze szkół[55]. Tej zasadzie wolności wyboru szkół sprzeciwia się wszelki monopol szkolny państwa oraz nieuwzględnianie w systemie szkolnym wychowania także katolickiego. Wolność rodziców w tej kwestii ma być chroniona przez ustawy państwowe, co pośrednio potwierdza kan. 799[56]. Zgodnie zaś z wymogami sprawiedliwości rozdzielczej państwo również winno przeznaczyć odpowiednie subsydia na taką organizację systemu szkolnego, który zaspokoiłby życzenia wszystkich rodziców, także katolickich[57]. Rozdział dotacji publicznych ma umożliwić rodzicom korzystanie z prawa swobodnego wyboru systemu wychowania, bez nakładania na nich dodatkowych ciężarów. To prawda, że szkoła jest odpowiedzialna przede wszystkim za rozwój intelektualny uczniów i nabywanie przez nich wystarczającej wiedzy ogólnej, to jednak nie może ona zrzucić z siebie pośredniej odpowiedzialności za wychowanie moralne[58]. W związku z tym także należy umożliwić zorganizowanie katechezy szkolnej i również państwo winno ponosić jej koszty. Rodzice więc mogą liczyć na pomoc ze strony państwa przez szkoły o katolickim profilu wychowaniu dzieci. Nie traktuje się tutaj jeszcze o katolickich szkołach, ale o szkołach w ogólności.

Przy tematyce szkół należy podkreślić rolę szkół katolickich. Są one dla rodziców główną pomocą[59]. Właściwością ich jest to, że w atmosferze przesiąkniętej ewangelicznym duchem wolności i miłości, dopomaga się w rozwoju osobowości na zasadach doktryny chrześcijańskiej, a całą ludzką kulturę porządkuje się ostatecznie zgodnie z orędziem zbawienia, tak aby poznanie

[53] Por. także KPK, kan. 793 § 2; GE, nr 3.

[54] Por. KPR, art. 5c i d.

[55] „W wyborze szkoły rodzice powinni mieć prawdziwą wolność. Stąd wierni mają zabiegać o to, ażeby społeczność świecka uznała tę wolność rodziców i zachowując wymogi sprawiedliwości rozdzielczej wyposażyła ją w odpowiednie subsydia", KPK, kan. 797; por. też GE, nr 6; FC, nr 40; KPR, art. 5c.

[56] „Wierni mają zabiegać o to, ażeby ustawy państwowe dotyczące kształcenia młodzieży zapewniały jej także szkolne wychowanie religijne i moralne, zgodnie z sumieniem rodziców", KPK, kan. 799.

[57] Por. tamże, kan. 797; GE, nr 6.

[58] Por. J. M a r i t a i n, *Moralne i duchowe watości w wychowaniu*, [w:] *Człowiek – wychowanie – kultura. Wybór tekstów*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1993, s. 131 n.

[59] Por. KPK, kan. 796, § 1 i 803.

odnośnie do świata, życia i człowieka, było oświetlone wiarą[60]. Tego typu szkoły zdaje się, że w sposób optymalny mogą wspomagać rodziców, dlatego powinni oni tam głównie kierować swoje dzieci.

W dziedzinie szkolnictwa Kościoła zaznacza się właśnie przez organizację szkół katolickich i katechezy. Kościół spełnia również rolę służebną w stosunku do zadań i uprawnień rodziców. Ten obowiązek i prawo wychowania należy też do Kościoła, ponieważ jemu została zlecona przez Boga misja niesienia pomocy ludziom, aby mogli osiągnąć pełnię życia chrześcijańskiego[61]. Aby wypełnić powyższą misję przysługuje Kościołowi prawo zakładania szkół jakiejkolwiek specjalności, rodzaju i stopnia, a także kierowania nimi. Natomiast rodzice popierają te szkoły, gdy je wybierają dla swoich dzieci oraz gdy świadczą pomoc przy ich zakładaniu i utrzymywaniu[62]. Podkreśla się więc współodpowiedzialność rodziców za szkoły organizowane przez Kościół, ponieważ na rodzicach spoczywa główny ciężar wychowawczy. Kościół ze zrozumiałych względów jest zainteresowany moralno-religijnym wychowaniem młodego pokolenia, dlatego też do tej sprawy odnosi się z pełnym zaangażowaniem. W sytuacjach kryzysu małżeńskiego, tym bardziej jest on zatroskany o ich dzieci. O tym świadczy chociażby przepis kan. 1154, który stanowi, że z chwilą zdecydowania o separacji małżonków, należy zatroszczyć się o odpowiednie utrzymanie i wychowanie potomstwa. Uderzający jest fakt, że podobnie jak w Deklaracji *Gravissimum educationis*, jak i w *Kodeksie* bardziej zaakcentowane są obowiązki (*munus*) obu instytucji niż ich prawa.

Częściowe powierzenie państwu i Kościołowi obowiązku wychowania, nakłada na rodziców powinność współpracy z nauczycielami, którzy edukują ich dzieci. Nauczyciele czy to duchowni, czy zakonnicy, czy świeccy powinni pamiętać, że wypełniają ważne zadania wychowawcze, ponieważ zajmują miejsce rodziców i dlatego ze swej strony winni ściśle współpracować. Wzajemne kontakty rodziców z nauczycielami umożliwiają zapoznanie się z troskami, życzeniami jednej i drugiej strony. Współpraca, która się nawiązuje, zakłada wzajemne wsłuchiwanie się i otwarcie, a może owocować większą skutecznością wychowawczą. Dlatego również nauczyciele w wypełnianiu swojej misji powinni zabiegać o współpracę przez organizację zrzeszeń lub zebrań rodziców[63]. Pomoc instytucji i środowisk – jak zasygnalizowano wyżej – ma być proporcjonalna do niewystarczalności rodziców, to jednak może się zdarzyć, że rodzice nie będą mogli liczyć na pomoc innych. Wówczas sytuacja ta nie zwalnia rodziców z obowiązków wychowawczych, ale winni sami zatroszczyć się, aby dzieci poza szkołą otrzymały należne katolickie wychowanie. Te zadania wychowawcze rodziców są udziałem w misji prorockiej Chrystusa i kościelnej posłudze nauczania.

[60] Por. GE, nr 8.

[61] Por. KPK, kan. 794 § 1; FC, nr 40.

[62] Por. tamże, kan. 800 §§ 1 i 2; J. D y d u c h, *Szkoły katolickie w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Analecta Cracoviensia", 1986, s. 349–365.

[63] Por. GE, nr 7 i 8; KPK, kan. 796.

RODZICE A MASS-MEDIA

Niewiele jest przesady w powiedzeniu, że środki społecznego przekazu stanowią „czwartą władzę" (obok władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej). Podkreśla się w nim ogromne możliwości oddziaływania mass-mediów, które niosą z sobą wielkie szanse i nadzieje, ale również poważne niebezpieczeństwa. Już Sobór Watykański II w dekrecie *Inter mirifica* wskazał na wielkie znaczenie środków przekazu, „które z natury swej zdolne są dosięgnąć i poruszyć nie tylko jednostki, lecz także całe zbiorowości i całą społeczność ludzką" [64]. Środki społecznego przekazu mogą bowiem być skutecznym narzędziem jedności i porozumienia między ludźmi, mogą być doskonałą formą pomocy w propagowaniu pozytywnych wzorów i postaw społecznych czy rodzinnych. Niestety mogą się również stać instrumentem szerzenia wypaczonej wizji życia, rodziny, religii i moralności – wizji, która nie szanuje prawdziwej godności i przeznaczenia osoby ludzkiej [65].

Te ambiwalentne możliwości mass-mediów na różnych płaszczyznach życia, wyznaczają szczególnie rodzicom bardzo ważne i odpowiedzialne zadania. Rodzice znają wrażliwość dzieci i młodzieży na piękno, dobro i prawdę, ale też winni pamiętać, że można nimi manipulować łatwiej niż kimkolwiek innym. Nadto rodzice winni być świadomi faktu, że są rozpowszechniane widowiska i wydawnictwa przesiąknięte przemocą, a odbiorcy są nieustannie bombardowani treściami, które podważają zasady moralne i uniemożliwiają stworzenie klimatu sprzyjającego przekazywaniu wartości godnych człowieka [66].

Sobór też ich napomina: „Rodzice zaś niech pamiętają, że ich obowiązkiem jest troskliwie czuwać, by widowiska, publikacje i inne rzeczy tego rodzaju, które uwłaczałyby wierze i dobrym obyczajom, nie miały wstępu do ich domu i by dzieci ich nie spotykały się z tym gdzie indziej" [67]. Ten poważny obowiązek czujności, rodzice winni wypełniać sumiennie z uwagi na odpowiedzialność za swoje dzieci, ale też ze świadomością czynnego udziału w misji nauczycielskiej Chrystusa.

Rodzice, mają obowiązek właściwego wychowania potomstwa, nie mogą zrzucać z siebie tej powinności na inne podmioty, a tym bardziej nie mogą obecności wychowawczej zastępować telewizją i prasą. Ta pokusa uwolnienia się od odpowiedzialności wychowawczej jest dominująca w środowiskach uprzemysłowionych. Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* wyraził

---

[64] *Sobór Watykański II, Dekret o środkach masowego przekazu „Inter mirifica"* (dalej – IM), nr 1; Jan Paweł II, *Środki przekazu...*, s. 27; T. P a w l u k, *Środki społecznego przekazu w dyspozycjach Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne", 32, 1988, nr 3–4, s. 45–51.

[65] Por. Papieska Rada ds. Środków Przekazu, *Pornografia i przemoc w środkach społecznego przekazu jako problem duszpasterski*, Watykan 1989, nr 7; także, Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym *Aetatis novae* (22 II 1992). „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, 6, 1992, nr 7.

[66] Por. J a n P a w e ł II, *Środki przekazu...*, s. 28.

[67] IM, nr 10.

niepokój z tego powodu i równocześnie troskę, by rodzice wypełniali rzetelnie powyższe zadania. Wspominał również o „obowiązku szczególnej ochrony dzieci i młodzieży przed agresjami, którym podlegają również ze strony środków masowego przekazu. [...] rodzice, jako odbiorcy, powinni sami uczestniczyć w korzystaniu z umiarem, krytycznie, czujnie i roztropnie z tych środków, a zdając sobie sprawę z tego, jaki wpływ wywierają one na dzieci, wpajając w nie zasady pozwalające na wykształcenie sumienia, by spokojnie i obiektywnie wskazywało, które wśród proponowanych programów należy przyjąć, a które odrzucić" [68]. Bardzo wymowny jest zacytowany fragment Adhortacji. Współczesność dowodzi [69], jak ważnym zadaniem rodzicielskim (ale to nie tylko ich wyłączna powinność), jest ochrona dzieci i młodzieży przed przemocą, brutalnością i nienawiścią.

Roztropna czujność dyktuje także rodzicom wybór treści programów telewizyjnych, radiowych, czy też publikacji. Ich wybór ma służyć zdrowej rozrywce, sprzyjać wychowaniu i przyczyniać się do ubogacenia duchowego człowieka. Rodzice, jako gospodarze swojego domu, mają z jednej strony prawo i obowiązek tak go przede wszystkim tworzyć, by ochraniać dzieci przed tym, co złe i niebudujące, a z drugiej strony mają oni jako odbiorcy środków masowego przekazu uczyć korzystania z nich przez własny przykład. Postawa rodziców, którzy z umiarem i krytycznie pochodzą do mass-mediów jest szkołą formowania charakteru i sumień. Dokonując trafnych wyborów programów i lektury, nie tylko uchronią umysły dzieci przed zniszczeniem, ale także formułują sumienie, by spokojnie i obiektywnie wskazywało co należy przyjąć, a co należy odrzucić [70]. Rodzic–katolik ma poważny obowiązek wychowania i kształtowania sumienia zgodnie z własnymi przekonaniami, opartymi na wartościach ludzkich i chrześcijańskich. Dla takich wychowawców nie może być rzeczą obojętną, czy ich dzieci oddychają „czystym powietrzem" [71] takich właśnie wartości.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, iż główny ciężar wychowania do odpowiedzialnego korzystania ze środków społecznego przekazu spoczywa na rodzicach. Temu obowiązkowi jednak odpowiadają korelatywne prawa. „Rodzina ma prawo wymagać – czytamy w *Karcie Praw Rodziny* – by środki społecznego przekazu stanowiły pozytywne narzędzie budowania społeczeństwa i by wspierały podstawowe wartości rodziny. Jednocześnie rodzina ma prawo do odpowiedzialnej ochrony, a w szczególności do ochrony najmłodszych członków, przed ujemnymi wpływami i nadużyciami ze stronu środków przekazu" [72]. Trzeba więc podkreślić, iż rodzice mają prawo oczekiwać szeroko rozumianej współpracy w dziele

[68] FC, nr 76.

[69] Przykładem jak wielkie szkody i spustoszenie sumień wyrządza się dzieciom i młodzieży, przez propagowanie agresji, jest proces w Anglii przeciwko dwóm 11-latkom, którzy zamordowali 2-letnie dziecko.

[70] Por. Jan Paweł II, *Środki przekazu...*, s. 28.

[71] Tamże.

[72] KPR, art. 5f.

wychowania dzieci, a środki przekazu mają pełnić pozytywną funkcję. Staną się zaś nimi wtedy, gdy będą rzeczywiście ukazywały niezastąpioną rolę rodziny dla rozwoju człowieka, wartości i uczciwości, poświęcenia i bezinteresowności, nadrzędność spraw duchowych nad materialnymi. Tak wyartykułowane przez Stolicę Apostolską prawo rodziny domaga się ochrony i aktualizacji przez odpowiednie przepisy władzy cywilnej [73], która winna określić działanie mass-mediów po to, aby przynosiły one pożądany skutek. Władza świecka ma ochraniać odbiorców. Ustawodawstwo ma tak być konstruowane, ażeby zapewniało ono rodzinie warunki, by zgodnie ze swym powołaniem była pierwszym miejscem „humanizacji osoby" [74]. Niejednokrotnie te przepisy, jeśli nawet są, są tak ogólnikowe, że pozwalają dalej na beztroskie działanie producentom.

Papież Paweł VI pisał: „Producenci powinni znać potrzeby rodziny i respektować je. To wymaga od nich czasami wielkiej odwagi i zawsze poczucia odpowiedzialności. Istotnie, muszą oni unikać tego wszystkiego, co może zaszkodzić istnieniu rodziny, jej trwałości, równowadze i szczęściu; wszystko, co w te podstawowe wartości rodziny godzi – erotyzm, przemoc, apologia rozwodów czy antyspołecznych postaw młodzieży – jest zamachem na prawdziwe dobro człowieka" [75]. Autorzy programów, którzy respektują rozwiązania prawne i mają na uwadze potrzeby rodziny, wypełniają rzetelnie swoje zadania. Ale też rodziny mogą i powinny korzystać z godziwych środków nacisku moralnego na autorów programów, by ich przekonywać, że pozytywne treści mogą spotkać się z szerokim odbiorem i zapewnią im jeszcze większy sukces niż treści, które żerują na niskich instynktach człowieka [76].

Wspomniany rodzicielski obowiązek wychowania do właściwego korzystania ze środków przekazu i powinność ochrony dzieci przed agresją mediów, a także stosowna pomoc prawa, nie wyczerpują ważniejszych zagadnień w tym przedmiocie. Odpowiedzialność rodziców nie kończy się na podejmowaniu wyżej wspomnianych działań obronnych. Należy podkreślić jeszcze możliwość i zadanie wpływania rodziców na przygotowanie samych programów. Odpowiednie inicjatywy, kontakt z osobami odpowiedzialnymi na różnych etapach produkcji i przekazu, mogą okazać się bardzo pożyteczne w końcowym efekcie. Będzie to także zgodne z duchem posoborowym, który raczej uwydatnia konstruktywną współpracę przy tworzeniu niż krytykę tego, co zdziałano. W tym też tonie się wypowiada prawodawca w kan. 822 § 3 [77], zachęcając wiernych do współpracy w organizowaniu lub korzystaniu z mass-mediów. Wszystkich wiernych zachęca

[73] Już na temat potrzeby takiej prawnej ochrony mówił dekret *Inter mirifica*, nr 12.

[74] CL, nr 40.

[75] *Orędzie na III Światowy Dzień środków społecznego przekazu* (7 kwietnia 1969 r.), AAS, 1969, 61, s. 456.

[76] Por. Jan Paweł II, *Środki przekazu...*, s. 28.

[77] „Wszyscy wierni, w szczególności zaś ci, którzy mają jakiś udział w organizowaniu lub użyciu środków społecznego przekazu, powinni się starać świadczyć pomoc pasterskiej działalności, tak żeby Kościół mógł także poprzez te środki skutecznie wypełniać swoją misję, KPK, kan. 822 § 3.

się do współtworzenia, ale przecież winni to czynić przede wszystkim rodzice, skoro są oni zobowiązani i uprawnieni do wychowania swojego potomstwa [78].

PODSUMOWANIE

Pierwszoplanowa i uprzywilejowana w świetle dokumentów Kościoła rola małżonków–rodziców w wychowaniu młodego pokolenia, jest jednoznaczna, chociaż w praktyce nie jest ona taka oczywista. Dlatego też, jednym z podstawowych zadań w duszpasterstwie małżeństw i rodzin jest pogłębienie świadomości godności małżeństwa i rodziny, świętości tego powołania Bożego, uprawnień i obowiązków wpisanych w rolę matki i ojca w rodzinie katolickiej. Małżonkowie–rodzice winni poczuć się rzeczywistymi podmiotami w misji Kościoła. Zakłada to świadomość i należytą formację po stronie wiernych świeckich, ale też i potrzebę zmian we wzajemnych relacjach z duszpasterzami. W przeszłości z wielu względów obustronne zaufanie było utrudnione, dzisiaj otwarcie się na współpracę staje się koniecznością chwili i wyzwaniem.

Ze zrozumiałych względów niniejszy artykuł, w sposób skondensowany wskazuje na obszary, gdzie udział małżonków–rodziców jest wprost nieodzowny. Trudno dziś wyobrazić sobie wychowanie dzieci i młodzieży i przekazanie im wiary bez zaangażowania rodziców, zwłaszcza przez dobry przykład życia z wiary. Nie doprowadzi się młodego człowieka do dojrzałości wiary, tylko poprzez katechezę prowadzoną w szkole, czy też w ramach duszpasterstwa parafialnego, bez katechezy rodzinnej. Bardzo często katechizacja w szkole czy w parafii, jest odbierana przez rodziców jako wartość zwalniająca ich samych od odpowiedzialności za wychowanie do wiary.

Ważnym punktem w procesie ewnagelizacji rodziny jest kształtowanie kultury korzystania ze środków społecznego przekazu i odpowiedzialności rodziców za normalny rozwój i zdrowie psychiczne dziecka, Trzeba to czynić ze świadomością potężnego wpływu mass-mediów nie tylko na to, jak ludzie myślą, ale także o czym myślą. Czujność rodzicielska ma ustrzec przed wypaczonymi wizjami życia, rodziny, wartości, moralności i religii. Zdecydowanie winni sprzeciwiać się publikacjom i programom, które wykorzystują ludzką słabość, obrażają sumienie lub poniżają godność w celu łatwego zysku. Pozytywnym przejawem odpowiedzialności rodziców jest również taki wpływ na publikatory i współpraca z nimi, by były narzędziem kreowania rzeczywistego dobra.

Ewangeliczna wrażliwość małżonków–rodziców na potrzeby zwłaszcza duchowe domowników, otwiera ich serca na troskę Kościoła, by do wszystkich ludzi i rodzin świata dotarła radosna i wyzwalająca Nowina. Świadectwo życia opartego na Chrystusowej mądrości opromienia mroki serc będących z dala od źródła życia i jest faktycznie działaniem misyjnym, które może dojrzeć aż do

[78] Por. tamże, kan. 226, 793, 1136.

udania się na tereny misyjne. Małżonkowie–rodzice mogą więc mieć udział w przepowiadaniu na terenach misyjnych, a także w swoim środowisku i parafii, nie wyłączając nauczania w kościołach lub kaplicach w określonych przez prawo okolicznościach.

Wiedza o możliwościach udziału małżonków–rodziców w kościelnej posłudze nauczania, jest punktem wyjścia do pełnego uczestnictwa w misji prorockiej Chrystusa. Pogłębienie tych kwestii i ogólnie zagadnień małżeństwa i rodziny budzi nadzieję większego uczestnictwa ludzi świeckich i otwartości duszpasterzy na współpracę. Powyższa refleksja jest skromnym przyczynkiem w bogatym programie Międzynarodowego Roku Rodziny i programie kolejnego roku II Wielkiej Nowenny przed jubileuszem Roku 2000.

Sommario

La celebrazione dell'Anno Internazionale di Familia offre una buona occasione di approfondire la conoscenza dei valori fondamentali del matrimonio e della famiglia e anche dei diritti e degli impengi dei genitori. Approfitando dell'occasione l'articolo prende in considerazione la predicazione della Parola di Dio, all'istruzione catechetica, all'azione missionaria della Chiesa, all'educazione cattolica e infine della partecipazione alla preparazione dei programmi dei mass-media e dell'uso responsabile di essi.

La conoscenza del ruolo primario dei genitori come risulta dalla riflesione, é un punto di partenza per la piena partecipazione all'apostolato. Inoltre la possibilità della partecipazione dei genitori alla funzione in insegnamento dipende dall' aperatura dei pastori alla collaborazione.

SEMINARE
1994, 10

MAŁGORZATA DĄBROWSKA

RODZINA ZASTĘPCZA I ADOPCYJNA JAKO SZANSA DLA DZIECKA OSIEROCONEGO

WSTĘP

W ramach współczesnych przemian społeczno-polityczno-gospodarczo-kulturowych coraz częściej mówi się o zagubieniu człowieka, o jego samotności. Użyte tu pojęcie samotności oznacza nie tyle brak bezpośrednich kontaktów z innymi ludźmi – życie każdego człowieka wpisane jest bowiem w wiele wspólnot – ile raczej oznacza brak bliskiej uczuciowo osoby. Nie chodzi zatem o fizyczne oddalenie od ludzi, ale o oddalenie psychiczne, sprowadzające się do braku emocjonalnej łączności z drugim człowiekiem jako jednostką i wspólnotą osób. Ten problem samotności i osamotnienia z całą brutalnością dotyka ludzi najbardziej wrażliwych, najdelikatniejszych, jakimi są zawsze w społeczeństwie dzieci [1]. W sposób niejako naturalny pogłębia go, ujawniający się we współczesnej rzeczywistości, fakt sieroctwa i to zarówno sieroctwa naturalnego, jak i społecznego, wynikający z sytuacji pozbawienia dziecka jego środowiska rodzinnego. Konsekwencje osierocenia, a precyzyjnie mówiąc, osamotnienia wynikającego z sieroctwa, są daleko idące. Pozbawienie bowiem dziecka jego środowiska rodzinnego, spowodowane różnymi przyczynami, jest pozbawieniem go naturalnego środowiska rozwoju i urzeczywistniania się w sferze psychicznych i uczuciowych kontaktów z drugim człowiekiem. O ile bowiem człowiek dorosły ma swój wewnętrzny świat, w którym przez jakiś czas może się chronić i czerpać treści do życia, izolując się od ludzi, o tyle dziecko jeszcze tego wewnętrznego świata nie stworzyło lub ma w stopniu ograniczonym, co niesie katastrofę rozwoju personalnego [2].

Cechą charakterystyczną nowoczesnych państw i społeczeństw winna być troska o poszczególnych ludzi, a zwłaszcza tych, którzy nie są w stanie egzystować samodzielnie, tzn. nie są w stanie zaspokajać wszystkich podstawowych, a równocześnie nieodzownych do ich istnienia i spełniania się potrzeb. W tym

[1] Na ten temat pisze między innymi M. Ł o p a t k o w a, *Samotność dziecka*, Warszawa 1982.
[2] Por. tamże, s. 4.

kontekście można postawić pytanie: czy domy dziecka, jako najpopularniejsza w dalszym ciągu forma opieki całkowitej, spełniają dziś swoje role w zakresie zaspokajania podstawowych potrzeb dziecka? A może bardziej zdecydowanie należałoby pójść w kierunku rodzin zastępczych i adopcyjnych. Rodzina bowiem zawsze jest rodziną. Stanowi szczególny rodzaj więzi, które jak się wydaje, są nie do zastąpienia. Artykuł niniejszy podejmuje problem sieroctwa w kontekście rodzin zastępczych i adopcyjnych.

1. SIEROCTWO JAKO WSPÓŁCZESNY PROBLEM SPOŁECZNY I JEGO SKUTKI

Nie ulega wątpliwości, że sieroctwo jest ważnym, niosącym ze sobą wiele negatywnych następstw problemem dzisiejszych społeczeństw, w tym także społeczeństwa polskiego[3]. W tym miejscu powiedzieć jedynie wypada, że jest to najbardziej przykra forma samotności, niosąca ze sobą najwięcej szkodliwych skutków dziecku. Oznacza to, że żadne społeczeństwo nie może traktować tego problemu jako zjawiska marginalnego. Mówiąc o sieroctwie, jako ważnym problemie społecznym, a jednocześnie chcąc ukazać jego negatywne skutki dla dziecka, trzeba w pierwszej kolejności zdefiniować samo pojęcie „sieroctwo".

W powszechnym i naukowym rozróżnieniu dzieli się sieroctwo na dwa rodzaje: sieroctwo naturalne, w przypadku gdy rodzice dziecka nie żyją, oraz sieroctwo społeczne, w przypadku kiedy rodzice żyją, lecz nie wychowują dzieci, natomiast wychowują je i sprawują nad nimi całkowitą opiekę placówki ku temu powołane[4]. Z kolei istnieją dwa stanowiska dotyczące rozumienia terminu „sieroctwo społeczne"[5]. Pierwsze – uznające za sieroty społeczne wszystkie dzieci mające subiektywne poczucie osamotnienia, a więc także te, które mieszkają z rodzicami i przebywają pod ich opieką. Drugie – uznające za sieroty społeczne wszystkich nieletnich pozostających pod stałą lub okresową opieką poza własną rodziną[6].

Pierwsze stanowisko reprezentują głównie psychologowie, drugie pedagodzy, pracownicy administracji oświatowej i nadzoru szkolnego. Na przykład A. Szymborska uważa, że sieroctwo społeczne to sytuacja społeczno-opiekuńcza, w której istnieje brak opieki nad dzieckiem ze strony rodziców naturalnych oraz długi okres pobytu dziecka poza jego domem z brakiem kontaktów dziecka z rodzicami[7]. Z kolei A. Strzembosz przez pojęcie „sieroctwo społeczne" rozumie sytuację dzieci umieszczonych w placówkach opiekuńczo-wychowawczych ze względu na niespełnianie przez rodziców obowiązków rodzicielskich. Dodać przy tym należy,

[3] Na temat rozmiarów sieroctwa w tym szczególnie sieroctwa społecznego pisze J. M a c i a s z k o w a, *Z teorii i praktyki pedagogiki opiekuńczej*, Warszawa 1991, s. 96–97.

[4] Por. M. Ł o p a t k o w a, dz. cyt., s. 102.

[5] Por. tamże, s. 103.

[6] Por. tamże, s. 103.

[7] Por. A. S z y m b o r s k a, *Sieroctwo społeczne*, Warszawa 1978, s. 22.

że kwestią istotną w tym przypadku nie jest, w jakim zakresie dzieci zachowały kontakty z rodziną naturalną oraz czy ich rodzice zostali pozbawieni władzy rodzicielskiej, czy władzę tę zawieszono[8]. Jeszcze inaczej termin „sieroctwo społeczne" interpretuje A. Majewska. Uważa ona, że za sierotę społeczną uznać można dziecko, które jest pozbawione opieki i pomocy zarówno rodziców własnych, jak i społeczeństwa, a więc nie pielęgnowane, nie wychowywane, osamotnione zarówno przez rodziców naturalnych, jak i instytucje społeczne, których celem jest opieka nad dzieckiem i jego wychowanie[9].

Przytoczone powyżej, w celu egzemplifikacji, interpretacje terminu „sieroctwo społeczne" wskazują, że nie jest on jednoznaczny. Termin ten obejmuje wielorakie sytuacje losowe dzieci, analizowane i wyróżniane ze względu na wielorakie kryteria. W niniejszym artykule, którego celem nie jest próba jednoznacznego zdefiniowania tego pojęcia, zostanie przyjęte bardzo szerokie jego znaczenie. Obejmować ono będzie zarówno sytuację tych dzieci, które pozbawione opieki własnych rodziców nie znalazły jej w instytucjach społecznych i państwowych, jak i sytuację tych dzieci, które taką opiekę w instytucjach społecznych i państwowych znalazły. Podstawowym kryterium wyróżnienia jest w tym ujęciu brak opieki nad dzieckiem ze strony jego naturalnych rodziców.

Sieroctwo, szczególnie społeczne, stało się w tej chwili niepokojącym zjawiskiem społecznym. Oblicza się, iż liczba dzieci nie znajdujących opieki i oparcia w rodzinie naturalnej nie maleje, a wręcz przeciwnie – rośnie. Opiekę nad nimi okresowo lub na stałe przejmuje państwo, kierując je do placówek opiekuńczo-wychowawczych, między innymi do domów dziecka. Jest znamienne, że obecnie sieroty i półsieroty stanowią zaledwie 10% całej populacji wychowanków domów dziecka, 90% zaś to dzieci faktycznie mające rodziców. Wśród zasadniczych przyczyn sieroctwa, pomijając sieroctwo naturalne, którego przyczyną jest śmierć rodziców, wymienia się: różne formy ruchliwości społecznej i urbanizacji kultury, które mogą prowadzić do uruchomienia mechanizmów społecznych o charakterze kryminogennym; ograniczony czas wspólnego przebywania rodziny warunkowany zawodową aktywizacją kobiet–matek: uciążliwość dnia codziennego; brak konstruktywnej współpracy rodziny z instytucjami oświatowo-wychowawczymi; brak odpowiedniej infrastruktury placówek opiekuńczych i wychowawczych wspomagających rodzinę w pełnieniu jej funkcji; niedostateczne przygotowanie do życia w rodzinie i do pełnienia ról rodzicielskich; braki osobowościowe wynikające najczęściej z wadliwej socjalizacji wnoszonej do związku małżeńskiego; niepełna świadomość obowiązków wynikających z rodzicielstwa; zjawiska patologiczne w życiu rodzinnym[10]. W tym miejscu należy

[8] Por. A. Strzembosz, *Rozmiary sieroctwa społecznego w świetle orzecznictwa sądów opiekuńczych w latach 1958–1974. Wybrane zagadnienia patologii rodziny*, Warszawa 1976, s. 38.

[9] Por. A. Majewska, *Działania zapobiegające powstawaniu sieroctwa społecznego*. Referat wygłoszony na ogólnopolskiej naradzie aktywu opieki nad dzieckiem, Warszawa 1965.

[10] Por. J. Maciaszkowa, dz. cyt., s. 91–92.

postawić fundamentalne dla dalszych rozważań pytanie: jakie skutki dla dziecka niesie sieroctwo i to zarówno naturalne, jak i społeczne?

Najogólniej można stwierdzić, że sieroctwo jest najtrudniejszą formą osamotnienia dziecka niosącą ze sobą wyraźne skutki. J. Maciaszkowa stwierdza: „są dwie grupy dzieci: – jedna, która zostaje osierocona, opuszczone przez rodzinę we wczesnym dzieciństwie; – druga, odrzucona i opuszczona w okresie późniejszym. W obydwu tych grupach występują wyraźne skutki osierocenia rodzinnego" [11]. Z wypowiedzi autorki wynika jednoznacznie, że chcąc mówić o skutkach sieroctwa, należy dokonać podziału osieroconych dzieci na dwie zasadnicze grupy, a mianowicie dzieci osierocone we wczesnym dzieciństwie oraz dzieci osierocone w wieku kilku czy kilkunastu lat. W obu tych grupach wiekowych skutki są bowiem jakościowo inne.

Biorąc pod uwagę pierwszą grupę dzieci, badania wykazują jednoznacznie, że dzieci pozbawione ciepła i atmosfery rodzinnej są prawie zawsze opóźnione w rozwoju fizycznym, umysłowym i społecznym, Skutki zaś tych wczesnych doświadczeń deprywacyjnych są na ogół trwałe i nieodwracalne [12]. Można zatem powiedzieć, iż na podstawie badań przyjmuje się, że wczesna i trwała separacja dziecka od rodziny w tym wieku, stanowi istotne zagrożenie dla właściwego i prawidłowego jego rozwoju: „poszczególni badacze koncentrowali uwagę na rozmaitych przejawach zaburzeń, wskazując u dzieci wychowywanych od niemowlęctwa poza rodziną własną rozmaite zaburzenia fizjologiczne, zmiany morfologiczne, obniżone zdolności refleksyjnego i abstrakcyjnego myślenia, apatyczność, niedojrzałość uczuciową, słabe przystosowanie do świadomego działania" [13]. W celu egzemplifikacji, można przytoczyć wnioski z badań H. Olechnowicz. Jej zdaniem skutkami sieroctwa w tym okresie wiekowym są: zaburzenia życia emocjonalnego polegającego na występowaniu zahamowań utrudniających nawiązywanie i utrzymywanie przez dziecko więzi emocjonalnych; opóźnienie w rozwoju motorycznym; obniżony poziom aktywności psychicznej; zaburzenia nerwicowe i charakterologiczne [14]. I chociaż niektórzy znawcy problematyki twierdzą dziś, że zagrożenia wynikające z sieroctwa u dzieci w tym wieku nie muszą prowadzić na przyszłość do nieodwracalnych wypaczeń w strukturze ich osobowości, to jednak powszechne jest przekonanie, że nagłe rozstanie z rodziną na pewien okres ma swoje negatywne oddziaływanie trudne do zlikwidowania [15].

Także w odniesieniu do drugiej grupy dzieci, pozbawienie ich własnego środowiska rodzinnego, ma swoje negatywne skutki. Najczęściej na podstawie wielorakich badań wymienia się zaburzenia w zachowaniu, deficyt rozwojowy, objawy nerwowości, lęki, zahamowania w sferze ruchowej [16].

[11] Tamże, s. 96.

[12] Por. S. K o z a k, *Sieroctwo społeczne*, Warszawa 1986, s. 268.

[13] J. M a c i a s z k o w a, dz. cyt., s. 93.

[14] Por. H. O l e c h n o w i c z, *Choroba szpitalna*, „Psychiatria Polska", 1957, 7, s. 38.

[15] Por. J. M a c i a s z k o w a, dz. cyt., s. 94–95.

[16] Por. tamże, s. 95.

Można zatem powiedzieć, że wyniki badań, i to zarówno w odniesieniu do dzieci osieroconych we wczesnym dzieciństwie, jak i w okresie późniejszym, wykazują wyraźnie, negatywne skutki tego faktu. Po prostu, dzieci pozbawione własnego środowiska rodzinnego, pozbawione zostają tym samym poczucia bezpieczeństwa, pewności i własnej wartości. I chociaż w pedagogice opiekuńczej istniał pogląd, że dziecku bez rodziców wystarczą dobrzy wychowawcy i kolektyw rówieśniczy, to jednak życie poparte badaniami wykazało, że nie wystarczą, a w im liczniejszej grupie dziecko przebywa tym bardziej czuje się zagubione, osamotnione i pozbawione poczucia własnej wartości [17]. M. Łopatkowa, szukając pełniejszego określenia stanu psychicznego dziecka z placówki opieki całkowitej, jaką jest dom dziecka, używa terminu „samotność sieroca" [18]. Poczucie osamotnienia, częściowe lub całkowite, brak własnego domu i domowego stylu życia, świadomość, że jest się przez otoczenie uznawane za sierotę (jest się dzieckiem „państwowym"), wszystko to składa się na dziecięce poczucie osamotnienia sierocego, pogłębia świadomość inności, kogoś kogo nikt nie kocha. Ten stan rodzi tzw. chorobę sierocą, której objawami są: utrata zdolności przeżywania prawidłowych kontaktów społecznych, brak zdolności odbierania i dawania uczuć, brak koncentracji uwagi, słaba wyobraźnia, egocentryzm, ograniczenie samodzielności, aktywności, słaba kondycja ruchowa, skłonność do zachorowalności [19].

2. RODZINA PODSTAWOWYM ŚRODOWISKIEM ROZWOJU DZIECKA

Rodzina, na gruncie katolickim, rozumiana jest jako rzeczywistość ludzka, etyczna i religijna, a nie tylko biologiczna, psychologiczna, etnologiczna i kulturowa [20]. Oznacza to, że tworzy ona jedność społeczną, ale i całość moralną, co w praktyce oznacza, że jest ona nie tylko wspólnotą osób ludzkich, ale i społecznością i to społecznością naturalną, gdyż sama natura domaga się jej istnienia [21]. W takim ujęciu, rodzina stanowi dla każdego człowieka, w tym przede wszystkim dla dziecka, podstawową wartość. W czym wyraża się owa wartość rodziny dla dziecka?

Najogólniej można stwierdzić, że rodzina „stanowi najbardziej powszechne środowisko życia człowieka [...] uważa się, że rodzina wywiera istotny i znaczący wpływ na zachowanie się jednostek, ich stosunek do innych osób, świat wartości, do systemu norm i wzorów postępowania. Życie w rodzinie obejmuje bowiem długi okres, zaczyna się zanim pojawią się inne środowiska w życiu człowieka

[17] Por. M. Ł o p a t k o w a, dz. cyt., s. 107.
[18] Por. tamże s. 103.
[19] Por. J. L e p a l c z y k, *Pedagogika opiekuńcza*, Łódź 1976, s. 43.
[20] Por. J. B a j d a, *Rodzina w planie Bożym*, „Communio", 1981, 5, s. 3.
[21] Por. Cz. S t r z e s z e w s k i, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 398.

a członków rodziny łączą więzy biologiczne (więzy krwi) i emocjonalne"[22]. Aksjologiczność rodziny dla dziecka należy zatem widzieć w dwóch płaszczyznach. Stanowi ona dla dziecka, z jednej strony, zabezpieczenie podstawowych jego potrzeb, z drugiej zaś strony, środowisko pełnego rozwoju.

Biorąc pod uwagę pierwszą płaszczyznę aksjologiczności rodziny dla dziecka, tzn. że zabezpiecza ona podstawowe jego potrzeby, można wyliczyć ich wiele. Ograniczymy się do tych, które są szczególnie ważne. Można je sprowadzić do czterech. Pierwszą jest potrzeba akceptacji poprzez miłość. Każde dziecko musi wiedzieć, że jest akceptowane i to takie, jakie jest, a nie jakie powinno być. W dziecku tkwi coś, co można by nazwać „pratęsknotą za tym, żeby być kochanym". Tę miłość dziecko musi odczuwać dotykalnie, musi jej doznawać namacalnie, Dziecko musi odczuwać również, że jest owocem miłości rodzicielskiej. Tylko bowiem człowiek, który zaznał miłości i mógł ją przeżywać, sam będzie do niej zdolny. Rodzina zapewnia tak rozumianą akceptację poprzez miłość. Kolejną potrzebą, którą zapewnia dziecku rodzina to potrzeba bezpieczeństwa. Dziecko, szczególnie małe, ma poczucie bezpieczeństwa wtedy, gdy odczuwa obecność matki. Gdy dziecko jest w trudnej sytuacji, ktoś musi przy nim być. Tylko wtedy może ono przekonać się, czym jest to poczucie. Dziecko, które nie ma zaspokojonej tej potrzeby poprzez rodzinę, będzie zawsze żyło w poczuciu zagrożenia. Bardzo istotną potrzebą, którą spełnia rodzina jest także poczucie pewności. Osobą w rodzinie dającą dziecku to poczucie jest przede wszystkim ojciec. Nie ulega bowiem wątpliwości, że dziecko ma poczucie pewności właśnie wtedy, gdy uświadamia sobie obecność ojca. Dzięki jego bliskości budzi się w dziecku zaufanie do wszystkiego. Ojciec jest zawsze uosobnieniem poczucia bezpieczeństwa. Od niego dziecko uczy się, jak ma sobie radzić w życiu i jak ostać się w nim. Jeśli dziecko w rodzinie, przy boku ojca, doznało poczucia pewności, to rodzi się w nim zaufanie do siebie, człowieka, świata, Boga. Wreszcie rodzina zapewnia dziecku jeszcze jedną istotną potrzebę, jaką jest poczucie wartości. Dziecko musi mieć w gronie rodzinnym pewne znaczenie i prestiż. Musi mieć świadomość, że tu jest jego miejsce, że tu ktoś na niego czeka. Dlatego dziecko powinno być, w dobrym tego słowa znaczeniu, punktem centralnym w rodzinie. Kto w dzieciństwie odczuł swoje znaczenie, potrafi w życiu późniejszym utrzymać poczucie swej wartości, a także potrafi życzliwie i bez zawiści odnosić się do innego człowieka i uznać jego prestiż[23].

Rodzina gwarantuje zatem dziecku zapewnienie tych fundamentalnych potrzeb, jakimi są akceptacja w sferze miłości, bezpieczeństwo, poczucie pewności i własnej wartości. Realizacja tych potrzeb jest bardzo istotną sprawą. Pozwala dziecku w późniejszym okresie funkcjonować jako jednostce dojrzałej.

Wartość rodziny dla dziecka należy także widzieć w drugiej płaszczyźnie. Chodzi o podstawowy fakt, że rodzina jest środowiskiem pełnego rozwoju dziecka.

---

[22] J. Maciaszkowa, dz. cyt., s. 49.

[23] Por. M. Dąbrowska, *Kilka refleksji o wychowaniu religijnym małego dziecka*, „List Rodzinny", 1993, 5, s. 6.

Najogólniej można stwierdzić, że dziecko rozwija się dzięki przyjętym, zaakceptowanym i w miłości urzeczywistnianym rolom rodziców i innych członków rodziny [24]. Chodzi tu przede wszystkim o cały proces wychowania w rodzinie, który ma swoje podstawowe znaczenie dla rozwoju osobowego dziecka. Jak stwierdza S. Styrna „zadania bowiem opieki nad dzieckiem i jego pielęgnacje mogłyby być z powodzeniem spełnione przez odpowiednie domy opiekuńcze i wychowawcze. Również wykształcenie ogólne i zawodowe, czy zabezpieczenie przyszłości od strony materialnej osiąga się dziś poza rodziną, głównie za pośrednictwem szkoły. Nie na tym więc polega specyficzne zadanie rodziny. Są to raczej ramy, warunki, baza sprzyjająca wychowaniu. Nie w realizacji tych zadań leży istotna i specyficzna dla rodziny funkcja wychowawcza. Chodzi tu natomiast o uformowanie osobowości dziecka, o zaszczepienie najwyżej stawianych ideałów moralnych, religijnych i społecznych" [25]. Końcowe stwierdzenie autora oddaje całą istotę problemu. Wychowanie w rodzinie to przede wszystkim wychowanie w płaszczyźnie moralnej, społecznej i religijnej, które ma istotne znaczenie w uformowaniu i kształtowaniu osobowości dziecka. Nie ulega bowiem wątpliwości, że rodzina od najwcześniejszego okresu życia dziecka kształtuje w nim określony stan świadomości moralnej, na który składają się doświadczenia i przekonania moralne, a także moralne motywacje oraz sposób zachowania w formie tzw. wzorców postępowania [26]. Podobnie także w płaszczyźnie społecznej, wychowanie w rodzinie, prowadzi do tzw. uspołecznienia dziecka. Nie niszcząc jego indywidualności, rodzina staje się środowiskiem przekazywania wartości i postaw społecznych, sposobów społecznych zachowań, dowartościowań kulturowych. W ten sposób uczy dziecko, z jednej strony, wychodzić poza zakres własnych jednostkowych spraw i problemów, z drugiej zaś strony, uczy aktywnie bytować w społeczności [27]. Wreszcie także w płaszczyźnie wychowania religijnego, rola rodziny, przynajmniej w pierwszym okresie, wydaje się być niezastąpiona. Wychowanie religijne zaczyna się bowiem od najwcześniejszego okresu życia. Dziecko poprzez obraz matki i ojca doświadcza w tym czasie najbardziej Bożej miłości i troski. To stanowi fundament dziecka na przyszłe życie. Jedynie dziecko, które jest kochane i mądrze wychowywane w trosce o jego dobro, jest przygotowane na spotkanie z Bogiem w wierze [28].

Tak rozumiane wychowanie w rodzinie ma swoje fundamentalne znaczenie dla rozwoju osobowego dziecka: „wychowanie zatem dziecka w rodzinie, to

[24] Por. M. B u l a, *Rodzina środowiskiem pełnego rozwoju człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie", 1976, 42–43, s. 113.

[25] S. S t y r n a, *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju dziecka*, „Chrześcijanin w Świecie", 1976, 42–43, s. 95.

[26] Por. S. K u n o w s k i, *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*, „Chrześcijanin w Świecie", 1976, 42–43, s. 55.

[27] Por. H. S k o r o w s k i, *Rodzina a społeczność terytorialna w kontekście samorządu*, „Z pomocą rodzinie", 1991, 4, s. 85.

[28] Por. M. D ą b r o w s k a, art. cyt., s. 6.

przyswajanie sobie przez niego postaw życiowych, aspiracji intelektualnych, wzorców moralnych, religijnych i społecznych, które reprezentują rodzice, krewni i ich otoczenie, czyli przyswajanie kultury wspólnoty rodzinnej, jako zespołu środków rozwoju osobowości" [29].

W podsumowaniu należy stwierdzić, że rodzina jest podstawową wartością dziecka. Zabezpiecza bowiem i gwarantuje zaspokojenie podstawowych jego potrzeb, a także jest środowiskiem pełnego rozwoju osobowego dziecka. Należy zatem mówić o niezastąpionej roli rodziny dla dziecka.

3. DOM DZIECKA – RODZINA ZASTĘPCZA – RODZINA ADOPCYJNA

Ukazanie negatywnych skutków sieroctwa, a jednocześnie wykazanie niezastąpionej roli rodziny w życiu dziecka, każe na nowo postawić pytanie: co jest rzeczywistą szansą dla dziecka osieroconego?

Najbardziej rozpowszechnioną formą opieki nad dzieckiem osieroconym są wielorakie zakłady opiekuńcze. Nie będziemy w tym miejscu zajmowali się nimi. Nie negując tej formy opieki nad dzieckiem osieroconym, trzeba jednak w sposób jednoznaczny stwierdzić, że „najlepszy nawet zakład opiekuńczy nie wychowuje inaczej, jak w atmosferze bezosobowej instytucji. Dziecko nie potrafi w nim poczuć się »kimś«, nie może rozwinąć swoich psychicznych możliwości" [30]. I chociaż był swego czasu taki pogląd, że dziecku bez rodziców wystarczą dobrzy wychowawcy, to jednak badania wykazują jednoznacznie błędność tego poglądu [31].

Ponieważ wiadomo, że do osiągnięcia przez dziecko pełni rozwoju psychicznego, emocjonalnego, społecznego, konieczne jest wychowanie w rodzinie, w pedagogice opiekuńczej przeważa dziś pogląd preferujący rodzinne formy opieki, jako najbardziej skuteczny sposób kompensowania dzieciom braku własnej rodziny [32]. „Bo jeśli jest bodaj jeden bliski dziecku człowiek, z którym może ono żyć pod jednym dachem – nie ma wtedy poczucia osamotnienia i nie ma sieroctwa. Jest rodzina i dom" [33]. Do preferowanych form rodzinnej opieki nad dzieckiem osieroconym zalicza się przede wszystkim rodzinę zastępczą i rodzinę adopcyjną.

O rodzinie zastępczej mówimy wtedy, gdy małżeństwo lub osoba nie pozostająca w związku małżeńskim bierze na wychowanie dziecko na pewien okres [34]. Oznacza to, że dziecko wychowujące się w rodzinie zastępczej nie zmienia swego statusu prawno-rodzinnego. Rodzina zaś otrzymuje na dziecko comiesięczne dotacje i jest konsultowana oraz kontrolowana przez powołany do

[29] S. Styrna, art. cyt., s. 103.
[30] Tamże, s. 99–100.
[31] Por. M. Łopatkowa, dz. cyt., s. 107.
[32] Por. A. Kamińska, *Funkcje pedagogiki społecznej*, Warszawa 1980, s. 230–241.
[33] M. Łopatkowa, dz. cyt., s. 107.
[34] Por. J. Maciaszkowa, dz. cyt., s. 125.

tego czynnik społeczny. Jakie korzyści niesie ze sobą zapewnienie dziecku osieroconemu rodziny zastępczej?

Z pewnością rodzina zastępcza nie jest optymalną szansą dla dziecka osieroconego. Nie ulega jednak wątpliwości, że jest ona lepszą formą opieki nad tym dzieckiem niż jego pobyt w domu opiekuńczym. Stwarza bowiem dziecku możliwość uczestniczenia w atmosferze rodzinnej; wzajemnych, bliskich, osobistych kontaktów; zrozumienia, pomocy i życzliwości; zagwarantowania poczucia bezpieczeństwa; rozwoju i wychowania w płaszczyźnie moralnej i społecznej. W znaczeniu zatem socjologicznym i pedagogicznym, umieszczenie dziecka w rodzinie zastępczej jest traktowane jako szansa zniwelowania negatywnych skutków sieroctwa[35]. Na podstawie licznych badań, zasadnie można wnioskować, że rodzina zastępcza we współczesnej rzeczywistości społecznej stanowi wartościowe środowisko opiekuńczo-wychowawcze dla dziecka pozbawionego własnej rodziny[36].

Wśród wielu działań pedagogiczno-psychologicznych na rzecz dzieci osieroconych w celu zatarcia ich poczucia sieroctwa, najlepszą formą są bez wątpienia rodziny adopcyjne. Za rodzinę adopcyjną uważa się tę, która przyjmuje dziecko osierocone „za swoje", na stałe, daje mu swoje nazwisko i zobowiązana jest do jego utrzymania na własny koszt. Istotnym elementem jest tu stworzenie pomiędzy dzieckiem a adoptującymi prawnej więzi rodzinnej takiej, jaka istnieje pomiędzy dzieckiem a rodzicami naturalnymi[37]. W tym miejscu dotykamy samego zagadnienia adopcji.

Zagadnienie to budzi dziś wiele kontrowersji, o czym świadczą pojawiające się w prasie liczne artykuły i wypowiedzi. Szczególnie drażliwym tematem, wywołującym wiele emocji, są adopcje zagraniczne, określane mianem „wyprzedaży polskich dzieci". Problem ten wymaga na pewno uregulowania prawnego, podjęcia określonych działań specjalistów, ustalenia dyrektyw moralnego postępowania w tym względzie, Faktem jest, że adopcje zagraniczne w założeniach i rzeczywistości kierujące się dobrem dziecka, mają swoją niepodważalną wartość. Jest to jednak szczegółowy temat w zakresie ogólnie rozważanego zagadnienia adopcji i wymaga osobnego omówienia. W tym miejscu kwestie te zostaną pominięte na rzecz skupienia uwagi na zagadnieniu wartości adopcji jako takiej, która wydaje się stać w obronie dziecka osieroconego.

Mówiąc o wartości adopcji, należy postawić zasadnicze pytanie: co jest lepsze dla dziecka porzuconego, pochodzącego z rodziny o zredukowanej uczuciowości, która nie chce lub nie może się nim zajmować, czy życie bez nadziei na powrót do rodziny własnej z pogłębiającą się chorobą sierocą brzemienną w skutkach, czy też adoptowanie go przez rodzinę pragnącą stworzyć mu warunki powrotu do

[35] Por. tamże, s. 126–127.

[36] Por. tamże, s. 136.

[37] M. S t a j a n, *Osamotnione dzieci. Rodziny zastępcze i rodzinne domy dziecka*, Warszawa 1983, s. 13.

normalnego życia, a tym samym dać mu szansę i możliwość wyrwania z samotności i ofiarować to, co najcenniejsze w życiu – przeżywanie w pełni swojego człowieczeństwa, które jest możliwe w normalnym zdrowym środowisku?

Decyzje o umieszczeniu dziecka w nowej rodzinie są podejmowane bardzo ostrożnie przez specjalistów pedagogów, psychologów, pracowników sądów. Spoczywa bowiem na nich odpowiedzialność moralna za powierzone dziecko. Jest to przecież odpowiedzialność za los człowieka. Rozważane są możliwe szeroko wszystkie „za" i „przeciw" w przeprowadzeniu adopcji. W dyskusji bowiem na ten temat ujawniają się różnice w poglądach, które można ująć w pytanie: która więź jest ważniejsza – więź krwi czy więź serca?[38] W większości rodzin biologicznych te dwie więzi występują nierozłącznie. U sierot społecznych te dwie więzi często rozdzielają się – jedna pozostaje przy rodzicach biologicznych – druga rodzi się w rodzinach adopcyjnych. Opinia będąca odpowiedzią na wyżej postawione pytanie jest podzielona. Jeśli więź krwi uważana jest za wartość niezastąpioną, wówczas dobro dziecka wymaga, by wartość tę chronić i odzyskiwać wszelkimi dostępnymi środkami. Wtedy każda szansa na resocjalizację rodziców biologicznych, bez względu na czas, jest cenna. W takich sytuacjach podejmowane są wszechstronne działania, by więź tę podtrzymywać i na wszelki możliwy sposób pomóc rodzinie i dziecku być razem. Jeśli natomiast więź serca jest ważniejsza i może zastąpić więź krwi, kierując się nadrzędnością zasady dobra dziecka, lepsza jest adopcja niż długie czekania w placówce opiekuńczej na matkę biologiczną.

Los każdego dziecka jest indywidualnym losem ludzkim, dlatego zasada indywidualizacji przypadków jest główną w podejmowaniu decyzji o przyszłym życiu powierzonego pod opiekę młodego człowieka. Wydaje się jednak, że we współczesnym naszym społeczeństwie adopcja – to konieczna i jakościowo wartościowa forma profilaktyki i terapii służąca rozwiązywaniu problemów dziecka, które ma prawo do wychowania i życia w rodzinie. Umieszczenie każdego osieroconego dziecka w rodzinie adopcyjnej jest ze społecznego punktu widzenia potrzebne i pożądane. Praktyka zawodowa wielu pedagogów pracujących w domach dziecka potwierdza w całej rozciągłości tę tezę. Dziecko, które straciło nadzieję na powrót do rodziny własnej i niekiedy samo nie chce do niej wrócić, jakby rodzi się na nowo w momencie, gdy dowiaduje się, że będzie miało znów rodziców, choć „nowych" i „innych". Odżywa w nim to, co zostało uśpione. Wracają mu siły witalne i radość życia[39].

Wszystkie badania dotyczące rodzin adopcyjnych wykazują jednoznacznie, że tego rodzaju rodziny stają się dla dziecka najlepszym środowiskiem życia i wychowania. Są one bowiem, podobnie jak rodziny naturalne, w stanie zabezpieczyć wszystkie podstawowe potrzeby dziecka oraz stwarzają mu szansę pełnego i integralnego rozwoju: „tak więc rodzina adopcyjna staje się dla dziecka

[38] Por. M. Łopatkowa, dz. cyt., s. 234–235.

[39] Por. M. Dąbrowska, *W obronie dziecka osieroconego*, „Biuletyn Salezjański", 1991, 9, s. 25.

środowiskiem życia i wychowania, w którym uzyskać ono może pełny, wszechstronny rozwój, i w którym następować może, jak wykazują wszystkie badania, wyrównanie opóźnień rozwojowych wyniesionych ze złego funkcjonowania rodziny generacyjnej" [40]. Rodzinę adopcyjną uznać zatem należy za optymalną szansę zniwelowania negatywnych skutków sieroctwa.

ZAKOŃCZENIE

Wśród podstawowych praw dziecka wymienia się prawo do miłości, bezpieczeństwa, akceptacji, wolności, rozwoju, twórczości, sukcesu, aktywnego udziału w szeroko rozumianym życiu społecznym, Prawa te zabezpiecza dziecku *Deklaracja praw dziecka* ogłoszona przez Komisję ONZ w 1959 r. Deklaracja ta chroni nie tylko dziecko wychowujące się w rodzinie, ale szczególnie dziecko pozbawione rodziny, a tym samym znajdujące się w sytuacji zagrożenia jego godności jako człowieka.

Dotkliwym i pogłębiającym problemem współczesnej rzeczywistości staje się problem sieroctwa i to zarówno naturalnego, ale przede wszystkim społecznego. To drugie jest na ogół wynikiem patologii części społeczeństwa, brakiem odpowiedzialności moralnej dorosłych za narodzone życie. Każde sieroctwo niesie ze sobą dla dziecka negatywne skutki. W związku z tym przed każdym nowoczesnym społeczeństwem staje problem zabezpieczenia tym dzieciom właściwej przestrzeni ich integralnego rozwoju i zabezpieczenia ich naturalnych potrzeb. Dom dziecka, jako najbardziej rozwinięta forma opieki nad dzieckiem osieroconym nie spełnia do końca zapotrzebowań dziecka osieroconego. Wydaje się, że optymalną formą pozostaje potrzeba umieszczenia tych dzieci w rodzinie. Każda bowiem zdrowa rodzina spełnia dwa fundamentalne zadania: jest najlepszym środowiskiem rozwoju dziecka i zapewnia jego podstawowe potrzeby. W tym kontekście rodzina zastępcza, a przede wszystkim rodzina adopcyjna, wydaje się optymalną formą łagodzenia skutków sieroctwa.

Sommario

Un problema molto sentito e crescente nella societa contemporanea diventa l'orfanezza quella naturale e quella sociale. L'orfanezza sociale di solito é un risultato di patologia della parte della societá e di mancanza di responsabilitá morale di adulti per la nuova vita umana. Ogni orfanezza porta con se molti effetti negativi per i bambini. Per questo motivo ciascuna societá moderna deve assicurare a questi bambini le condizioni naturali e necessarie per lo sviluppo. L'orfanotrofio come la forma piú sviluppata della cura dei bambini orfani, sembra che non realizza pienamente le esigenze di questi bambini. Pare, che la forma ottima é sempre il collocamento del bambino nella famiglia. Ogni sana famiglia realizza due fondamentali compiti: é l'ambiente migliore dello sviluppo dei bambini e assicura a loro tutte le esigenze fondamentali. In questo contesto sembra, che la famiglia sostitutiva, anzitutto la famiglia di adozione, diventa un modo migliore di calmare gli effetti dell'orfanezza.

[40] J. M a c i a s z k o w a, dz. cyt., s. 124.

SEMINARE
1994, 10

ks. ROMAN MURAWSKI SDB

GENEZA I ZAŁOŻENIA *KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO*

1. GENEZA

Dzieło nad katechizmem podjęto w 1985 r. Nadzwyczajny Synod Biskupów, obradujący w Rzymie z okazji dwudziestej rocznicy zamknięcia Soboru, wyraził następujące życzenie: „Jest naszym prawie jednomyślnym życzeniem, by został opracowany katechizm lub kompendium całej doktryny katolickiej w dziedzinie wiary i moralności, który stałby się punktem odniesienia dla katechizmów lub kompendiów przygotowywanych w różnych krajach. Wykład nauki powinien być jednocześnie biblijny i liturgiczny, przedstawiający zdrową doktrynę i dostosowany do życia dzisiejszych chrześcijan" [1].

Jan Paweł II postanowił spełnić to życzenie. W 1986 r. powołał specjalną Komisję złożoną z 12 kardynałów i biskupów, z kard. J. Ratzingerem na czele, która miała za zadanie przygotować projekt katechizmu i następnie czuwać nad procesem jego powstania. Prace Komisji wspierał Komitet Redakcyjny, złożony z siedmiu biskupów diecezjalnych, specjalistów w dziedzinie teologii i katechezy. Prace trwały sześć lat. W ciągu tego okresu powstało dziewięć redakcji tekstu. Komitet Redakcyjny nanosił nasyłane uwagi od licznych teologów, egzegetów i katechetów, a przede wszystkim od biskupów z całego świata. Projekt *Katechizmu* został następnie poddany rozległej konsultacji, obejmującej wszystkich biskupów, Konferencje Episkopatów, instytuty teologiczne i katechetyczne. Można stwierdzić, że *Katechizm* jest owocem współpracy całego Episkopatu Katolickiego. Papież, nawiązując do tego faktu, powiedział w konstytucji apostolskiej *Fidei depostitum*, promulgującej *Katechizm*, że „współbrzmienie tak wielu głosów pozwoliło nam naprawdę usłyszeć to, co można nazwać »symfonią wiary«" [2].

Na podstawie nadesłanych uwag i sugestii powstał ostateczny projekt tekstu, który 14 lutego 1992 r. został przedstawiony Ojcu Świętemu. Uwagi poczynione przez Papieża pozwoliły przygotować ostateczną redakcję tekstu, która została ukończona w kwietniu 1992 r.

---

[1] Powołuje się na nie Jan Paweł II w Konstytucji apostolskiej *Fidei depositum* (dalej FD), ogłoszonej z okazji publikacji *Katechizmu Kościoła katolickiego*. Tekst polski „L'Osservatore Romano", (wyd. polskie), 14, 1993, nr 2, s. 5.

[2] FD, 2.

25 czerwca 1992 r. *Katechizm* został zatwierdzony przez Jana Pawła II. Dzień później, tj. 26 czerwca 1992 r., kard. J. Ratzinger przedstawił na konferencji prasowej cel i znaczenie nowego *Katechizmu* oraz omówił niektóre jego aspekty. Treść *Katechizmu* pozostała jeszcze tajemnicą przez kilka miesięcy, podczas których dokonano jego przekładu na kilka języków. 16 listopada 1992 r. opublikowano go w języku francuskim, w którym został pierwotnie zredagowany i który służy jako podstawa do przekładu na inne języki. Urzędowy tekst łaciński ma ukazać się w późniejszym czasie. Nieco wcześniej, 11 października 1992 r., Ojciec Święty podpisał konstytucję apostolską *Fidei depositum* promulgującą *Katechizm*. 7 grudnia 1992 r. w sali królewskiej pałacu apostolskiego nastąpiło oficjalne przekazanie *Katechizmu* Kościołowi. Papież wręczył egzemplarze *Katechizmu* pięciu biskupom reprezentującym pięć kontynentów, a także przedstawicielom wiernych świeckich – dorosłych, młodzieży i dzieci.

Powiedziałem na początku, że dzieło podjęto w 1985 r. W owym roku podjęta została decyzja wydania katechizmu dla całego Kościoła. Sama myśl przygotowania takiego katechizmu nie była jednak nowa. Pojawiała się ona wielokrotnie w ostatnich dziesięcioleciach. Można zatem mówić o stopniowym dojrzewaniu tej idei. Był to dość długi proces, zanim doszło do wyraźnego i powszechnego uświadomienia sobie potrzeby i konieczności przygotowania takiego kompendium doktryny wiary dla całego Kościoła.

2. TROCHĘ HISTORII

W starożytności chrześcijańskiej na oznaczenie nauczania chrześcijańskiego posługiwano się słowem „katecheza" (od gr. katechein). Poczynając od V wieku termin „katecheza" zaczyna stopniowo zanikać, ustępując miejsca takim pojęciom i określeniom, jak: wykład wiary, nauczanie, nauka chrześcijańska. Wydaje się, że termin „katechizm" użyty został po raz pierwszy w epoce karolińskiej, o czym świadczą obrzędowe teksty mówiące o nauczaniu katechizmu. W XIV w. spotykamy się ze słowem „katechizm" na oznaczenie książki. Od XVI w. zaczęto tym terminem posługiwać się prawie wyłącznie na oznaczenie książki, zawierającej syntetyczny i całościowy wykład nauki chrześcijańskiej. Do spopularyzowania takiego ujęcia terminu „katechizm" przyczynił się znacznie M. Luter, który opatrzył nim swoje katechizmy wydane w 1529 r.

Luter również wycisnął na rozwoju katechizmów swoiste piętno. Katechizm stanowi według niego normę wiary i wyznacza jednocześnie treść religijnego nauczania. Podkreślał bardzo mocno znaczenie formuł katechizmowych. Katecheta miał za zadanie przerabiać katechizm pytanie po pytaniu, ograniczając do minimum własne inicjatywy. Katechizowani mieli obowiązek wyuczyć się formuł na pamięć, pojąć je i zastosować w życiu [3].

[3] Zob. *Wstęp do Małego Katechizmu*, [w:] *Mały i Duży Katechizm Doktora Marcina Lutra*, Warszawa 1973, s. 21–24.

Wiek XVI jest bardzo bogaty w twórczość katechetyczną. Powstają bardzo znane i rozpowszechnione w całym Kościele katolickim katechizmy: św. Piotra Kanizego: duży, średni, mały (1555–1559), św. Roberta Ballarmina: mniejszy i większy (1597–1598) i *Katechizm Rzymski* – opracowany na polecenie Soboru Trydenckiego, przeznaczony dla proboszczów i kaznodziejów (1566). Stosowane były w nauczaniu katechetycznym do drugiej połowy XIX w., kiedy zostały wyparte przez neoscholastyczny model katechizmu, opracowany przez J. Deharba (1847). Szczególny wpływ na późniejszej, potrydenckiej twórczości katechetycznej wywarły katechizmy Bellarminowskie. Zapoczątkowały one typ katechizmu apologetyczno-dogmatycznego. W katechizmach zaczęto widzieć teologiczną normę nauczania katechetycznego.

W epoce Oświecenia (pod koniec XVIII w.) pojawiło się nowe rozumienie katechizmu. Do nauczania katechetycznego wprowadzono tzw. historię biblijną. Nauka religii (w szkole) obejmowała dwa odrębne, luźno z sobą powiązane przedmioty: naukę katechizmu i historię biblijną. Katechizm oznaczał podręcznik zawierający systematyczny wykład nauki religii, pozbawiony elementu biblijnego.

Co wpłynęło na tak obfitą twórczość katechetyczną zapoczątkowaną w drugiej połowie XVI w., a która szczególnie zaowocowała w XVII w.? Można by wskazać na wiele czynników. Oto najważniejsze z nich[4].

1. Wprowadzenie w całym Kościele katechizacji dzieci i młodzieży. Początkowo były to inicjatywy oddolne. W wielu diecezjach włoskich, zwłaszcza w Lombardii (Mediolan), zaczęto organizować przy kościołach niedzielną i świąteczną katechezę pod nazwą Szkół Nauki Chrześcijańskiej, które intensywnie rozwinęły się za czasów św. Karola Boromeusza. Sobór Trydencki rozciągnął tę udaną praktykę na cały Kościół, nakazując wprowadzenie tej formy katechezy we wszystkich parafiach. Zaistniała więc potrzeba opracowania podręczników (katechizmów) dla osób objętych tą formą nauczania.

2. Ignorancja religijna chrześcijańskiego ludu. Dostrzeżona została nie tylko przez stronę katolicką, lecz także przez protestantów. Nawiązują do niej wstępy czy wprowadzenia do prawie wszystkich ówczesnych katechizmów.

3. Obrona wiary i związane z nią polemiki, dyskusje i kontrwersje. Przede wszystkim była to obrona *ad extra* – skierowana na zewnątrz. Dotyczyła obrony katolickiej nauki wiary przed protestantyzmem. Katechizmy stanowiły najlepszy oręż w obronie integralności chrześcijańskiej nauki. Wiadomo, że taką skuteczną bronią w walce z protestantyzmem okazały się w Niemczech katechizmy św. Piotra Kanizego. Ale poprzez katechizmy Kościół bronił swej wiary także *ad intra*, tj. wewnątrz samego Kościoła, głównie przed błędami i wypaczeniami doktrynalnymi.

4. Ważnym elementem przyczyniającym się do mnożenia wersji katechizmów było dokonane przez Sobór Trydencki poszerzenie i zwiększenie uprawnień

[4] Zob. G. B i a n c a r d i, *Conoscere il Catechismo della Chiesa Cattolica*, „*Catechesi*", 62, 1993, nr 1, s. 11–12.

biskupów diecezjalnych. Odtąd każdy biskup, świadomy swej powinności nauczania (*munus docendi*), wprowadzał do swej diecezji własne katechizmy lub też poddawał przeróbkom katechizmy swego poprzednika. Wielki wpływ na ekspansję twórczości katechetycznej miało też wynalezienie druku i jego późniejszy rozwój. Namnożyło się – zwłaszcza w XVII w. – tyle katechizmów, że dochodziło nawet do „wojny katechizmów".

Pod koniec XVIII w. zaznacza się dość wyraźna tendencja do unifikacji, ujednolicenia katechizmów, tj. stworzenia jednego katechizmu dla całego kraju. Takie ujednolicone katechizmy powstały między innymi w Austrii za rządów Marii Teresy (1777 – *Einheitskatechismus*), we Francji za czasów Napoleona (1806 – *Catéchisme imperial*). W Polsce, o ile mi wiadomo, taki jednolity katechizm nigdy nie powstał. Przeszkodziły temu zapewne rozbiory. Na podstawie moich osobistych poszukiwań mogę stwierdzić, że w XIX w. opublikowanych zostało ponad dwieście różnych katechizmów. Niektóre z nich miały po kilka i więcej wydań. A i dzisiaj mamy do czynienia w naszym kraju z rozdrobnioną i zróżnicowaną twórczością katechetyczną, czego dowodem jest istnienie wielu wersji katechetycznych programów.

Na Soborze Watykańskim I pojawiły się po raz pierwszy sugestie stworzenia ujednoliconego katechizmu dla całego Kościoła. Ta tendencja odżywała wielokrotnie w latach późniejszych. Zastanawiano się nad tą kwestią podczas trwania Soboru Watykańskiego II i na Synodzie Biskupów w 1977 r., który był poświęcony sprawom katechezy. Sprawa dojrzała dopiero na nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w 1985 r.

3. CZYM JEST NOWY KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie, trzeba najpierw bliżej określić, czym w ogóle jest katechizm.

Najogólniej można powiedzieć, że katechizm jest zbiorem (kompendium) lub syntezą istotnych i podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, ujętych w sposób jasny i ścisły, ułatwiający ich zrozumienie, wyuczenie się i żywe przyjęcie. Dyrektorium Katechetyczne podaje, że jego „zadaniem jest podać skrótowo i praktycznie treść objawienia i chrześcijańskiej tradycji oraz główne elementy, które mają służyć działalności katechetycznej, to jest wychowaniu osobowemu wiary" [5].

Katechizm trzeba z całą pewnością odróżnić od innych tekstów dydaktycznych czy podręczników katechetycznych.

[5] Ogólna Instrukcja Katechetyczna (*Directorium Catechisticum Generale*), nr 119. Ogłoszona w 1971 r. przez Kongregację do Spraw Duchowieństwa. Tekst polski w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, t. 1, Warszawa 1985 (dalej DCG).

Katechizmy są tekstami Kościoła o charakterze oficjalnym: ułożone przez Pasterzy (biskupów) lub uzyskały poparcie i zatwierdzenie władzy kościelnej.

Najpełniej określa i wyjaśnia katechizm – z uwzględnieniem jego funkcji – Konstytucja apostolska *Fidei depositum:* „Katechizm winien wiernie i organicznie przedstawiać nauczanie Pisma Świętego, żywej Tradycji w Kościele i autentyczne Magisterium, podobnie jak dziedzictwo duchowe Ojców, świętych Kościoła, by pozwalał poznać lepiej tajemnicę chrześcijańską i ożywiać wiarę Ludu Bożego. Winien mieć na uwadze wyjaśnienie doktryny, którą Duch Święty w ciągu wieków powierzył Kościołowi. Potrzeba także, by pomagał oświetlać światłem wiary nowe sytuacje i problemy, które w przeszłości jeszcze nie były stawiane" [6].

Istnieje duża różnorodność ksiąg, które nazywa się katechizmami [7]. Można je w zasadzie podzielić na dwie grupy: katechizmy wielkie (lub większe) i katechizmy małe. Pierwsze są przeznaczone dla nauczających, tj. dla biskupów, kapłanów, katechetów. Drugie – dla katechizowanych i bywają dostosowane do ich wieku: dla dzieci, młodzieży i dorosłych.

Katechizm Kościoła katolickiego jest katechizmem wielkim we właściwym tego słowa znaczeniu. Zawiera organiczny i syntetyczny wykład istotnych i podstawowych treści doktryny katolickiej, dotyczących tak wiary, jak i moralności ujętych w formie najpełniejszej, najjaśniejszej i syntetycznej [8]. *Katechizm* ma powagę magisterium zwyczajnego. Na takie jego znaczenie wskazał kard. J. Ratzinger: „Jako tekst magisterium zaproponowany przez synod biskupów, powstały w wyniku decyzji Ojca Świętego, zatwierdzony przez niego i opublikowany jako zwyczajne magisterium, pozwala na podjęcie powolnej i mozolnej drogi inkulturacji wiary i katechezy, mając stopień powagi, autentyczności i prawdziwości właściwych dla zwyczajnego magisterium papieskiego" [9].

Trzeba sobie także zdawać sprawę z nieuniknionych ograniczeń tego nowego *Katechizmu.* Dossier informacyjne Komisji Wydawniczej Katechizmu Kościoła katolickiego wylicza następujące [10]:

- *Katechizm* jest zaadresowany do całego Kościoła, obecnego w różnych miejscach i rozwijającego swą duszpasterską działalność w różnych kulturach. Z konieczności więc nie może objąć i uwzględnić wszystkich szczególnych i specyficznych aspektów Kościołów lokalnych.
- Z tej racji nie może wyrażać szczególnych cech różnych kultur ani różnych typów antropologicznych, które występują w całym świecie, podobnie jak typowych cech poszczególnego wieku osób.

---

[6] FD, 3

[7] Zob. J. Ratzinger, Ch. Schönborn, *Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche*, München, Zürich, Wien 1993, s. 14 n.

[8] Zob. *Prolog do Katechizmu Kościoła katolickiego*, 11.

[9] J. Ratzinger, *Catechismo e inculturazione*, Il Regno 1992, nr 19, s. 588.

[10] Zob. *Commissione Editoriale del Catechismo della Chiesa Cattolica*, Dossier informativo, Città del Vaticano, 25 VI 1992.

- Dlatego *Katechizm* wymaga z konieczności pośrednictwa katechizmów krajowych, do których należy zwrócenie uwagi na różne konteksty społeczne i kulturowe, czy też na szczególne cechy różnych kategorii odbiorców.
- *Katechizm* należy do rodzaju literackiego katechizmu wielkiego. Z konieczności więc zwraca uwagę na aspekt treściowy katechezy, wymaga od katechizmów lokalnych uwzględnienia ważnych aspektów w katechezie: osoby katechety, metod katechetycznych, osób katechizowanych. Z tej racji celowo unika wchodzenia w ogromne pole wskazań pedagogicznych i zastosowań metodologicznych.
- *Katechizm* jest dziełem „kolegialnym". Tworzyło go liczne grono osób. Ta cecha może jednak wpłynąć negatywnie na jednolitość treściową tekstu.

Ten sam dokument zwraca też uwagę na ograniczenia strukturalne *Katechizmu.* Wynikają one z tego, że katecheza jest jedną z form posługi słowa (misji profetycznej) w Kościele, która jest wewnętrznie powiązana z posługą kapłańską i królewską Kościoła. W ramach posługi profetycznej katecheza jest wprawdzie formą uprzywilejowaną, ale nie jedyną. Oprócz niej istnieją: ewangelizacja (pierwsze nauczanie), homilia, studium teologii. Katechizm jest jednym z narzędzi katechezy, jakkolwiek uprzywilejowanym, ale nie jedynym. Do innych narzędzi i środków katechezy należą np. środki audiowizualne i wszelkiego rodzaju pomoce katechetyczne. Również sama katecheza jest działalnością kościelną bardzo złożoną i zróżnicowaną. Obejmuje różne i uzupełniające się elementy: katechezę, odbiorców, metody i środki, konteksty społeczne, kulturowe, kościelne itp. W takim to szerokim tle i kontekście trzeba rozpatrywać funkcję *Katechizmu Kościoła katolickiego.* Nie można jej odrywać od całokształtu misji Kościoła.

4. CHARAKTERYSTYKA KATECHIZMU

U podstaw każdego katechizmu czy podręcznika katechetycznego leży określona koncepcja katechezy. Nie zawsze jest ona jasno uświadamiana, ale ona istnieje. Owa koncepcja opiera się z kolei na pewnych określonych założeniach. Powstaje pytanie: jaką koncepcję katechezy reprezentuje nowy *Katechizm?* Na jakich założeniach się opiera, jakie idee go inspirują? Wydaje mi się, że *Katechizm Kościoła katolickiego* inspirują następujące założenia:

4.1. Teologia Soboru Watykańskiego II

Katechizm Kościoła katolickiego reprezentuje nowy, związany z Soborem Watykańskim II, styl nauczania i teologii. Nauka Soboru Watykańskiego II stanowi jego źródło. Po pierwsze, *Katechizm* obficie czerpie z dokumentów soborowych, o czym świadczą częste odniesienia do nich w treści. Po drugie, istnieje także

bardzo ścisły związek genetyczny. Jak zaznacza konstytucja apostolska *Fidei depositum*, stanowi on „bardzo ważny wkład w owo dzieło odnowy całego życia kościelnego, który życzył sobie i zapoczątkował Sobór Watykański II" [11]. Cytowana konstytucja odnosi historię powstania *Katechizmu*, jego źródło i cel, do „konkretnego i wiernego zastosowania" Vaticanum II. Propozycja jego przygotowania, jak już wspomniałem, została podjęta przez nadzwyczajny Synod Biskupów w 1985 r., zwołany w dwudziestą rocznicę zakończenia Soboru. Został też podpisany, co jest znamienne, w trzydziestą rocznicę otwarcia Soboru. Po odnowie w duchu soborowym liturgii i kodyfikacji prawa kanonicznego, *Katechizm Kościoła katolickiego* stanowi trzeci filar odnowy soborowej.

4.2. Chrystocentryzm

Katechizm Kościoła katolickiego cechuje głęboki chrystocentryzm. W sposób syntetyczny wyraża go konstytucja *Fidei depositum*: „Przy lekturze *Katechizmu Kościoła katolickiego* można dostrzec przedziwną jedność tajemnicy Boga. Jego planu zbawienia, podobnie jak centralne miejsce Jezusa Chrystusa, Jednorodzonego Syna Bożego, posłanego przez Ojca, który stał się człowiekiem w łonie Najświętszej Maryi Panny przez Ducha Świętego, aby być naszym Zbawicielem. Umarły i zmartwychwstały jest zawsze obecny w swoim Kościele, zwłaszcza w sakramentach, jest źródłem wiary, wzorem chrześcijańskiego postępowania i Nauczycielem naszej modlitwy" [12]. Mamy tu podany jakby klucz do chrystocentrycznej lektury czterech części *Katechizmu*.

4.3. Biblijność

Przy lekturze *Katechizmu* uderza jego biblijność. Troska, by Pismo Święte było podstawą całego katechizmowego wykładu, widoczna jest w każdej kwestii poruszanej przez *Katechizm*. Ksiądz A. Zuberbier określa ten sposób przedstawiania prawd wiary „narracją". Jest to teologia narracyjna, teologia opowiadania biblijnego [13], postulowana już przez św. Augustyna w jego traktacie *De catechizandis rudibus*.

4.4. Wierność tradycji

Obok Pisma Świętego *Katechizm* opiera się na pouczeniach i świadectwach Ojców Kościoła, późniejszych teologów (szczególnie św. Tomasza), a także na pismach świętych i błogosławionych – aż po nasze czasy. W przemówieniu

[11] FD, 1.
[12] FD, 3.
[13] Zob. A. Zuberbier, *Katechizm Kościoła posoborowego*, „Więź", 36, 1993, nr 7, s. 9.

wygłoszonym 7 grudnia 1992 r. Papież tak wypowiedział się na ten temat: „Nowe kompendium katolickiej wiary i moralności jest więc darem niezwykle wartościowym, który gromadzi i łączy w harmonijną syntezę dziedzictwo kształtowane przez przeszłość Kościoła i jego Tradycję: przez jego historię słuchania i głoszenia słowa i urzeczywistniania go w liturgii i świadectwie; przez jego sobory, doktorów i świętych" [14].

4.5. Zasada wierności Bogu i człowiekowi

Katechizm stara się mówić w sposób możliwie bliski umysłowości dzisiejszego człowieka i jednocześnie językiem dzisiejszego Kościoła, co wcale nie oznacza, że posługuje się językiem łatwym. Uwzględnia też problemy współczesne. Pozwolę sobie kolejny już raz zacytować słowa Papieża z konstytucji apostolskiej *Fidei depositum*. Ojciec Święty zauważa, że każdy katechizm winien nie tylko w sposób wierny i uporządkowany przedstawiać naukę Pisma Świętego, żywą Tradycję Kościoła, lecz także rozjaśniać światłem wiary nowe sytuacje i problemy, które w przeszłości nie istniały. Stwierdza, odnosząc się do nowego *Katechizmu:* „Nowy *Katechizm* zawiera zatem rzeczy nowe i stare, ponieważ wiara pozostaje zawsze ta sama, a zarazem jest źródłem wciąż nowego światła. Aby spełnić ten podwójny wymóg, *Katechizm Kościoła katolickiego* z jednej strony przejmuje »dawny« układ, zastosowany już w *Katechizmie św. Piusa V* [...]. Zarazem jednak treść jest ujęta w »nowy« sposób, aby odpowiadać na problemy stawiane przez naszą epokę" [15].

Nietrudno dostrzec, że *Katechizm* stara się uwzględniać zasadę „wierności Bogu i człowiekowi", choć wyraźnie o tym nie mówi. Zasada ta została jasno wyrażona w Dyrektorium Katechetycznym [16] i przyjęła się powszechnie w katechetycznym nauczaniu po Soborze Watykańskim II.

4.6. Zasada korelacji

Inną zasadą, będącą niejako konsekwencją wspomnianej wyżej, która inspiruje układ treści *Katechizmu*, jest zasada korelacji, też powszechnie stosowana we współczesnej katechezie. Podkreśla ona współzależność, jaka istnieje między chrześcijańskim orędziem i ludzkim życiem. Po prostu – ludzka życiowa sytuacja i chrześciajańskie orędzie wiary znajdują się do siebie w stosunku współzależności, czyli korelacji. I dlatego, aby chrześcijański przekaz wiary mógł być zrozumiany i przyjęty, musi w każdym czasie i w każdej ludzkiej sytuacji na nowo być

[14] Jan Paweł II, *Nowy Katechizm darem dla wszystkich*, 5. *Przemówienie wygłoszone 7 grudnia 1992*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie), 14, 1993, nr 2.

[15] FD, 3.

[16] DCG, 34.

przekładany i wyjaśniany [17]. Do tej zasady korelacji nawiązał dość wyraźnie, jakkolwiek nie nazwał jej po imieniu, kard. J. Ratzinger w swym wystąpieniu na konferencji prasowej 9 grudnia 1992 r. „*Katechizm* – powiedział – mówi o człowieku, ale u jego podstaw leży przekonanie, że pytania o człowieka nie można odrywać od pytania o Boga. Nie sposób mówić poprawnie o człowieku, jeśli nie mówi się jednocześnie o Bogu; o Bogu jednak nie możemy mówić poprawnie, jeśli On sam nie powie, kim jest. [...] Pytania o człowieka i pytanie o Boga są w *Katechizmie* nierozerwalnie ze sobą splecione" [18].

5. ADRESACI KATECHIZMU

Do kogo *Katechizm* jest zaadresowany? Dla kogo jest przeznaczony? Pozwolę sobie przytoczyć najpierw niektóre oficjalne wypowiedzi. Pierwsza zaczerpnięta jest z konstytucji apostolskiej *Fidei depositum*. Papież pisze: „Proszę zatem pasterzy Kościoła oraz wiernych, aby przyjęli ten *Katechizm* w duchu wzajemnej komunii i gorliwie go wykorzystywali [...]. *Katechizm* zostaje im przekazany, aby służył jako pewny i autentyczny punkt odniesienia w nauczaniu doktryny katolickiej, a w sposób szczególny jako tekst wzorcowy dla katechizmów opracowywanych w Kościołach lokalnych. Zostaje także ofiarowany wszystkim wiernym, którzy pragną głębiej poznać niewyczerpane bogactwa zbawienia. Ma też wspierać dążenia ekumeniczne [...], przedstawiając ściśle treść doktryny katolickiej i ukazując jej harmonijną spójność. Wreszcie, *Katechizm Kościoła katolickiego* zostaje ofiarowany każdemu człowiekowi [...], pragnącemu poznać wiarę Kościoła katolickiego" [19].

Druga wypowiedź pochodzi ze wstępu (prologu) do *Katechizmu*. Czytamy w nim: „Ten *Katechizm* jest przeznaczony głównie dla odpowiedzialnych za katechezę: na pierwszym miejscu dla biskupów jako nauczycieli wiary i pasterzy Kościoła. Służyć ma im jako narzędzie w wypełnianiu ich posługi nauczycielskiej. Poprzez biskupów jest adresowany do redaktorów katechizmów, do kapłanów i katechetów. Stanowić będzie także pożyteczną lekturę dla wszystkich wiernych" [20].

Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym 7 grudnia 1992 r. jeszcze raz nawiązał do tej kwestii. „Dar dla wszystkich – oto czym pragnie być nowy *Katechizm!* Wobec tego tekstu nikt nie powinien czuć się wyobcowany, wyłączony, daleki. Jest on skierowany do wszystkich [...]". Jednakże „jego

[17] Zob. R. M u r a w s k i, *Katecheza korelacji*, „Communio", 3, 1983, nr 1, s. 103.

[18] J. R a t z i n g e r, *Książka, która czerpie z doświadczenia Kościoła wszystkich wieków. Przemówienie w czasie konferencji prasowej 9 grudnia 1992*, „L'Osservatore Romano", (wyd. polskie), 14, 1992, nr 2, s. 13.

[19] FD, 4.

[20] *Prolog* 12.

skuteczne wykorzystanie w praktyce wymaga i będzie zawsze wymagać przede wszystkim zaangażowania biskupów, nauczycieli wiary w Kościele" [21].

Nie ma potrzeby komentować i wyjaśniać tych wypowiedzi. Wskazują one dość wyraźnie, do kogo *Katechizm* jest adresowany. Można wyrazić krótko: przez biskupów do wszystkich wiernych.

Powstaje jeszcze jedno pytanie: jaka jest i jaka ma być relacja tego *Katechizmu* do katechizmów lokalnych? Papież odpowiada, że „Nowy Katechizm nie ma zastąpić katechizmów lokalnych, zatwierdzonych przez kompetentne władze kościelne [...]. Powinien raczej stać się zachętą i pomocą do opracowania nowych katechizmów lokalnych, przystosowanych do różnorakich środowisk i kultur" [22]. A w przemówieniu 7 grudnia 1992 r. powiedział: „powinien stanowić »punkt odniesienia« i stać się *magna charta* przepowiadania prorockiego, a zwłaszcza katechetycznego, czego przejawem winno być przede wszystkim opracowanie katechizmów lokalnych, krajowych i diecezjalnych, których pośrednictwo w przekazywaniu wiary należy uznać za niezbędne" [23].

Powyższe wypowiedzi wskazują na dwie bardzo ważne kwestie, które dotychczas nie zostały wyjaśnione. Oczekuje się, że Stolica Apostolska w najbliższym czasie ogłosi w tym względzie stosowne instrukcje.

Pierwsza kwestia dotyczy tzw. punktu odniesienia. Rozpatrywać go można w dwóch płaszczyznach. Przede wszystkim *Katechizm* ma służyć „jako pewny i autentyczny punkt odniesienia w nauczaniu doktryny katolickiej". Wyrażając tę sprawę w formie negatywnej, oznacza to, że nie można uczyć niczego, co by nie było zgodne z *Katechizmem*. Wynika z tego zadanie, aby wszyscy nauczający zapoznali się dobrze z treścią *Katechizmu* i jego duchem. *Katechizm* winien ponadto służyć jako punkt odniesienia dla katechizmów lokalnych. Z wypowiedzi Papieża wynika, że nadal zachowują swą ważność i aktualność katechizmy lokalne. Winny one jednak być zgodne z *Katechizmem* powszechnym. Dlatego Papież zachęca do opracowania nowych katechizmów lokalnych.

Druga kwestia odnosi się do problemu adaptacji nowego *Katechizmu*. Na czym ta adaptacja ma polegać? Trudno w tej chwili na to pytanie udzielić jasnej i wyczerpującej odpowiedzi. W prologu do *Katechizmu* czytamy, że nie zamierza on uwzględniać zagadnienia adaptacji zarówno treści, jak i metod katechetycznych, wymaganej przez różnorodność kultur, wieku, dojrzałości duchowej, sytuacji społecznej i kościelnej adresatów katechezy. Taka adaptacja to sprawa przygotowanych dla konkretnych odbiorców katechizmów lokalnych, opartych na katechizmie powszechnym. To także sprawa samych katechetów. *Katechizm*, jak widać, domaga się uwzględnienia zasady inkulturacji w przekazie nauki wiary i dlatego wymagana jest jego adaptacja. Tej zaś nie można odgórnie ustalać, lecz winny ją określać warunki i sytuacje życiowe katechizowanych.

[21] Jan Paweł II, dz. cyt., 9.
[22] FD, 4.
[23] Jan Paweł II, dz. cyt., 10.

Nie umiem odpowiedzieć, jak taka adaptacja winna wyglądać w naszym kraju. Mogę sobie jeszcze wyobrazić zaadaptowanie tego *Katechizmu* na użytek katechezy dorosłych, w sensie „przeróbki" na katechizm dorosłych, choć i bez tej przeróbki może służyć, zgodnie ze słowami Papieża, jako przewodnik i podręcznik dla tych, „którzy pragną głębiej poznać niewyczerpane bogactwa zbawienia" [24]. Trudno sobie jednak wyobrazić zaadaptowanie go dla dzieci pierwszokomunijnych. W ogóle bałbym się prób adaptacji *Katechizmu* w formie streszczeń. Byłaby to czysto „ilościowa" adaptacja. A to jeszcze stanowczo za mało [25]. Były już tego rodzaju próby podejmowane z *Katechizmem Rzymskim*. Wszystkie okazały się nieudane, nie przyjęły się. Znajdą się zapewne i tacy, którzy po prostu wezmą ten nowy *Katechizm* na katechezę do szkoły, zwłaszcza do szkoły średniej, i zaczną go przerabiać tzw. „metodą paznokciową" czyli, od – do. Ale to będą przypadki chyba raczej rzadkie i skrajne, świadczące o całkowitym niezrozumieniu funkcji i roli *Katechizmu Kościoła powszechnego*. Potrzebna będzie nie tyle adaptacja „ilościowa", ile „jakościowa", tzn. dostosowanie tego *Katechizmu* do potrzeb, umysłowości, kultury itp. katechizowanych. Na katechetyczny charakter *Katechizmu* – jak zauważył kard. J. Ratzinger w swym wystąpieniu na konferencji prasowej 9 grudnia 1992 r. [26] – wskazują krótkie streszczenia, zamieszczone przy końcu każdej jednostki tematycznej, tzw. *en bref*. Sam *Katechizm* wyjaśnia, że są to propozycje syntetycznych i łatwych do zapamiętania formuł na użytek katechezy lokalnej. Dla katechetów stanowić mogą pomoc, w sensie materiału do zapisania w zeszytach uczniów. Ale i tu istnieje uzasadniona obawa, a zarazem niebezpieczeństwo, że wspomniana wyżej adaptacja ograniczyć się może do zrobienia wyciągu z owych streszczeń.

Sommario

In questo articolo il suo autore prende in considerazione la problematica della genesi e dei principi del Catechismo della Chiesa cattolica. Esso é composto dei 5 punti: la genesi ed il panorama della dottrina cristiana, il contenuto del CCC, la caratteristica del CCC, l'adaptazione del CCC ed il problema dei catechisti, l'inculturazione nella trasmissione della dottrina e della fede.

[24] FD, 4.

[25] Zob. A. Zuberbier, art. cyt., s. 18.

[26] Zob. J. Ratzinger, *Książka, która czerpie...*, s. 14.

SEMINARE
1994, 10

ks. KAZIMIERZ MISIASZEK SDB

MYŚLI PRZEWODNIE *KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO*

WPROWADZENIE DO LEKTURY POSZCZEGÓLNYCH CZĘŚCI

Katechizm Kościoła katolickiego (KKK) jest dziełem niezmiernie obszernym tak w sensie treści, jak i formy. W swojej strukturze przypomina wcześniejsze, tzw. kompendia wiedzy teologicznej, które jakkolwiek mogą stać się pożyteczną lekturą, to jednak do celów dydaktycznych (dydaktyka katechetyczna) wymagają koniecznych przystosowań. Zakłada to zresztą konstytucja apostolska *Fidei depositum*, domagająca się od Episkopatów poszczególnych krajów tworzenia odpowiednich katechizmów z zasadami dydaktycznymi. Natomiast KKK służyć ma im jako punkt odniesienia, co do integralności wykładu dotyczącego treści wiary. Aby tego dokonać, należy najpierw poznać założenia, struktury i wskazania zawarte w interesującym nas dziele. Opracowanie niniejsze pragnie chociaż w części przybliżyć *Katechizm*, przez zwracanie uwagi na strukturę, główne założenia oraz ważną z punktu widzenia nauczania religijnego hierarchię prawd.

1. STRUKTURA KATECHIZMU

Katechizm Kościoła katolickiego dzieli się na cztery części: I. *Wyznanie wiary;* II. *Sprawowanie chrześcijańskiego misterium;* III. *Życie w Chrystusie;* IV. *Modlitwa chrześcijańska.* W podziale tym dostrzegamy widoczne analogie do wcześniejszych katechizmów, w tym najbardziej do *Katechizmu Rzymskiego*, w którym znajdujemy podział na: *Wierzę* (Credo), *Sakramenty, Przykazania* i modlitwę *Ojcze nasz.* I jeżeli racje historyczne w jakiś sposób warunkowały powstanie KKK, to jednak widoczne są także inne, natury teologicznej i katechetycznej. Zarówno w pierwszym, jak i drugim katechizmie uzasadnienie idzie po linii określonej pedagogiki wiary, zakładającej najpierw poznanie wiary, następnie jej sprawowanie, codzienne przeżywanie, które swoją moc i nadzieję na ostateczne wypełnienie Bożych obietnic zawartych w ekonomii zbawienia znajduje w modlitwie. W proponowanym schemacie zmierza się

do takiego typu syntezy: w co wierzy, co celebruje, jak żyje i modli się chrześcijanin i Kościół. Katechizm czerpie w tym względzie z myśli św. Tomasza z Akwinu, który w Symbolu wiary (Credo), Przykazaniach i modlitwie Pańskiej widział podstawy chrześcijańskiej katechezy, łącząc je następnie z cnotami teologalnymi: „Trzy rzeczy są konieczne, aby być zbawionym: znać to, w co trzeba wierzyć; znać to, co należy pragnąć i znać to, co trzeba czynić. Pierwsza podana jest w Symbolu, w którym następuje przekaz artykułów wiary; druga jest obecna w modlitwie Pańskiej, trzecia zaś w Prawie" [1].

Mówiąc jeszcze inaczej, w katechetycznym wykładzie wiary – jakakolwiek byłaby jego metoda i treść – pierwszeństwo należy do Boga i jego dzieł. To, co człowiek zrobi potem, będzie zawsze odpowiedzią na dzieło Boże. W katechizmach, *magnalia Dei* tworzą mocny element tekstu. Jest to znaczący akcent teocentryczny, zresztą nie tylko – jest w nim obecny charakter chrystocentryczny i soteriologiczny (n. 42), zgodnie ze wskazaniami *Directorium Catechisticum Generale*.

Synteza ta, zdaniem U. Gianetto [2], jest w pewnym sensie próbą obrony tradycyjnej linii (Credo, sakramenty, modlitwa i przykazania), wskazuje także na zgodność z wielkim historycznym planem zbawienia, które Bóg podjął ze względu na człowieka. Znalazła ona swoje odbicie w słynnym katechizmie niemieckim z 1955 r., a w gruncie rzeczy jest sugestią św. Augustyna (*De catechizandis rudibus*) o konieczności kompletnego wykładu katechetycznego. W radach dla Deogratiasa, pisał: „Wykład jest kompletny, gdy kogo nauczamy katechizmu od tego, co napisano: »Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię« i doprowadzając aż do obecnych czasów Kościoła" [3]. Również te same treści możemy spotkać w nowym *Katechizmie Holenderskim* z 1966 r. Rozpoczyna się on wykładem o poszukiwaniach Boga przez człowieka, któremu Bóg wychodzi naprzeciw, objawiając siebie w doświadczeniu Izraela i historii religijnej narodu hebrajskiego. Ta droga narodu wybranego w kierunku Boga biegnie przez cały Stary Testament i znajduje swoje uwieńczenie w Chrystusie, w Jego śmierci – zmartwychwstaniu – wniebowstąpieniu – zesłaniu Ducha Świętego, aby dalej realizować się w historii Kościoła i naszych czasach. Zdaniem natomiast katechezy jest pokazanie tej historii ludzkości i ludu Bożego w niej tak, aby wszyscy zrozumieli swoje wezwanie do uczestnictwa, razem ze wszystkimi i dla zbawienia wszystkich, w pokoju i życiu pełnym chwały Boga [4].

Pedagogiczne uzasadnienie, oczywiście zgodnie z zasadami pedagogiki wiary, wykazuje także przedstawienie przykazań, usytuowane po wykładzie na temat

---

[1] Zob. Wstęp do: Opusculum III: *In duo praeceptis caritatis et Decem legis Praeceptis Expositio;* cyt. za Ch. S c h ö n b o r n, Alcune note sui criteri della stesura del Catechismo, [w:] *Il Catechismo della Chiesa Cattolica. Dimensioni caratteristiche, contenuti*, Citta del Vaticano, brw. s. 26.

[2] U. G i a n e t t o, *Come usare il „Catechismo della Chiesa Cattolica"*, „Catechesi", 62, 1993, nr 2, s. 28.

[3] Św. A u g u s t y n, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 5.

[4] Zob. U. G i a n e t t o, dz. cyt., s. 28–29.

sakramentów. Główną rację należałoby wiązać z sakramentami chrztu i pojednania, których przeznaczeniem jest czynić grzesznego człowieka nowym stworzeniem, ofiarowując mu dary Ducha Świętego, a więc łaskę i cnoty. „Opcja jest jasna: przed ukazaniem chrześcijaninowi tego, co powinien czynić, należy mu przypomnieć najpierw kim jest (»Rozpoznaj, o chrześcijaninie, swoją godność« – św. Leon Wielki). I kiedy zna on już nadprzyrodzoną moc płynącą z jego przynależności do Chrystusa, poprzez Ducha Świętego, może już bardziej zaangażować się, z sercem przepełnionym ufnością, bez niewolniczego lęku, w realizację chrześcijańskiego życia, którą proponuje Dekalog. Bez doktryny o sakramentach, zawierającą także nauczanie na temat Kościoła i usprawiedliwienia, przykazania Dekalogu wydałyby się zbyt ciężkie, przewyższające ludzkie siły" [5].

2. JEDNOŚĆ I KOMPLETNOŚĆ WYKŁADU

Katechizm Kościoła katolickiego, podobnie jak wcześniejsze, ma za zadanie – zgodnie z Konstytucją apostolską *Fidei depostium* – „z wiernością i w sposób organiczny przekazać naukę Pisma Świętego, Tradycję żyjącego Kościoła i autentyczne aktualne Magisterium, jak również czyste duchowe dziedzictwo Ojców, świętych Kościoła, aby lepiej poznać misterium chrześcijańskie i ożywić wiarę ludu Bożego" (p. 3). Pragnie również „lepiej strzec i ukazywać cenny depozyt doktryny chrześcijańskiej" (p. 1), rozjaśniając światłem wiary nowe sytuacje i problemy, które wcześniej nie były podejmowane, odpowiadając tym samym na pytania naszej epoki (p. 3). Charakterystyczne, ostatnie stwierdzenie, że *Katechizm* ten chce prawdy chrześcijańskie przekazać w nowy sposób człowiekowi współczesnemu, wyróżnia go spośród innych. Jeżeli wcześniejsze *Katechizmy* były adresowane do człowieka „uniwersalnego", nie związanego jakby z daną epoką, ten wyraźnie zaznacza, że chce być *księgą* służącą w rozwoju wiary współczesnemu człowiekowi. Rzeczywiście, otwierając tę Księgę, znajdujemy w niej liczne odniesienia do różnorakich uwarunkowań jego egzystencji, które pragnie on interpretować w świetle Dobrej Nowiny Chrystusa. Na samym zaś początku napotykamy, w części mówiącej o wierze i jej wyznaniu, „traktakt" o religijnej naturze osoby ludzkiej, gdzie czytamy, że człowiek jest bytem zdolnym otworzyć się na Boga, w którym istnieje nieustanne pragnienie Tego, który go stworzył: „Pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka, ponieważ człowiek został stworzony przez Boga; i Bóg nie zaprzestaje przyciągać do siebie człowieka, i tylko w Bogu człowiek znajdzie prawdę i szczęście, których szuka bez udawania" (27). Podaje następnie drogi prowadzące do poznania Boga (świat, człowiek i jego rozum), ukazując przy tym Kościół jako Matkę pomagającą człowiekowi w jego poszukiwaniach i pragnieniach Stwórcy, aby zamknąć ten rozdział sugestią, jak

[5] Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 28.

mówić dzisiaj o Bogu. To zwrócenie się do człowieka, któremu *Katechizm* przypomina, że jest on z natury i powołania bytem religijnym, jest niewątpliwie cenną wartością tego dokumentu. A biorąc pod uwagę prawdę, że współczesny człowiek, zafascynowany odkryciami nauk szczegółowych i na swój sposób egocentrycznie zapatrzony w siebie samego, zapomniał jak gdyby o swoim transcendentnym pochodzeniu i przeznaczeniu, zwrócenie uwagi na tę prawdę jest wezwaniem, aby pamiętał on o integralnym patrzeniu na siebie. Sekularyzm, laicyzm i dechrystianizacja dokonały już bowiem wielu spustoszeń we współczesnej antropologii, odmawiając człowiekowi nie tyle może świadomości istnienia sfery „sacrum", ile traktując ją bezosobowo, panteistycznie wręcz, bez powiązań z osobowym Bogiem, centralną przecież prawdą chrześcijaństwa. „Sakralne" niemalże traktowanie postępu, autonomii jednostki ludzkiej, wolności, tolerancji itp., wprowadza w życie człowieka nie tylko pewien horyzontalizm ideowy, ale stwarza namiastki, atrapy prawdziwej religii, mające swoje skutki w sferze aksjologicznej, która wtedy kieruje się bardziej ku subiektywizmowi i relatywizmowi etycznemu, aniżeli ku prawdom uniwersalnym czerpiącym swe podstawy z prawa naturalnego i Bożego Objawienia.

Dopiero po tych uwagach następuje obszerna część o wyznaniu wiary, która wydaje się mieć podstawowe znaczenie dla zrozumienia wewnętrznej logiki całego *Katechizmu*. Jest ona jak gdyby fundamentem decydującym o całokształcie wznoszonej budowli. W tym wypadku chodzi o podkreślenie prawdy, że mamy do czynienia z księgą, która nie jest kolejnym podręcznikiem wychowania na obfitym rynku wydawnictw pedagogicznych, ale pomocą w rozwoju wiary. Nie stoi to w sprzeczności z postulatem antropologicznego wymiaru katechezy, ile raczej jest zwróceniem uwagi, że mówimy tu o człowieku, który swój los, egzystencję, przeznaczenie i powołanie związał z Bogiem.

Prezentowane zagadnienia wiary traktowane są tak w kategoriach personalnych („Ja wierzę"), jak i społecznych, eklezjalnych („My wierzymy"). Człowiekowi, zdolnemu otwierać się na Boga, Bóg sam ofiaruje szczególną drogę, aby mógł on do Niego dojść, a jest nim Objawienie. Dzięki niemu człowiek może odpowiedzieć z wiarą na dar Boga. *Katechizm*, jak wypowiedział się kardynał J. Ratzinger, potraktował dwa podstawowe pytania »w co wierzyć« i »kto ma wierzyć«, jako wewnętrznie powiązane, stanowiące jedność. Traktuje on akt wiary i jej treść w ich nierozłączności"[6]. Według dalszych spostrzeżeń Kardynała, „wiara jest zorientowaniem naszej egzystencji, która jest całością. Jest to decyzja o charakterze głęboko wewnętrznym, która ma swoje skutki we wszystkich okolicznościach naszego życia i realizuje się tylko wtedy, gdy jest podtrzymywana ze wszystkich naszych sił. Wiara nie jest procesem tylko intelektualnym, ani tylko wolitywnym, czy emocjonalnym, ale jest wszystkim razem. Jest to akt całego »ja«, całej osoby ludzkiej, w jej jedności, W tym sensie jest ona nazywana w Piśmie Świętym aktem »serca« (Rz 10, 9). Jest to akt w najwyższej mierze osobowy. A skoro jest taki,

[6] Zob. J. Ratzinger, *Che cosa crede la Chiesa?*, [w:] *Il Catechismo* ..., s. 8.

przewyższa, wychodzi poza »ja«, poza ograniczenia indywiduum. [...]. Jest to akt całego »ja« i w tym samym czasie jest otwarty na innych, jest aktem skierowanym, aby »być z«. Jeszcze wyraźniej: nie może się on zrealizować, jeżeli nie dotykamy naszego najbardziej głębokiego fundamentu – żyjącego Boga – który jest obecny w naszym życiu i go podtrzymuje" [7]. *Katechizm* wyraża to w ten sposób: „Wiara jest aktem personalnym: jest wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga, który się objawia. Nie jest ona jednak aktem izolowanym. Nikt nie może wierzyć tylko sam, tak jak nie może sam żyć. Nikt nie otrzymał wiary od siebie samego, tak jak nikt sobie sam nie dał życia. Wierzący otrzymał wiarę od drugich i drugim ma ją przekazywać. Nasza miłość do Jezusa i do drugich mobilizuje nas, aby mówić z drugimi o naszej wierze. W ten sposób każdy wierzący jest jak ogniwo w wielkim łańcuchu wierzących. Nie mogę wierzyć sam, jeżeli nie jestem wspomagany wiarą drugich, i moją wiarą mogę podtrzymywać drugich" (n. 166). Wiara, według Ratzingera, jest pewnym sposobem na to, aby zniknęło moje tylko „ja", a narodziło się prawdziwe „ja", które możliwe jest poprzez łączność (komunię) z Bogiem, możliwą dzięki naszej komunii z Chrystusem [8].

Wiara w swojej istocie jest spotkaniem z Bogiem żyjącym. Bóg, twierdzi dalej Ratzinger, jest prawdziwą i ostateczną treścią naszej wiary. W tym sensie przedmiot naszej wiary jest prosty: ja wierzę w Boga. Ale z kolei rzeczywistość najbardziej prosta jest zarazem najbardziej głęboka, i obejmuje wszystko. Możemy wierzyć w Boga, ponieważ to Bóg nas dotyka, ponieważ On jest w nas i także z zewnątrz przybliża się do nas. Możemy wierzyć w Boga, ponieważ istnieje Ten, którego On posłał i „tylko On, Jezus – mówi KKK – zna Boga i może Go nam objawić" (n. 151). Tym samym *Katechizm* wprowadza nas w rzeczywistość Chrystusa, otwierając nowe treści i wyznaczając zarazem perspektywę naszej wiary. Jest ona bowiem w swej istocie chrystocentryczna, co oznacza, że „wiara jest uczestnictwem w spojrzeniu Chrystusa. W wierze pozwala On na to, że możemy patrzeć razem z Nim na to, co On widział. W tej afirmacji boskość Jezusa Chrystusa jest tak samo obecna, jak Jego człowieczeństwo. [...]. Z powodu faktu, że jest On i Bogiem i człowiekiem jednocześnie, nie jest On nigdy osobą z przeszłości i nie jest tylko w wieczności, ale jest zawsze w centrum czasu, zawsze żywy, zawsze obecny" [9].

Cały wykład artykułu wiary o Jezusie nie nosi na sobie charakteru typowego dla wcześniej spotykanych rozważań spekulatywnych. Jest relacją biblijną, opartą przede wszystkim na Ewangelii św. Marka i Ewangelii św. Jana. Znajdziemy w niej teologię narracyjną, czy też teologię opowiadania biblijnego [10]. Przykładem niech będą dwa artykuły: „Jezus w języku hebrajskim znaczy: »Bóg zbawia«. W momencie Zwiastowania anioł Gabriel mówi, że Jego imieniem będzie Jezus,

[7] Tamże.

[8] Tamże, s. 9.

[9] Tamże.

[10] Zob. A. Zuberbier, *Katechizm Kościoła posoborowego*, „Więź", 36, 1993, nr 7, s. 9.

imię, które wyraża Jego tożsamość i jego misję. Ponieważ tylko Bóg może odpuszczać grzechy, jest On tym, który w Jezusie, swoim odwiecznym Synu, wcielonym w człowieka, »zbawi swój lud od jego grzechów« (Mt 1, 21). W ten sposób, w Jezusie, Bóg powtarza (rekapituluje) całą historię zbawienia na korzyść człowieka" (430). „Anioł zwiastował pasterzom narodzenie Jezusa jako Mesjasza obiecanego Izraelowi: »Dzisiaj narodził się w mieście Dawida Zbawiciel, którym jest Chrystus Pan« (Łk 2, 11). Od samego początku jest On tym, »którego Ojciec namaścił i posłał na świat« (J 10, 36), nazwany »świętym« (Łk 1, 35) w łonie dziewicy Maryi. Józef został powołany przez Boga, aby »przyjął« do siebie »Maryję« swoją »małżonkę«, brzemienną tym, »który narodził się w niej... z Ducha Świętego« (Mt 1, 20), aby Jezus »nazwany Chrystusem« narodził się z małżonki Józefa, który był z pokolenia Dawida" (437). Dla katechezy ma to szczególne znaczenie, biorąc pod uwagę fakt, że posługuje się ona opowiadaniem biblijnym, przede wszystkim w katechezie dzieci. Pozwoli to z pewnością katechetom obficie czerpać z przypadku KKK, aby ich wykład stał się również jasny i komunikatywny.

Wykład prawdy o Jezusie jest integralnie związany z Trójcą Świętą, która w ten sposób staje w centrum naszej wiary. *Katechizm* tak to ujmuje: „Nikt nie może wierzyć w Jezusa Chrystusa, jeżeli nie ma udziału w jego Duchu. To Duch Święty jest tym, który objawia ludziom kim jest Jezus [...]. Nikt nigdy nie poznał tajemnic Boga, jak tylko Duch Boży (1 Kor 2, 10–11). Tylko Bóg zna najpełniej Boga. My wierzymy w Ducha Świętego ponieważ jest Bogiem" (152). Chrystus jest tym, poprzez którego Bóg staje się dla nas bardziej konkretny, tym więcej, że wszedł On w historię człowieka, a następnie posłał nam od Ojca Ducha Świętego. W tajemnicy natomiast Wcielenia zawarte jest także misterium Kościoła, ponieważ Chrystus w rzeczywistości przyszedł po to, „aby zgromadzić w jedno rozproszenie dzieci Boże" (J 11, 52). W nas Kościół staje się szerszą wspólnotą, w której Bóg nas do siebie przyciąga (J 12, 32). W ten sposób Kościół jest obecny na samym początku w akcie naszej wiary. I ten sam Kościół, poprzez liturgię i sakramenty urzeczywistnia tajemnicę zbawienia w ten sposób, że wierzący jest jej aktywnym uczestnikiem. W ten sposób KKK wprowadza nas w zagadnienie sprawowania misterium chrześcijańskiego (cz. II), który znajduje swój pełny wyraz w liturgii. Jest ona rozumiana jako misterium paschalne Chrystusa, który jest obecny i działa w Kościele. A sakramenty, pisze A. Zuberbier, „nie służą jedynie zbawieniu poszczególnych ludzi, lecz są aktami życia całego Kościoła. Tworzą Kościół i jednocześnie wyrażają, realizują jego misję w świecie [...]. Na sakramenty patrzyło się (kiedyś) w bardziej »naturalistyczny« sposób: jako na obrzędowe czynności Kościoła, które działają własną mocą niczym zabiegi magiczne. To, że działa w nich czy przez nie sam żywy, uwielbiony Chrystus mocą swego Ducha, że nie chodzi tu jedynie o zapewnienie zbawienia poszczególnym wiernym, lecz że jest to działanie wspólne, dla wspólnego dobra, budujące wspólnotę Kościoła, że jest to w każdym sakramencie swoisty udział w misterium paschalnym, to znaczy w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa – to wszystko owoce rozwoju

wiary, rozwoju rozumienia Objawienia, jaki nastąpił w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, a któremu wyraz daje *Katechizm Kościoła katolickiego*" [11]. Rzeczywiście, nie znajdziemy w KKK dawnej definicji sakramentów, która określała je jako „widzialne znaki niewidzialnej łaski", sprawiając tym samym, że patrzyło się na nie jak gdyby od strony materialnej, jak na swoiście rozumianą rzecz, nierzadko właśnie magiczną. Przy tym rozumiało się je raczej statycznie. Tymczasem sakrament jest „rzeczywistością dynamiczną", jest wydarzeniem, rodzajem i miejscem spotkania (Boga i człowieka), które nosi na sobie znamiona osobowe, intymne wręcz, gdyby tylko przywołać jako przykład sakrament pokuty. Odwołajmy się do tekstu KKK, który wprost mówi, że „Tajemnice życia Chrystusa tworzą fundamenty tego, co teraz Chrystus udziela w sakramentach poprzez ministrów swojego Kościoła, ponieważ to, co było widzialne w naszym Zbawicielu przeszło na jego ministrów" (1115). A następny artykuł podaje, że sakramenty są „mocą wychodzącą z Ciała Chrystusa", „działaniem Ducha Świętego poprzez Kościół", „arcydziełem Boga" w Nowym i Wiecznym Przymierzu" (1116). Co do sakramentów Kościoła mówi się, że „tworzą Kościół, o ile ukazują i przekazują ludziom, szczególnie w Eucharystii, misterium komunii z Bogiem Miłości, Jedynym w Trzech Osobach" (1118). Dla katechezy ma to duże znaczenie, gdyż pozwala katechizowanym (szczególnie dzieciom) skuteczniej identyfikować się z osobą Jezusa Chrystusa obecnego w sakramentach, aniżeli z niezrozumiałym dla nich znakiem.

Warto przy tej okazji, zauważa A. Zuberbier, „zwrócić uwagę, że *Katechizm* nie dzieli już sakramentów, jak dawniej, na indywidualne i społeczne, ale na sakramenty wtajemniczenia (chrzest, bierzmowanie i Eucharystia), sakramenty uzdrowienia (pokuta i pojednanie oraz namaszczenie chorych) i sakramenty służby dla wspólnoty (to właśnie sakrament święceń i małżeństwa)" [12].

Liturgia jest więc, w tym kontekście, akcją (działaniem), które przynależy do Trójcy Świętej. Jest dziełem Ojca, który poprzez Syna i Jego Ducha, kontynuuje realizację swojego zbawczego projektu. Przez nią i w niej Bóg wypełnia swój plan, który od stworzenia aż do końca historii, przechodząc przez misterium paschalne Chrystusa, jest niewymownym i najbardziej owocnym błogosławieństwem Bożym, któremu odpowiada błogosławieństwo człowieka, który je uznaje i składa dziękczynienie, ofiarując Panu otrzymane dary [13].

Chrześcijanin, powołany przez Boga do życia prawdziwie synowskiego i do wiecznej szczęśliwości, odpowiada z pomocą łaski na to wezwanie. Podstawowym zaś sposobem odpowiedzi jest respektowanie w życiu fundamentalnego prawa Chrystusa: miłości do Boga i do człowieka zarazem. Miłość ta, aby pozostała w relacji do innych cnót czy postaw, musi respektować naturalny porządek ustawiony przez Boga, co wyraża Dekalog (III część). Nie znajdziemy w KKK

[11] Tamże, s. 13.

[12] Tamże.

[13] Por. E. E. K a r l i c, *La celebrazione del mistero cristiano*, [w:] *Il Catechismo...*, s. 118.

tylko tradycyjnego o nim wykładu, ale ukazany został poprzez odniesienia do ludzkiego życia z jego rozlicznymi problemami. Obok pozytywnych aspektów przeżywania ludzkiej wolności, miłości, sprawiedliwości, prawdy itp., KKK zwraca uwagę na liczne niebezpieczeństwa, zagrożenia, rodzaje przemocy itp.[14] Wydaje się, że *Katechizm* w ten sposób chciałby wprowadzić w życie człowieka ład i porządek, którego niedostatek dzisiaj jest tak silnie przez ludzi odczuwany. To właśnie czasy obecne, jak żadne inne przed nami, są zaznaczone różnymi niebezpieczeństwami i zagrożeniami, które nie dotyczą tylko określonej liczby osób, grup społecznych, narodów nawet, ale swoim zasięgiem obejmują całą ludzkość (np. zagrożenie nuklearne, wojny o zasięgu międzynarodowym, międzynarodowy terroryzm itp.).

Należy także zaznaczyć, sugeruje ks. T. Sikorski, „że ze stron *Katechizmu* przebija myśl, iż wymowę Dekalogu należy odczytywać w kontekście Wyjścia, czyli wielkiego wyzwolenia Izraelitów w samym sercu Starego Przymierza. I że w tym świetle przykazania owych »dziesięciu słów« wskazują na życie wyzwolone z niewoli grzechu. A ponieważ zostały wypowiedziane w teofanii, objawieniu się Boga [...], są znakiem Jego świętej woli i darem Przymierza, jakie Bóg zawarł ze swoim ludem. Dlatego – *Katechizm* podkreśla – Dekalog był zawsze przekazywany po uprzednim przypomnieniu Przymierza. I dopiero wewnątrz niego, a nie poza nim i nie w oderwaniu od niego, działanie moralne człowieka nabiera pełnego sensu"[15].

Moralna część KKK, nazwana *Życie w Chrystusie*, zdaniem moralistów, jest tytułem trafnym i zobowiązującym zarazem. Zawiera bowiem określenie, czym jest w istocie życie chrześcijańskie. Sięga w tym wypadku do soborowej Konstytucji *Gaudium et spes* (KDK 22), ukazując chrześcijańską antropologię, która na pierwszym miejscu stawia pełnię życia w Chrystusie. Niektórzy z autorów omawiających KKK, stwierdzili, że znaczący wkład *Katechizmu* w rozumienie moralności katolickiej polega na tym, że miłość chrześcijańska odnalazła w nim jak gdyby na nowo swoje właściwe miejsce, przechodząc, z często peryferyjnego jej traktowania, w centrum chrześcijańskiego życia[16].

Wspomniany ks. T. Sikorski jest przekonany, że najcenniejszym fragmentem *Katechizmu* jest ten, który traktuje o sumieniu. Uzasadnia, pisząc: „Zważywszy, że niezależnie od wszelkich prądów myślowych, pogląd człowieka na sumienie doznał szczególnie wielkiego uszczerbku, bo niepokojąco wykorzystywano je dla poparcia licznych przedsięwzięć jednostkowych i grupowych, głównie politycznych, obecny w *Katechizmie* zwrot ku sumieniu stanowi nieocenioną pomoc dla

[14] Zob. A. C h a p e l l e, *Il Catechismo e i dibattiti attuali: minacce ala vita, violenze e diritto*, [w:] *Il Catechismo...*, s. 136–142.

[15] T. S i k o r s k i, *Misternie i misteryjnie. Moralna część „Katechizmu"*, „Więź", 36, 1993, nr 7, s. 29.

[16] Zob. L o r e n z e t t i, *La carita dalla periferia al centro*, „Rivista di Teologia Morale", 1993, 98, s. 161–165.

człowieka [...]. Zwłaszcza, że artykuł rozwija się niejako pod dyktando soborowego spojrzenia na sumienie (KDK 16), które przed laty, wolno powiedzieć, wstrząsnęło teologią moralną. Czasem jednak odnosi się wrażenie, że teologom moralistom zabrakło śmiałości, by dać się wówczas ogarnąć zbawiennym przesłaniem Soboru. Tymczasem to, co Sobór wtedy powiedział (najtajnieszy ośrodek i sanktuarium), pozostaje wciąż zadaniem intelektualnym do urzeczywistnienia w studiach moralnych i dowodem wielkości humanizmu chrześcijańskiego. Tekst *Katechizmu* na ten temat jest jednocześnie wybornym przykładem zharmonizowania myśli religijnej z filozoficzną [...]. Nawet gdyby wywołał debatę, której zresztą nie zamierzano przekreślać, byłaby to kontrowersja ze stanowiskiem bardzo rzetelnym, ze wszech miar potrzebnym" [17].

Na koniec, KKK kieruje myśl i życie chrześcijanina ku temu, co także jest przedmiotem jego najgłębszych pragnień i nadziei – ku życiu z Bogiem, którego bogactwo jest przed nim zakryte, a stanie się jego udziałem w życiu wiecznym. Stąd obecność modlitwy, wyrażającej ową ludzką tęsknotę za Bogiem, aby z Nim zjednoczyć się ostatecznie i zupełnie (IV część). Nie jest ona potraktowana szablonowo, jest wykładem o modlitwie, ale jest przede wszystkim świadectwem Kościoła, który się modli. Ci, którzy pisali tę część, zauważa s. Małgorzata Borkowska, są ludźmi, którzy modlitwę znają z doświadczenia, a nie tylko z lektury Ojców Kościoła. Pozwala sobie przy tym na osobistą uwagę: „gdyby mi dano do wyboru kilkanaście różnych dzieł, których miałabym użyć jako podstawy czy punktu wyjścia do modlitwy myślnej, wybrałabym ten *Katechizm* przed bardzo wielu tomami rozmyślań i innych ściśle »pobożnościowych« książek. I w ten sposób okazuje się, że nawet katechizm można tak napisać, żeby jeszcze więcej działał przykład niż wykład" [18].

Część o modlitwie jest potraktowana niezwykle szeroko, czym różni się on od dotychczasowych, które były raczej komentarzem do modlitwy *Ojcze nasz*. Mamy więc najpierw próbę określenia modlitwy, w której znajdujemy cały klimat Biblii, a szczególnie Psalmów, co stwarza od razu intymny klimat rozmowy, dialogu, pragnień: „Wspaniałość (cudowność) modlitwy objawia się właśnie tam, u źródeł, do których idziemy, aby szukać naszej wody: tam Chrystus przychodzi, aby spotkać każdy ludzki byt: On szuka nas jako pierwszy i jest Tym, który prosi o wodę. Jezus jest spragniony; Jego pytanie wychodzi z głębokości Boga, który nas pragnie. Czy wiemy to, czy też nie, modlitwa jest spotkaniem Boga, który pragnie z naszym pragnieniem. Bóg jest spragniony nas i dlatego my jesteśmy spragnieni Jego" (2560). *Następnie Katechizm* mówi o objawieniu modlitwy przez Boga i powszechnym wezwaniu do niej. Inny z artykułów streszcza dzieje modlitwy w Kościele, a rozdział drugi poświęcony jest tradycji modlitwy, pokazując jej źródła i drogi, a następnie świadków i nauczycieli. Rozdział trzeci nosi tytuł *Życie*

[17] T. S i k o r s k i, dz. cyt., s. 25–26.

[18] Zob. M. B o r k o w s k a, *Trud bycia dzieckiem. Katechizm o modlitwie*, „Więź", 36, 1993, nr 7, s. 37.

modlitwy i przedstawia najpierw różne jej rodzaje (modlitwa ustna, medytacja, modlitwa myślna), w drugim zaś artykule pod wymownym tytułem *Bój modlitwy* omawia trudności w modlitwie i warunki konieczne do jej usprawnienia. Dopiero ostatnia sekcja poświęcona jest Modlitwie Pańskiej. „Autorom *Katechizmu* – stwierdza s. Borkowska – najwyraźniej chodziło o to, aby ukazać modlitwę chrześcijańską u jej źródła i w całej prostocie podstawowego i ponadczasowego ujęcia. Widać to nawet w języku, pozbawionym najnowszej terminologii teologiczno-psychologicznej. Decyzja ze wszech miar godna pochwały! Przecież wiek XX właśnie mija i cała jego mentalność zdezaktualizuje się (łącznie z tym, co uważał za swoje największe osiągnięcia) w ciągu życia jednego pokolenia; jego język zostanie przyłączony do swych przodków, zapomnianych żargonów minionych pokoleń – a przekaz biblijny pozostanie nadal aktualny i przy odrobinie wysiłku równie zrozumiały jak dotychczas"[19]. Biblijny charakter modlitwy został ubogacony przykładami świętych, zarówno Ojców Kościoła, jak i bardziej współczesnych (św. Jan Maria Vianney), którzy przeszli do dziejów Kościoła jako ludzie modlitwy. Dla katechezy jest to szansa, aby stała się nie tylko lekcją o modlitwie, ale miejscem modlitwy zgromadzonej, małej wspólnoty wierzących. Dotychczasowe bowiem doświadczenia wskazują raczej na teoretyczne traktowanie kwestii modlitwy na katechezie, a przecież jeżeli ma być w niej poważnie potraktowany wymiar wtajemniczenia, to jednym z jego wymiarów jest właśnie modlitwa.

Uważna analiza treści *Katechizmu* pozwala stwierdzić, że istnieją w nim organiczne, wewnętrzne związki, a przedstawienie rozlicznych, nękających współczesnych ludzi problemów sprawia, że staje się on lekturą skłaniającą do głębokich refleksji.

3. HIERARCHIA PRAWD

Pod wpływem lektury *Katechizmu*, czytelnik może odnieść wrażenie, że nagromadzenie tak licznych kwestii dotyczących wiary może zaciemniać jej horyzont, szczególnie poprzez liczne wskazania, sugestie, napomnienia, propozycje. Innymi słowy, rodzi się pytanie o tzw. hierarchię prawd, która dla katechezy pozostaje tematem naczelnym. Wydaje się, jakby jej w *Katechizmie* nie było. Jest to jednak tylko pewne złudzenie. Już cztery części na nią wskazują, organizując wykład katechetyczny wokół najważniejszych zagadnień. Traktując zaś bardziej szczegółowo propozycje KKK, można powiedzieć, że jest kilka tematów naczelnych. Temat zaś Ekonomii zbawczej przewija się przez wszystkie jego części. Ponadto *Katechizm* koncentruje się wokół tajemnicy Trójcy Świętej,

[19] Tamże, s. 36–37.

a szczególnie kładzie nacisk na misterium paschalne Chrystusa. Mówi on, czym jest Eucharystia w ekonomii zbawczej, opisuje obrzędy Eucharystii i wymienia skutki Komunii Świętej, które przecież można ujmować i wymieniać w różny sposób. Ks. Zuberbier zauważa, że *Katechizm* informuje o wierze katolickiej zbyt jednopłaszczyznowo, tzn. tak, jakby wszystko, o czym mówi, pochodziło z jednego czasu i nie miało swoich korzeni historycznych. Dopiero sięgnięcie do przypisów orientuje nas co do czasu, z którego pochodzą źródła podawanej przez *Katechizm* nauki. „Jest zrozumiałe, pisze, że ukazanie wiary chrześcijańskiej w jej rozwoju, a jednocześnie systematycznie, wymagałoby dzieła o podwójnej objętości, podczas gdy katechizm i tak wydaje się bardzo obszerny. Także sama natura *Katechizmu* domaga się wykładu raczej systematycznego niż historycznego. Chodzi ostatecznie o to, jak dzisiaj wyznaje się i ma się wyznawać wiarę. Mówi się o tym w prologu (nr 18 i 23). Niemniej jakieś zaznaczenie perspektywy historycznej miałoby nie tylko wartość informacyjną, ale jednocześnie pozwalałoby lepiej zrozumieć naturę samego wyrażenia wiary, określony nie tylko przez jej niezmienny przedmiot, ale i przez historyczne, nie mniej istotne uwarunkowania"[20]. Zgadzając się z autorem, można jedynie wyrażać nadzieję, że dokona tego katecheta, już w konkretnej realizacyjnej fazie katechezy. Katecheza bowiem ma nie tylko proponować doktrynę, ale cały, integralny fakt chrześcijański, którego doktryna jest następnie interpretacją. Katecheza, poprzez opowiadanie o tych faktach, zmierza do tego, aby doprowadzić do łączności z osobami tam działającymi, a w szczególności z osobą Chrystusa. Mówi o tym adhotracja apostolska *Catechesi tradendae:* „Przedmiotem istotnym i pierwszorzędnym katechezy jest – aby posłużyć się wyrażeniem przyjętym przez św. Pawła i współczesnych teologów – »Tajemnica Chrystusa«. Katechizować, to znaczy w pewien sposób doprowadzić [...] do odkrycia w osobie Jezusa Chrystusa całego odwiecznego planu Bożego, który w niej się wypełnił. Jest to dążenie do zrozumienia znaczenia czynów i słów Chrystusa, oraz znaków dokonanych przez Niego, ponieważ zawierają one w sobie, a zarazem ukazują Jego Tajemnicę. W tym znaczeniu ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości. Bo tylko On sam może prowadzić do miłości Ojca w Duchu Świętym i do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej"(CT 5). Tak samo zadaniem katechety będzie ukazywać, wyjaśniać i oświecać wszystkie etapy naszej drogi do Jezusa. I tu KKK może być pomocą, właśnie we wspomnianej wcześniej syntezie, która w jakiś sposób jest wskazaniem na to, co jest w przekazie katechetycznym najważniejsze: w co wierzę, jak sprawuję i celebruję zbawcze misteria, jak żyję i jaka jest moja modlitwa. I do tej właśnie drogi (syntezy) powinien katecheta odnosić się w przedstawianiu relacji człowieka do Boga.

[20] A. Zuberbier, dz. cyt., s. 16–17.

Sommario

L'obiettivo di questo articolo è presentare l'introduzione alle singole parti del „Catechismo della Chiesa Cattolica". Vuol essere una guida la quale dimostra la struttura del Catechismo, la natura delle verità e la loro gerarchia. La struttura del Catechismo recente, ricordando „Catechismo Romano", dimostra i fondamentali concetti di pedagogia della fede, che si esprime nella seguente sintesi: in che cosa crede, che cosa celebra, come vive e prega il contemporaneo cristiano e la Chiesa. La fondamentale premessa del „Catechismo" è la presentazione dell'unità e il complessivo concetto. Le singole parti di questo documento si uniscono con una logicità intera, formando cosi una struttura ben organizzata. Nella presentazione, da una parte, è stato messo in rilievo il carattere antropologico (il punto di partenza è l'uomo e la sua vita), dall'altra parte lo si colloca nella prospettiva biblico-teologica del carattere cristocentrico e trinitario. L' ilustrazione della fede indica il linguaggio della teologia narrativa, invece la parte morale intitolata „Vita in Christo", già in titolo mette in rilievo, in che cosa consiste la vita cristiana. La liturgia è dimostrata come la realtà dinamica e viva, attraverso quale si esprime la Chiesa e che adora Dio e Salvatore. La parte sulla preghiera è una particolare testimonianza della Chiesa che prega. La gerarchia delle verità, benchè non sia esplicitata chiaramente, sembra che si formi attorno delle verità trinitarie e cristologiche, particolarmente pasquali.

SEMINARE
1994, 10

ks. PAWEŁ BORTKIEWICZ TChr

AKSJOLOGICZNE KIERUNKI MYŚLENIA O PRZYSZŁOŚCI EUROPY

UWAGI WSTĘPNE

Europa to kontynent Ziemi liczący około 10,5 mln km^2 powierzchni. Geograficznie prawidłowo winno się mówić o jednym kontynencie euro-azjatyckim, jednakże pewne czynniki powodują wyodrębnienie części tego obszaru po góry Ural (włącznie) i Kaukaz (wyłącznie). Zatem decydujące okazuje się nie tylko kryterium terytorialne, ale raczej to, które związane jest z człowiekiem zamieszkującym to terytorium. Już na samym wstępie zarysowuje się zatem teza, że czynnikiem decydującym o wyodrębnieniu Europy jest nie tyle sfera geograficzno-materialna, co raczej ideowo-aksjologiczna. Nie tyle obrys ziemi, co raczej wartości na niej realizowane decydują o tożsamości kontynentu.

W tym miejscu można zatem podjąć próbę naszkicowania głównych wartości, które stanowią komponenty dziedzictwa europejskiego. Próba taka jest skazana nieuchronnie na dużą ogólnikowość, ale może przecież być inspiracją do bardziej precyzyjnych przemyśleń i ustaleń. O wartości ziemi decydują najpierw ludzie, społeczności, narody. Ludność Europy w 1979 r. wynosiła ok. 680 mln. Dzisiejsze zaludnienie kontynentu, jego geografia i zróżnicowanie są efektem wielowiekowych procesów, z których najważniejszym był okres ekspansji ludów indoeuropejskich. Badania językoznawców pozwalają ustalić, że istniejąca w V lub IV tysiącleciu p.n.e. wspólnota Praindoeuropejczyków rozpadła się na ludy Tocharów, Italów i Celtów, a później Greków i Germanów. Ostatecznie rozpadło się także samo jądro tej prawspólnoty, wyłaniając z siebie Indów, Irańczyków, Traków i Ormian, Ilirów, Bałtów i Słowian. Ekspansywni Indoeuropejczycy dokonali fuzji z pierwotnymi, prastarymi ludami kontynentu: Ligurami, Azjanitami, w tym – Iberami i Baskami oraz także ludami ugrofińskimi. III wiek p.Ch. przyniósł kolejny napływ ludności, tym razem z południa Europy, a mianowicie – Kartagińczyków i Żydów. Kolejne stulecia przyniosły wędrówki Arabów oraz ludów ałtajskich [1].

[1] Por. Z. S u ł o w s k i, *Europa. Dane ogólne*, EK, 4, s. 1305–1306.

W obszarze zamieszkania tych ludów dokonał się proces kształtowania, narodzin rzeczywistości narodu. Należy podkreślić, że naród jest instytucją *par excellance* europejską. Pozostaje przy tym tak bardzo zróżnicowanym pojęciem, jak zróżnicowana jest sama Europa doświadczana wielowiekową historią. Wartość narodu w obszarze Europy zyskała wiele dzięki chrześcijaństwu. Jego wkład można określić w kategoriach personalizmu narodowego. „Każdy naród – podobnie jak każda osoba – stanowi odrębną wartość, ma własną osobowość. Każdy jest wyjątkowy i równie cenny. Nie ma »lepszych« lub »gorszych«, »wyższych« lub »niższych« narodów. [...] Każdy naród ma prawo żyć i rozwijać się zgodnie z własną tradycją i systemem wartości. Każdy ma do odegrania własną rolę w Bożym planie i nikt nie jest w stanie go zastąpić" [2].

Chrześcijański personalizm wniósł także koncepcję suwerenności, którą każdy naród ma z racji swojej kultury. W konsekwencji rodzi to spostrzeżenie, że drogą do suwerenności osoby i narodu (wspólnoty osób) jest właśnie kultura [3], bardziej nawet niż sfera polityczna.

Związek wartości narodu z wartością kultury jest jedną ze specyficznych cech dziedzictwa europejskiego. Jednocześnie upoważnia do nakreślenia zasadniczych sfer tego dziedzictwa według kryterium dominującej w danym okresie kultury.

1. GŁÓWNE KOMPONENTY DZIEDZICTWA EUROPEJSKIEGO

1.1. Dziedzictwo greckie

Sam termin E u r o p a dla Greków i starożytnych Rzymian łączył się z mitem Europy, córki Agenora, króla Tyru, porwanej przez Zeusa i przeniesionej, czy też uprowadzonej na wyspę Kretę. Etymologicznie wiązany był kiedyś z semickim *erib* (ciemność, zachód słońca), ale bardziej prawdopodobny jest jego rodowód w greckim słowie oznaczającym tyle, co „szerokolicy". Starożytność rzymska dzieliła uniwersum ziemi na trzy kontynenty: Europę, Azję i Afrykę. Od czasów Flawiusza ten trójpodział połączono z dziedzictwem Jafeta, Sema i Chama, co w starożytności chrześcijańskiej (Augustyn i Hieronim) posłużyło do pewnego rodzaju ideologizacji doktryny o wyższości kultury europejskiej nad pozostałymi. Koncepcja geograficzna i duchowa Europy jest zatem niewątpliwie tworem greckim. Praziemią europejską w świadomości kultury tego rejonu były przecież Tesalia, Macedonia i Attyka. Nic więc dziwnego, że Europa jawi się jako rzeczywistość kształtowana duchem greckim. Prostota tego stwierdzenia znacznie się komplikuje, gdy podejmuje się próbę sprecyzowania istoty owego ducha

[2] J. Z i ó ł k o w s k i, *Chrześcijaństwo a narody w Europie – dziedzictwo historii i wyzwanie współczesności*, „Znaki Czasu", 1992, 25, s. 86–87.

[3] Por. R. B o u t t i g l i o n e, *Suwerenność osoby i narodu poprzez kulturę*, „Ethos", 1988, 2/3, s. 78–89.

i dziedzictwa greckiego. Wydaje się wszakże, że istoty tego dziedzictwa należy upatrywać w myśli i postawie sokratejskiej, umiejętności rozróżniania dobra i dóbr mocą sumienia odczytującego prawdę. Drugim komponentem tego dziedzictwa jest bez wątpienia spuścizna demokracji. Koncepcja helleńska demokracji, co jest niezwykle istotne dla naszej współczesności, wypowiada się nie tyle w mechanimie panowania większości, ale mechanizmie kontrolowania tego panowania przez dobre prawo – eunomię [4].

1.2. Dziedzictwo chrześcijańskie

Nowy Testament wnosi w rzeczywistość pojęcia E u r o p y istotną wartość. Chodzi tutaj nie tylko o treść Dobrej Nowiny, ale także o sam kierunek jej głoszenia. Punktem wyjścia Ewangelii jest bez wątpienia Wschód. Pierwotny obraz Kościoła namalowany przez Łukasza w jego relacji o Pięćdziesiątnicy koncentrycznie wylicza ludy Azji, by dojść na końcu do Rzymian. Taki jest też kierunek Ewangelii – droga z Jerozolimy do Rzymu. W ten sposób dokonuje się synteza wiary Izraela i ducha greckiego, otwartego na przekaz wiary. Czytelność tego otwarcia w Nowym Testamencie jest wyrażona wielorako: od ewangelicznego zapisu prośby Greków: „Chcemy ujrzeć Jezusa" (J 12, 21), po zapis prośby kierowanej do Pawła: „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam" (Dz 16, 9). Zdaniem kard. Ratzingera, Europa rodzi się z tej właśnie syntezy wiary izraelskiej i ducha helleńskiego, na tej syntezie się opiera, a próby jej rozbicia mają znamiona bezsensu i beznadziei [5].

1.3. Dziedzictwo łacińskie

Jedność świata starożytnego została rozbita z chwilą upadku Cesarstwa Rzymskiego i ekspansji islamu. W obliczu zagrożeń i odpowiedzi na nie w postaci reorganizacji chrześcijaństwa i rozwoju państwa Franków pojawiły się pierwsze próby samookreślenia się Europy i Europejczyków. Miano *europenses* pojawiło się po raz pierwszy jako określenie wojsk Karola Młota w bitwie z Saracenami pod Tours w 732 r. Pojęcie to wyraźnie zbudowane na podłożu konkretnie politycznym, z chwilą rozkładu sukcesji karolińskiej ustąpiło jednak miejsca innemu – pojęciu *christianitas*. Według papieża Urbana II (1095) *europenses* jest integralną częścią *christianitas*. Próby utożsamienia obu pojęć nie powiodły się wszakże, gdyż pojęcie E u r o p a było szersze od średniowiecznego *Imperium sacrum. Res publica christiana*, która istniała w świadomości chrześcijańskiego Zachodu nie była przy tym konkretnym modelem politycznym, ale żywą i realną

[4] Por. J. R a t z i n g e r, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, [w:] *Kościół, ekumenizm – polityka*, „Kolekcja Communio", 5, Poznań – Warszawa 1990, s. 264.

[5] Tamże, s. 265.

całością w jedności kultury. Jedność ta manifestowała się zwłaszcza w systemie prawnym, synodach i soborach, rzeczywistości uniwersytetów oraz w zakładaniu i rozprzestrzenianiu się zakonów, a wreszcie w wyjątkowej dla całości życia duchowo-kościelnego roli Rzymu [6].

Doświadczenie tego etapu dziedzictwa i jego treści wskazuje na konieczność przekraczania samego tylko świata łacińskiego i ram Zachodu. Wydaje się, że wyrazem tej tendencji stało się ogłoszenie przez Jana Pawła II współpatronami Europy świętych Cyryla i Metodego (obok św. Benedykta). Z drugiej strony to samo doświadczenie rzutuje na nieudolność prób oderwania Europy od dziedzictwa łacińskiego, dziedzictwa chrześcijańskiego.

1.4. Dziedzictwo nowożytności

Początek XVI w. przynosi swoistą autonomizację pojęcia E u r o p y i tego, co europejskie. Nie oznacza to oderwania od *christianitas,* ale podkreśla odrębność. Zaznacza się to w literaturze, przy czym jednym z pierwszych przykładów jest tutaj dzieło Macieja z Miechowa *Sarmatia europea* z 1521 r. Podkreślenie autonomizacji dokonuje się także w ikonografii, gdzie Europa zyskuje swoją personifikację. Konkretyzacja idei Europy zyskiwała pod wpływem konkretnych wydarzeń politycznych i przeobrażeń dziejowych. Dzięki nim pojawiły się m.in. koncepcja jakobińskiego jednoczenia Europy, federalizmu państw pod znakiem wieczystego pokoju (I. Kant), syntezy historiozoficzne F.C.S. Schillera i J.G. Fichtego czy poglądy filozoficzne ujmujące dzieje Europy jako koniec historii (jak tego chciał Hegel po klęsce hegemonii napoleońskiej), czy też jako pełną „serię społeczną" w rozwoju ludzkości (co widział A. Comte). Wiek XIX przynosił nowe koncepcje jednoczenia Europy. Wymienić tutaj należy wizje A. Mickiewicza i J. Micheleta – Europy ludów [7]. Koncepcję „stanów zjednoczonych" Europy w 1851 r. podał V. Hugo, jego myśl była konkretyzowana w postaci ujęć ideowych i ustrojów federalistycznych. Ta sama epoka przynosi obok niekwestionowania myśli o prymacie Europy, wiele myśli krytycznych, analizujących powstające niebezpieczeństwa. Obawy przed nacjonalizmem i militaryzmem znajdują swoje pogłębienie w dobie po I wojnie światowej. Wizji katastroficznej autorstwa takich myślicieli, jak np. P. Valery czy T. Mann towarzyszy jednak wiara i nadzieja w jej zjednoczenie oraz moralne odrodzenie (J. Ortega, Y. Gasset). W wielości i ambiwalencji dokonań czasów nowożytnych na szczególną uwagę może zwrócić fakt rozdzielania wiary i prawa. Dualizm państwa i Kościoła, obok realnych zagrożeń, stworzył także szansę istnienia „wolnej społeczności ludzkiej, w której zapewnione zostaje prawo sumienia,

[6] Por. H. G o l l w i t z e r, *Europa, Abendland,* [w:] J. R i t t e r, *Historisches Wörterbuch der Philosphie II,* Basel – Stuttgart 1972, s. 825.

[7] Na temat koncepcji A. Mickiewicza por. J. B a c h ó r z, *Narody wymagają stanowczych kroków. O Mickiewiczowskiej idei Europy,* „Ethos", 1991, 1/2 (13/14), s. 39–53.

a wraz z nim podstawowe prawa człowieka. W społeczności tej mogą współistnieć ze sobą różnorodne przejawy wiary chrześcijańskiej oraz znajdować dla siebie odpowiednie miejsce różnorodne stanowiska polityczne, które przenikają się jednak nawzajem w jednym ośrodkowym kanonie wartości, którego zobowiązująca moc stanowi zarazem ochronę największej wolności" [8].

Taki idealny model dorobku nowożytności został w praktyce zaprzepaszczony w tendencjach radykalnej autonomizacji, czy wręcz absolutyzacji rozumu, oddzielonego od bojaźni Bożej i podstawowych wartości moralnych wywodzących się z chrześcijańskiej tradycji. Nie może to jednak przesłonić teoretycznej, modelowej warstwy dorobku nowożytności europejskiej, która wyraża się we względnym oddzieleniu państwa od Kościoła, wolności sumienia, prawach człowieka i własnej odpowiedzialności rozumu, świadomego swej zależności od Boga – jedynego Twórcy prawdy.

2. ZDYNAMIZOWANIE SFERY AKSJOLOGICZNEJ WE WSPÓŁCZESNEJ EUROPIE (od 1989 r.)

Czas po II wojnie światowej przynosi promocję wielu wartości występujących obok siebie w różnych koncepcjach, np. B. Coroce głosi pochwałę wolności i humanizmu; K. Jaspers – wolności, historii i nauki, A. Malraux wypowiada pochwałę „humanizmu tragicznego". Konfrontacja idei i wartości Europy z kulturą ogólnoświatową przynosi postulaty autoafirmacji tego kontynentu (A. J. Toynbee) oraz procesu ponownego uduchowienia (J. Maritain). Ostatnie lata stoją pod znakiem myśli i praxis na rzecz zjednoczenia Europy przez intensywną wymianę walorów kultury europejskiej oraz realizacją federalizmu ponadnarodowego [9].

W tym procesie dokonały się jednak w czasie ostatnich kilku lat istotne przyspieszenia i zmiany. Cezurą czasową, która wyznacza dynamizację procesów europejskich, pozostaje – według powszechnych ustaleń – rok 1989. Współczesny wybitny filozof pyta w związku z tą datą: „Dziś możemy zapytać: co zostało z marksizmu po jego upadku? [...] Upadła idea utopijnego świata, ale pozostał materializm, gdyż w ludzkich poglądach na życie – czy to jednostki, czy to społeczeństwa – czynniki materialne zachowują swe pierwszeństwo. Efektem tej kombinacji powodzenia materializmu z jednej strony i śmierci myślenia utopijnego z drugiej strony jest nowa ideologia – najsurowiej konserwatywna, a przy tym najbardziej złowroga w historii" [10].

Konserwatyzm współczesnej ideologii polega na jej dogmatycznym odrzucaniu jakiejkolwiek krytyki istniejącego społeczeństwa. Nie ma sensu krytykowanie filozofii immanencji, gdyż próby zamknięcia rzeczywistości świata w materii

[8] J. Ratzinger, dz. cyt., s. 267.

[9] A. Gieysztor, *Europa. Idea Europy*, EK, 4, s. 1313–1314.

[10] R. Buttiglione, *Uwagi o stanie kultury europejskiej po upadku komunizmu*, „Znaki Czasu", 1992, nr 25, s. 22.

zostały skutecznie sfalsyfikowane przez marksizm. Wydawać by się mogło, że oczywista w tej sytuacji jest propozycja filozofii transcendentalnej, która nakazuje mierzyć wszystko, co istnieje miarą etyki i religii. Jednakże w tym miejscu bardzo często, co widać w sytuacji na przykład przemian i dyskusji polskich, sięga się uporczywie po argumenty marksizmu.

Złowrogość owej współczesnej ideologii wyraża się natomiast w fakcie pozbawienia współczesnych narodów europejskich jakichkolwiek fundamentów duchowych czy ideałów. W konsekwencji przynosi to odrzucenie motywacji postaw na rzecz drugiego, postaw przekraczających własny wymiar egzystencji, a także do odrzucania odpowiedzialności. Bez altruizmu i odpowiedzialności – jak stwierdza R. Buttiglione – nie może istnieć społeczeństwo [11].

Na uwagę zasługuje przede wszystkim, jak się wydaje, ten aspekt nowej ideologii, który negatywnie ustosunkowuje się do chrześcijaństwa. Wyraża się to między innymi tym, że upadek marksizmu sprowadza się wyłącznie do sfery jego niewydolności ekonomicznej i gospodarczej. Ważna jest ta wyłączność i absolutność oceny. Nie kwestionując bowiem oczywistych wad marksizmu jako systemu gospodarki centralistycznej i ich rezonansu w proteście narodów Europy Wschodniej, nie można jednak uznać tych niedomogów za wyłączny czynnik i powód upadku systemu.

Doświadczenia rzeczywistości, którą określa się dzisiaj umownie i ogólnie jako „filozofię po Kołymie" czy „teologię po Gułagu" wskazują na odrzucenie obiektywnej prawdy człowieka i świata, zakorzenionej w Bogu, jako na praprzyczynę i praźródło kryzysu marksizmu. Wskazują także dobitnie na główny czynnik zwycięstwa nad systemem. Czynnikiem tym było dawanie świadectwa prawdzie, zarówno przez Kościoły tej części Europy, jak i przez wielu ludzi niewierzących. Dawanie świadectwa prawdzie należy do pierwotnego przesłania Ewangelii. Jednocześnie we współczesności Europy, nabiera nowego kontekstu, a przez to nowej konkretyzacji. Kontekstem tego „starego" i „nowego" zarazem świadectwa, jest fakt upadku marksizmu. Koniec epoki komunizmu oznacza w gruncie rzeczy finał apogeum racjonalizmu, swoiste przesilenie kultu rozumu wyrażone w postaci znanego „światopoglądu naukowego", w domyśle – racjonalistycznego.

Czas po tym apogeum wyraża się w różnorodnych formach. Jedną z nich jest progresywistyczny idealizm, który traktuje upadek filozofii Marksa jako krok na drodze iluminizmu. Ten kierunek cechuje własny obraz historii, wiara w teorię ewolucji przekładaną z płaszczyzny zbioru hipotez biologicznych w aksjomaty metafizyczne oraz przedziwny sojusz z pozytywizmem. Tak więc, gdy powszechnie we współczesnej teorii poznania przyznaje się, że nauka odkrywa jedynie ograniczony charakter prawd, pozytywizm uogólnia prawa naukowe, które mogą mieć zastosowanie w wąskiej dyscyplinie. Tym prawom nadaje charakter absolutny, a przez to obdarza je znamieniem idealizmu. Innym trendem

[11] Por. R. Buttiglione, dz. cyt., s. 22.

postmarksistowskim jest absolutny relatywizm i odrzucenie idei prawdy. Przyjmuje on postać współczesnego, nowoczesnego empiryzmu jako kontestacji racjonalizmu. Nie zważa przy tym na pewnego rodzaju wewnętrzną sprzeczność swoich dążeń, gdyż buntując się przeciw racjonalizmowi, pozostaje więźniem utworzonej przez racjonalizm koncepcji rozumu.

Ostatnią z wymienionych tendencji jest kierunek ku sceptycyzmowi i nihilizmowi, a ostatecznie ku irracjonalizmowi. Jako jedyny z wymienionych, bardzo wyraźnie akcentuje koniec racjonalizmu i jako jedyny może pretendować, by faktycznie uchodzić za kierunek postmarksistowski [12].

Wszystkie wymienione trendy charakterystyczne dla kultury, którą chronologicznie można określić jako postmarksistowską, choć faktycznie bywa ona (w pierwszym i drugim wypadku) właściwie przedmarksistowska wskazują na trudności określenia relacji rozumu do prawdy (nie tylko idei prawdy, ale rzeczywistości prawdy). Te trudności wyrażają się w tendencjach kreatywistycznych (usiłują tworzyć prawdę), redukcjonalistycznych (zawężają prawdę do wąskiego tylko wycinka poznawanego doświadczalnie) bądź akognitywistycznych (uznających prawdę za niemożliwą do poznania). Wydaje się, że w tej relacji rozumu do prawdy zawiera się największy dramat współczesności europejskiej. Dramat, który został zapisany historycznie i politycznie dwoma obliczami totalitaryzmu europejskiego. Jest to zarazem dramat, który wciąż trwa, pomimo bowiem zaistnienia w Europie sytuacji „po Gułagu" brak właściwie dotychczas wystarczających analiz tego zjawiska, jak i brak percepcji przesłania moralnego, które z tego faktu wypływa. Trudno jest w kilku zdaniach ukazać głębszą analizę zarysowanego problemu, jednakże poniżej zostanie dokonana próba przytoczenia tez–postulatów stawianych współczesnej Europie przez myśl chrześcijańską, a następnie ukazana zostanie próba zsyntetyzowania tych postulatów w ramy jednego przesłania.

3. GŁÓWNE POSTULATY POD ADRESEM EUROPY PRZYSZŁOŚCI

Tym, co najogólniej ujmując, charakteryzuje współczesność naszego kontynentu to działanie jednoczące ujęte w ambiwalencję doznań i wrażeń. Tendencjom i działaniom zjednoczeniowym towarzyszą w równej mierze różnego rodzaju separatystyczne bądź przynajmniej broniące się przed zjednoczeniem wysiłki. Niejasny pozostaje sam model zjednoczenia, na ile ma on być dominacją krajów bogatszych i bardziej rozwiniętych, na ile natomiast winien być wspólnym uczestnictwem w dobrach tego świata.

Zamiarem niniejszej wypowiedzi nie jest oczywiście analizowanie złożoności tych zjawisk, ani tym bardziej podanie wzoru rozwiązania zaistniałych problemów. Chodzi natomiast tutaj raczej o podanie, dokładniej mówiąc, przypomnienie

[12] Por. tamże, s. 24–26.

wypowiedzianych już ze strony Kościoła postulatów aksjologicznych, co do przyszłości Europy.

Pierwszym z nich jest – ogólnie mówiąc – głos Kościoła w kwestiach demokracji. Demokracja jako zjawisko charakterystyczne dla historii i współczesności Europy domaga się – zdaniem Kościoła – wewnętrznego przyporządkowania jej prawu, nie podlegającego żadnej manipulacji, pewnego rodzaju prawu prawdziwemu. Taką koncepcję demokracji można określić jako nomistyczną i przeciwstawić ją koncepcji kratystycznej, która akcentuje *krateję* – władzę, jej technikę, sam fakt władania mocą większości społecznej, bez odwoływania się do prawdy fundującej prawo. Dla chrześcijan problem sporu o tę koncepcję demokracji staje się czytelny w świetle doświadczenia krzyża i postaw współukrzyżowanych z Jezusem. Jeden z nich osiąga w „sprawie z Jezusa" pewien konsens społeczny, opowiada się za opinią większości, przyłącza się do strony wykonujących technikę władzy sądzenia. I traci swoje życie. Natomiast drugi – pozostaje osamotniony w rozpoznanej prawdzie, uznaje słuszność prawa w imię tej właśnie rozpoznanej prawdy i – ocala swoje życie.

Postulat *eunomii* (dobrego prawa) jako fundamentu demokracji zawiera już w sobie podporządkowaną wewnętrznie drugą tezę, która wyraża przekonanie, że dobre prawo zawiera w sobie przesłankę, oparcia go na podstawie prawdy i jej jedynego Twórcy – Boga. Bultmann w swojej analizie procesu Jezusa wypowiedział m.in. taką uwagę: „Możliwe jest zasadniczo państwo niechrześcijańskie, ale nie ateistyczne". Ta uwaga nabiera szczególnego wymiaru po 1989 r. – upadku specyficznego (marksistowskiego) systemu prawa i państwa, wspierającego się na takim prawie. Bultmanowska możliwość zakłada właściwie ustawienie proporcji, które zapewniają właściwe miejsce Boga; w świetle tego ustawienia należy przyjąć wiarę w jej istocie jako sprawę publiczną oraz tolerancję niewiary. Doświadczenia Europy Zachodniej, w które Polska wkracza dzisiaj z zatrważającą prędkością, wskazują tymczasem na istotowe odwrócenie tych proporcji: ateizm staje się jedynym dogmatem, a wiara tolerowaną rzeczywistością – i to wyłącznie w sferze prywatnej (ale wtedy nie jest istotowo wiarą).

Kolejnym, konsekwentnie wynikającym z powyższego postulatem, jest dokonanie refleksji nad właściwym Dobrem najwyższym. Odrzucenie ateizmu, jako dogmatu i zarazem odrzucenie możliwości przetrwania państwa ateistycznego, nakazuje zrewidowanie poglądów na temat Dobra najwyższego. Nie może nim być ani naród sam w sobie (jak tego chciał nacjonalizm), ani rewolucja (jak głosił to totalitaryzm marksistowski). W to miejsce winny pojawić się konkretne instytucje prawne, polityczne i gospodarcze ponadnarodowe, a zarazem reprezentujące interesy poszczególnych narodów, regionów, krajów [13].

Powyższe postulaty, czy też tezy, a zatem eunomistyczna koncepcja demokracji, uznanie publicznej obecności prawdy i jej fundamentu – Boga oraz

[13] Por. J. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 269–270.

podporządkowanie interesów partykularnych dobru wspólnemu, spotykają się w istocie w rzeczywistości osoby ludzkiej.

4. PRAWDA OSOBY LUDZKIEJ JAKO PODSTAWOWY WYMÓG DUSZPASTERSTWA PRZYSZŁOŚCI

Rzeczywistość prawdy pojawia się w kontekście rozważań europejskich jako swoisty zwornik dziejów, jako wektor wyznaczający kierunek rozwoju bądź moment stagnacji. W kulturze europejskiej prawda była traktowana jako wartość, współbrzmiąca w triadzie innych obok dobra i piękna. To miejsce prawdy było kwestionowane przez niektóre kierunki myślowe, jak pragmatyzm. Wydaje się wszakże, że największe zakwestionowanie prawdy przyniosło dwudziestowieczne europejskie doświadczenie, które umownie określamy mianem „GUŁAGU". W tym obszarze dokonało się z pomocą ideologii ateistycznej radykalne zakwestionowanie prawdy pojętej zarówno jako *manifestatio, adaequatio, coherentia.* Wyraziło się to zatem w postaci zamknięcia podmiotu na obiektywną rzeczywistość z pobudek pysznej ideologii, w niewierności poznawanej rzeczywistości, wreszcie w swoistym dogmatyzmie – przyjmowaniu bez uzasadnienia aksjomatów marksizmu i leninizmu.

Wydaje się, że można niemal utożsamić kryzys i wstrząsy współczesnej Europy z kryzysem prawdy. Problem uświadomienia tego zjawiska pozostaje wciąż, jak można suponować, problemem otwartym. Tym bardziej otwarta i aktualna pozostaje refleksja nad prawdą człowieka, który jest drogą Kościoła. Odsłonięcie prawdy człowieka jako osoby ludzkiej, charakterystycznej dla całej misji Kościoła, ale aktualizowane dobitnie w czasie obecnego pontyfikatu, przypomina szczególną dialektykę tej osoby – jej podmiotowość i transcendentność. Oznacza to zarówno rzeczywistość dystansu duchowego, jak i sferę manifestacji wyższości człowieka poprzez możliwość przekraczania dostępnej rzeczywistości w stronę tego, co ma charakter całości, wymiaru ostatecznego.

Dystansowanie i przerastanie – wyznaczają bardzo ogólnie sposób życia adekwatny do prawdy o człowieku – ikonie Boga. Prawda ta stanowi także zespół konkretnych wyzwań duszpasterskich naszych czasów w każdej sferze. W tej szczególnej sferze, jaką jest duszpasterstwo etniczne w Europie jednoczącej się i zarazem nie umiejącej opanować krwawych antagonizmów narodowościowych pozostaje chyba wyznacznikiem podstawowym. Chodzi tutaj o permanentne świadectwo tajemnicy ludzkiej egzystencji – od początków jej istnienia, do końca. Takie jest wezwanie epoki upadku totalitaryzmu marksistowskiego i takie jest zadanie Europy wobec wyzwań nowych czasów.

Résumé

L'article prétend á une sorte de reflexion concernant la dimension axiolgiqe de l'Europe. Ce continent différédes autres non seulement par les critéres géographiques ou nationaux, mais tout d'abord par une communauté de culture et de valeurs. L'heritage europeen dans ce domaine a été formé par la pensée hellénique (se manifestant par la capacité socratique et le mal par la democratie), chretienne (le personalisme, la valeur de la nation, la signification de la souffrane), latine (l'unité et l'universalisme de la culture), enfin par la pensée moderne (le pluralisme, la mise en relief de la libérte). La sphère axiologique a recemment subi une dynamisation (depuis1989) dans le contexte de la chute du marxisme et d un effort de l'interpreter. Tout cela fait apparaitre de nouvelles exigences provenant du vieux patrimoine – la miseen sureté et la protection de la démocratie, le respect du bien commun et plus particulierement de la vérité intégrale de la personne humaine.

SEMINARE
1994, 10

ks. JANUSZ NAGÓRNY

CHRZEŚCIJAŃSKIE WYCHOWANIE DO WARTOŚCI MORALNYCH

WPROWADZENIE

Pełne i prawdziwe wychowanie człowieka nie może pominąć jednego z najważniejszych jego aspektów – a mianowicie: wychowania moralnego. Chodzi tu o takie wychowanie człowieka (młodego człowieka), by umiał on w dorosłym życiu wybierać dobro, opierając się na prawidłowo ukształtowanym sumieniu. To dobro – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym – nie może być sprowadzone jedynie do jakichś korzyści, ale ma swoje fundamentalne odniesienie do świata wartości, które w perspektywie sumienia stają się wartościami moralnymi.

We współczesnym świecie nikt nie kwestionuje wprost tego wewnętrznego związku wychowania i wartości moralnych. Ale potykamy się wciąż o pewne zredukowane koncepcje wychowania, które zarówno na płaszczyźnie szkolnej, jak i pozaszkolnej sprowadzają to wychowanie jedynie do kształcenia, albo też do wąsko rozumianego przygotowania fachowego. I wówczas wychowanie do wartości ogranicza się do pewnej wybranej sfery intelektualnej lub technicznej, przez co człowiek wprawdzie dość dobrze rozpoznaje to, co „ma", czym dysponuje, ale nie dochodzi nawet do pytań, „kim jest" i „kim powinien być". Podobnie redukcyjnie można podejść do wartości moralnych i sprowadzić je jedynie do jakichś wartości kulturowo-społecznych, a więc wartości całkowicie zmiennych, tak jak zmienne są warunki życia i kultura danej społeczności. Stąd też ukazywanie wychowania jako wychowania do wartości moralnych stawia przed nami fundamentalne pytanie o właściwe rozumienie wartości w ogóle – a wartości moralnych w szczególności.

Zanim przyjdzie bliżej rozważyć to zagadnienie, trzeba najpierw (w ogromnym skrócie) ukazać istotną perspektywę niniejszych rozważań: współczesny kontekst problematyki wychowania do wartości moralnych (1). Sam problem wartości moralnych zostanie odczytany najpierw w relacji do problemu sensu i celu życia, a więc w odniesieniu do projektu życia, jako szczególnego zadania ludzi młodych (2). Jednym z najważniejszych aspektów tych rozważań będzie przedstawienie

antropologicznego (a więc płynącego z prawdy o człowieku, z integralnej koncepcji życia ludzkiego) fundamentu wartości moralnych (3). Dopiero w tym świetle będzie można postawić pytanie o chrześcijańską perspektywę odczytania wartości moralnych (4). Ponieważ ta chrześcijańska perspektywa z konieczności odnosi się dzisiaj do społeczeństwa pluralistycznego, a sam pluralizm bywa sprowadzany do jakiejś absolutystycznie pojmowanej wolności, trzeba będzie postawić pytanie, czy wolność oznacza wyzwolenie od wartości moralnych? (5). To, że mówimy o wychowaniu do wartości, wychowaniu, które zawsze odnosi się do kształtu życia społecznego, sprawia, że w końcu warto się zastanowić także nad społecznym wymiarem wychowania do wartości (6).

Wychowanie do wartości moralnych nie może ograniczyć się jedynie do abstrakcyjnego opisu tychże wartości, lecz powinno ukazać ich odniesienie do życia człowieka, do dynamicznych przemian cywilizacyjnych i społecznych. Takie wychowanie moralne musi ukazywać moralny wydźwięk sytuacji, w jakich znalazł się współczesny człowiek. Tylko w ten sposób możliwe jest wychowanie do prawdziwej odpowiedzialności moralnej, którą musi podejmować zawsze człowiek, jeśli nie chce w tym świecie zatracić samego siebie.

Kwestia odpowiedzialności moralnej wydaje się tu szczególnie ważna. Nie tylko dlatego, że coraz częściej spotykamy się – nie tylko wśród młodych – z pragnieniem wolności, ale bez równoczesnego przyjęcia odpowiedzialności. Szczególne znaczenie odpowiedzialności moralnej wiąże się nade wszystko z faktem, że jest ona wyznacznikiem osobowej dojrzałości człowieka, a więc dojrzałości prawidłowo ukształtowanego sumienia. W perspektywie aksjologicznej, a więc na płaszczyźnie wartości odpowiedzialność wiąże się fundamentalnie z faktem rozpoznawania i uznania określonego świata (porządku) wartości. Człowiek niejako słyszy wezwanie płynące z tych wartości i stara się na nie odpowiedzieć na miarę pełni swego człowieczeństwa.

W perspektywie chrześcijańskiej, to wezwanie płynące od wartości człowiek rozpoznaje jako powołanie płynące od osobowego Boga, który wchodzi w dialog z człowiekiem i stawia go przed wolnym wyborem. Dlatego chrześcijanin, rozpoznając świat wartości ludzkich, jednocześnie odczytuje je poprzez Chrystusa, w świetle Jego Ewangelii. W punkcie wyjścia jest to wybór całkowicie wolny. Dlatego Chrystus rozpoczyna dialog ze spotkanymi ludźmi od tego pełnego szacunku dla ludzkiej wolności zdania: „Jeśli chcesz być moim uczniem"; „jeśli kto chce pójść za Mną..." (por. np. Mk 8, 34). Kiedy jednak człowiek wybiera Chrystusa jako swego Mistrza, powinien konsekwentnie przyjąć tę wizję życia ludzkiego i tę hierarchię wartości, której uosobieniem jest sam Chrystus, Bóg–Człowiek, a której streszczeniem jest *Kazanie na Górze* (Mt 5–7).

1. WSPÓŁCZESNY KONTEKST WYCHOWANIA DO WARTOŚCI

Ten współczesny kontekst wychowania do wartości wiąże się bez wątpienia z aktualną sytuacją polskiego systemu szkolnego [1], ale też wkracza daleko poza szkolny program wychowania i dotyka tego wszystkiego, co sprawia, że trzeba wprost mówić o pewnego rodzaju kryzysie moralnym współczesnej ludzkości, albo przynajmniej o jej poważnym zagubieniu na płaszczyźnie odkrywania i uznawania wartości moralnych.

Nie sposób tutaj mówić o tym wszystkim, co się składa na wciąż nieprzezwyciężone, negatywne dziedzictwo polskiej szkoły poddanej systemowi totalitarnemu w ostatnich kilkudziesięciu latach. Chodzi przecież o zmianę mentalności ludzkiej o przewartościowanie kryteriów ocen moralnych. Żaden parlament, żadne ministerstwo nie może dokonać ustawą, dekretem lub rozporządzeniem zmiany w ludzkiej mentalności. Nie zadekretuje się nieskazitelności ludzkich sumień i nie wymaże się zmianą struktur i programów tego zła, które niejako „przylgnęło" do wielu nauczycieli i wychowawców. Wielu ludzi wyniosło z przeszłości niezwykle wyraźne „duchowe zranienie", które w poważnym stopniu osłabiło zmysł wartości nade wszystko w odniesieniu do wartości duchowych i moralnych. Należy z satysfakcją podkreślić, że świadomość tego „okaleczenia" towarzyszy wyraźnie sporej części środowiska polskiej szkoły i że wielu ludzi podejmuje trud poszukiwania sposobów przezwyciężenia tej sytuacji.

Szkoła polska była przez tyle lat poddana utopijnej, a zarazem totalitarnej wizji zaprogramowania człowieka tak, by stał się on posłuszny „strażnikom szczęścia ludzkości", „mesjaszom" doczesnego raju. Nie chodziło więc o kształtowanie zmysłu wartości, ale wprost przeciwnie, o takie jego zdeptanie, by człowiek mógł w pełni poddać się totalitarnej władzy. Ta w końcu nieudana próba (nieudana dzięki ogromnej rzeszy najczęściej anonimowych nauczycieli i wychowawców, którzy tego programu nigdy nie uczynili swoim!), próba zaprogramowania człowieka przyniosła jednak pewnego rodzaju pasywność, gotowość zbyt wielu ludzi poddawania się „zdalnemu sterowaniu". Czekanie na gotowe formułki i rozstrzygnięcia, stan zniewolenia, swoista dyspozycyjność wobec mających władzę, to tylko niektóre z przejawów manipulacji płynącej z systemu totalitarnego.

Kilka ostatnich lat naszego budowania społeczności posttotalitarnej ukazało niezwykle wyraźnie, iż zagubienie zmysłu wartości nie może być odniesione jedynie do uwarunkowań płynących z przeszłości i nie może być jedynie skutkiem totalitaryzmu. Wielu z nas ze zdziwieniem, z niepokojem, z może nawet z lękiem odkrywa, że tzw. budowanie demokracji może odbywać się bez odniesienia do określonego systemu wartości. Z czego to wynika? Warto – choćby pokrótce

[1] W niniejszej refleksji zostało świadomie pominięte zagadnienie wychowania moralnego w rodzinie, albowiem ze względu na swoją specyfikę domaga się ono odrębnego omówienia.

nięcia ducha i uniesień serca. Nic, zupełnie nic. Pozostaje tylko znużenie [...]. Nienawiść do człowieka, do ludzkiego losu opanowała nas na równi ze zdziczeniem, i to sprawia, że twory naszej kultury są tak pełne ohydy: szyderstwo, jatki gnijącego mięsa, zaciekłość w przetrząsaniu dna zarazy [...] – kultura kruków lub hien [...]. Uciec? Lecz czy jest to możliwe? Unicestwiono moje racje życia, szydzi się ze mnie, gwałci moje sumienie, a ja tkwię w tym wszystkim, dusząc się i szukając po omacku śladu straconych złudzeń [...]. Ludzkość trwała dzięki temu, że miała dla siebie szacunek, świadoma zarazem swej wielkości i ograniczoności swojej natury [...]. Obecnie nastało wielkie, szalone święto, gdy wszystko jest dozwolone, wszystko obnażone, wszystko usankcjonowane w wielkiej orgii na miarę naszego gatunku. Gdy zgasną pochodnie, co pozostanie z godności, która stanowiła o naszej odrębności? Wyniszczająca jasność widzenia pogrąży wszystkie wartości w otchłani cynizmu – a ich ostatni obrońcy, wyszydzeni, zelżeni, traktowani jak kłamcy, tchórze lub głupcy, zostaną zmuszeni do milczenia" [4].

Nawet jeśli ten obraz dzisiejszego świata został namalowany zbyt czarnymi barwami, to jednak widać w nim to przedziwne skondensowanie zagrożeń, jakie ludzkość szykuje sama sobie. I czyż współcześni obrońcy wartości moralnych, w tym szczególnie wartości chrześcijańskich – nie są w oczach tak wielu w naszym społeczeństwie tymi głupcami, wyszydzonymi, czyż to nie oni są traktowani jak kłamcy, bo w ten sposób chce się im odebrać prawo mówienia i krytycznego osądu współczesności w imię obiektywnej hierarchii wartości? Zło i kłamstwo – atakując bezustannie i głośno, nade wszystko poprzez środki przekazu – żywią przekonanie, że jeśli będą głośno krzyczeć, to natychmiast zamienią się w dobro i prawdę.

2. MIEJSCE WARTOŚCI MORALNYCH W PROJEKCIE LUDZKIEGO ŻYCIA

Człowiek jest sam sobie zadany, ma siebie kształtować, zmierzając ku pełni człowieczeństwa. Wiąże się z tym w sposób nierozerwalny określony świat wartości, choć nie zawsze jest tak, że każdy człowiek od razu odnajduje zwarty system tychże wartości. W tym kontekście mówi się o jakimś projekcie życia, który człowiek kształtuje w sobie od młodości, a który stale udoskonala i koryguje przez całe życie. Kiedy człowiek podejmuje zadanie wznoszenia „budowli" swego życia, „budulcem" stają się przyjęte przez niego wartości. Tutaj właśnie człowiek staje przed pytaniem o system moralny, o kształt swego sumienia, albowiem od tego zależy ostatecznie, jaki projekt życia przyjmie i jak go będzie realizował.

Niezwykle doniosłe są tu słowa Jana Pawła II z *Listu do młodych*: „Chrystus pyta o stan Waszej świadomości moralnej. Pyta równocześnie o stan Waszych sumień. Jest to pytanie kluczowe dla człowieka. Kluczowe – dla Waszej młodości. Dla całego projektu życia, który właśnie w młodości ma się ukształtować. Wartość

[4] J. O m i m u s, *Próby odpowiedzi*, Warszawa 1972, s. 9–12 (wybrane fragmenty).

tego projektu jest najściślej związana ze stosunkiem każdego i każdej do dobra i zła moralnego. Wartość tego projektu zależy w sposób zasadniczy od prawdziwości i od prawości Waszego sumienia. Zależy też od jego wrażliwości" [5].

Papież nie zatrzymuje się jednakże na indywidualnym znaczeniu prawego sumienia, a więc nie odnosi go jedynie do pojedynczego człowieka. Odczytuje ten problem w perspektywie wspólnotowej i dziejowej zarazem: „Poziom sumienia, poziom wartości moralnych – to najważniejszy wymiar doczesności i historii. Historia bowiem pisana jest nie tylko wydarzeniami, które rysują się niejako »od zewnątrz« – jest ona przede wszystkim pisana »od wewnątrz«: jest historią ludzkich sumień, moralnych zwycięstw lub klęsk. Tutaj też znajduje podstawę istotna wielkość człowieka: jego prawdziwie ludzka godność. [...] Tak więc w sumieniu: w wewnętrznej prawdzie naszych czynów – stale poniekąd obecny jest wymiar życia wiecznego. A równocześnie to samo sumienie, poprzez wartości moralne, wyciska najwyraźniejszą pieczęć na życiu pokoleń, na historii i na kulturze ludzkich środowisk, narodów i całej ludzkości" [6]. Jak z tego wynika, kształtowanie w człowieku takiego zmysłu moralnego, by mógł on właściwie odczytać wartości moralne i dokonywać wśród nich odpowiedzialnego wyboru, jest nie tylko promocją godności osoby ludzkiej w jej wymiarze indywidualnym, ale także wpływa na kształt życia danego pokolenia, na kształt jego kultury i jego przyszłych dziejów.

Co to jednak znaczy, że trzeba właściwie odczytać wartości moralne i co więcej właściwą hierarchię wartości? Zacznijmy od wyjaśnienia fundamentalnych nieporozumień, jakie towarzyszą aktualnej dyskusji w Polsce na temat wartości, szczególnie wartości chrześcijańskich w życiu społecznym. Niekiedy próbuje się wartości chrześcijańskie przedstawiać jako wartości przeciwko komuś lub czemuś. Stąd też wezwanie do respektowania tychże wartości miałoby być rzekomo zamachem na pluralizm i demokrację. W ten sposób chce się przemycić czysto subiektywistyczną koncepcję wartości. W takiej strukturze myślowej wartościowe utożsamiałoby się z tym, co jest korzystne albo potrzebne określonemu człowiekowi lub danej grupie, a nie musiałoby być wartościowe dla innych, co więcej mogłoby być nawet dla nich szkodliwe. Nie ma to nic wspólnego z obiektywną wizją wartości. Jeżeli coś jest wartością, to nie dlatego (może precyzyjniej: nie jedynie dlatego), że ktoś to uznaje za wartościowe, ale dlatego, że to odpowiada prawdziwemu dobru człowieka, jest w jakiejś mierze (większej lub mniejszej – tu istnieje już zróżnicowanie wartości) wyznacznikiem jego osobowej godności. Stąd też nie tylko za niesłuszne, ale za wprost niecne trzeba uznać „straszenie" ludzi wartościami chrześcijańskimi. Wartości nie są nigdy przeciwko człowiekowi, podobnie jak nie są nigdy przeciwko demokracji. Gdyby tak było, mielibyśmy do czynienia z pseudowartościami.

[5] *List do młodych*, 6.
[6] Tamże.

Z tym wiąże się drugie nieporozumienie. Moralne wartości związane z chrześcijaństwem chce się często przedstawić jedynie jako wartości wąsko religijne, niekiedy jako wprost „dodatek" do ludzkiego życia, czyli coś, co łatwo odrzucić jako przejaw swoistego „religianctwa". Jaki sens miałyby mieć te wartości dla człowieka bezreligijnego, mocno zsekularyzowanego, który – jeśli nawet nie odrzuca istnienia Boga – żyje tak, jakby go nie było? Tymczasem wartości wprost religijne stanowią tylko jeden z elementów całego chrześcijańskiego systemu wartości i nawet jeśli ktoś nie przyjmuje transcendentnego, a więc nadprzyrodzonego wymiaru życia ludzkiego, to pozostałe elementy chrześcijańskiego systemu wartości nie mogą być potraktowane jako jakieś zagrożenie dla jego człowieczeństwa. Do tego zagadnienia przyjdzie zresztą wrócić, kiedy będzie rozważana chrześcijańska perspektywa wartości moralnych.

Czy nie lepiej jednak, jak sugerują niektórzy, odwoływać się do wartości ludzkich, humanistycznych (niektórzy mówią: ogólnoludzkich) zamiast toczyć spory o wartości chrześcijańskie jako wartości konfesyjne? Przecież także chrześcijanie powinni zgodzić się na promocję wartości ludzkich. Gdyby było inaczej można by ich łatwo okrzyknąć wrogami praw człowieka (takie oskarżenia zresztą już padają). Otóż szkopuł tkwi w tym, że dzisiejsze rozumienie wartości humanistycznych (albo: humanistyczne rozumienie wartości) wiąże się ze wspomnianym już wcześniej relatywizmem w pojmowaniu moralności, z czego jednocześnie rodzi się nastawienie pragmatyczne i utylitarystyczne w podejściu do tychże wartości. W takiej koncepcji przestaje być ważna wartość sama w sobie, a liczy się jedynie „wartość dla nas", z podkreśleniem, że to jest kwestia naszego wyboru, co jest dobre dla nas. Wartościowe staje się wtedy to, co jest przyjęte przez jakąś grupę ludzi. Mówienie w tym kontekście o wartościach ogólnoludzkich oznaczałoby nie tyle to, że są to wartości odpowiadające powszechnie ludzkiej naturze i są wyrazem godności każdej osoby ludzkiej, lecz że są to wartości przyjęte przez jak największą grupę ludzi. Tymczasem nie można wartości sprowadzać jedynie do płaszczyzny psychologicznej lub socjologicznej, ale trzeba odkrywać ich ontyczny fundament.

Szczególnie niebezpieczny wydaje się socjologizm w podejściu do moralności. Wartości moralne i odpowiadające im zasady etyczne byłyby wówczas rozstrzygane na zasadzie referendum. Wiemy jednak dobrze, że ludzie w swoich wyborach – co jest swoistym dramatem i paradoksem tak często powtarzającym się w dziejach ludzkich – nie zawsze opowiadają się za obiektywną wartością. Czy to, że Hitler doszedł do władzy na zasadzie wolnych wyborów, nadaje jego władzy pełną legitymizację? A odwołując się do ewangelicznego obrazu sądu nad Chrystusem: czy fakt, że Chrystus „przegrał" referendum ludowe na rzecz Barabasza oznacza, że nie po Jego stronie była prawda i dobro? (Warto ten obraz mieć w pamięci, kiedy dzisiaj niektórzy z nieukrywaną satysfakcją mówią o „przegranej" Kościoła w Polsce).

Wyjaśnienie tych nieporozumień jest w tym miejscu potrzebne, albowiem można lepiej zrozumieć istotę wartości i ich miejsce w życiu moralnym danego

człowieka. Mówiąc o wartościach, mamy na myśli zawsze jakieś dobro, jakąś doskonałość, pewną jakość, ku której kierują się pragnienia człowieka. Wszystko więc zależy od tego, jaką ktoś ma wizję wartości. Ta wizja w sposób fundamentalny zależy od odkrycia celu i sensu życia, a więc także od wspomnianego powyżej projektu życia. Człowiek jest tego typu stworzeniem, że nie tylko jest, ale wie, że jest. Dlatego też może stawiać fundamentalne pytania: po co żyję? czy warto żyć? Najpierw trzeba więc dać odpowiedź na pytanie o wartość życia jako takiego, a dopiero w tym świetle można budować określony system wartości. Nic więc dziwnego, że ludzie, którzy nie odnajdują sensu i celu życia, nie są zdolni do pełnego odczuwania obiektywnej hierarchii wartości. I odwrotnie: kto nie odnajduje prawdziwej hierarchii wartości, nie może w pełni odpowiedzieć sobie na pytanie, o sens i cel własnego życia.

Każdy, kto szuka celu i sensu życia i na tym fundamencie buduje projekt życia, pragnie, by jego czyny, by cała jego działalność nie były bezcelowe. Widać z tego wyraźnie, że wychowanie do wartości moralnych jest zawsze najpierw pomocą ofiarowaną młodemu człowiekowi, by odnalazł on sens i cel swojego życia, bo tylko w ten sposób zostanie niejako wyznaczony zasadniczy kierunek i wartość ludzkiego działania jako realizacji określonej wartości. Na tej podstawie można też określić podstawowe preferencje określonych wartości w życiu danego człowieka. Przecież można powiedzieć – trawestując znane powiedzenie – „powiedz mi, jakie wartości preferujesz, jakie stawiasz najwyżej, a powiem ci, kim jesteś".

W kontekście celu i sensu życia łatwiej też człowiekowi przyjąć, że wartości układają się w określony system, że mają one swoją hierarchię, że jedne z nich są wyższe, a inne niższe. Albowiem jedne z nich – te wyższe – bardziej potwierdzają zasadnicze kierunki życia danego człowieka, aniżeli te, od których nie zależy istota człowieczeństwa. Trzeba w związku z tym zrozumieć zasadnicze prawa układu tychże wartości. Wartości niższe stoją u podstaw ludzkiej egzystencji i są konieczne koniecznością środka: stanowią bowiem warunek do osiągnięcia innych, wyższych od nich wartości. Dlatego wartości niższe nie mogą stanowić prawdziwego celu życia, lecz są jedynie środkami do celu. W jakimś sensie ich wartość ostateczna zależy w dużym stopniu od tego, jakim innym wartościom wyższym służą, albowiem od tych wyższych wartości czerpią swoją dodatkową szlachetność. Chociaż te wartości niższe i podstawowe są konieczne do życia ludzkiego, to jednak człowiek nie może się do nich wyłącznie ograniczyć. Albowiem niższe wartości wspierają się zawsze na wartościach wyższych i z nich czerpią swoją celowość. W ten sposób człowiek, odnajdując ostateczny sens i cel życia, potwierdza go jednocześnie poprzez swoje konkretne wybory określonych wartości, które stanowią dla niego cele cząstkowe i pośrednie.

W związku z istnieniem obiektywnej hierarchii wartości wychowanie moralne powinno zawsze odnosić się nie do odizolowanych, pojedynczych wartości, lecz ukazywać ich ścisłe wzajemne powiązanie z nieustannym podkreślaniem, co jest właściwie środkiem, a co celem w życiu. By nauczyć się prawidłowo rozróżniać między różnymi wartościami, zarówno wychowawcy, jak i sami wychowankowie,

powinni uniknąć trzech zafałszowań w podejściu do hierarchii wartości: jednostronności moralnej, przewrotności moralnej oraz podłości moralnej.

Jednostronność moralna oznacza pewne zawężenie świata wartości do pewnej określonej grupy wartości. Najczęściej chodzi tu o ograniczenie się do tych wartości, które przez swoją konkretność łatwiej narzucają się człowiekowi i zaspokajają jego najbardziej podstawowe potrzeby. Im wyższe wartości, tym ich zaspokojenie staje się spokojniejsze, mniej natarczywe, dlatego też człowiek może nie zauważyć ich braku w swoim życiu. Nic więc dziwnego, że jednostronność moralna wiąże się zawsze z jakąś odmianą materializmu, w którym przesuwają się na plan dalszy (lub zostają zupełnie wyeliminowane) wartości duchowe i religijne. Widoczne jest szczególnie wyraźnie w dzisiejszych podstawach konsumpcyjnych. A trzeba to wiązać z wpływem środków komunikacji masowej, z reklamą i modą, które najpierw budzą w człowieku potrzeby drugorzędne, a potem wskazują na drogi ich zaspokojenia.

Przewrotność moralna w podejściu do wartości oznacza takie odwrócenie hierarchii wartości, w którym wartości niższe zajmują miejsce wartości wyższych i odwrotnie. W ten sposób zostaje zachwiana hierarchia celów i środków. To, co powinno być w życiu człowieka tylko środkiem do osiągnięcia celu, staje się dla niego celem samym w sobie. Także i tutaj wartości materialne, biologiczne, związane z podstawową egzystencją ludzką mogą stać się celem samym w sobie. Trzeba to widzieć w dzisiejszych postawach jakiegoś „ubóstwienia" pewnych wartości, które wprawdzie są wartościami w jakiś sposób wyznaczającymi także bogactwo życia ludzkiego, ale które w żadnej mierze nie zasługują na miano wartości najwyższych.

Jeszcze bardziej fundamentalnym i groźnym dla życia ludzkiego zafałszowaniem jest podłość moralna. Tutaj nie tylko dochodzi do całkowitego przestawienia hierarchii celów i środków, ale człowiek znieprawia swoje sumienie przez to, że posługuje się pewnymi wartościami wyższymi lub najwyższymi, w celu osiągnięcia wartości niższych. Człowiek może w ten sposób wykorzystać wartości duchowe, nadprzyrodzone, aby osiągnąć pewne cele materialne lub społeczne. Człowiek może sprzedać swoje sumienie, swoją godność osobową za określone korzyści materialne lub za pewien awans w hierarchii społecznej. W tym sensie podłością byłoby także wykorzystywanie wartości religijnych do jakieś manipulacji politycznej.

Te i inne niebezpieczeństwa na drodze odkrywania i uznawania prawdziwej hierarchii wartości prowadzą do podstawowego pytania o kryteria, które pozwalałyby nie tylko odróżnić prawdziwe wartości od pseudowartości, ale także wśród rzeczywistych wartości te, które są ważniejsze od mniej ważnych. Przy czym trzeba się nauczyć rozróżniać to, co pilne w życiu człowieka, od tego, co naprawdę ważne[7]. Dlatego tak ważne staje się tutaj prawidłowe ukształtowanie

[7] A. de Saint Exupery wyraził to następująco: „Od dawna nauczyłem się rozróżniać to, co ważne, od tego, co pilne. Pilne jest rzecz jasna, żeby człowiek jadł, gdyż bez pożywienia nie będzie człowieka

ludzkiego sumienia. To zaś w fundamentalny sposób zależy od pełnego poznania prawdy o człowieku, o jego życiu, o jego przeznaczeniu, a więc od właściwie pojętej antropologii. Jasne jest jednak, że chrześcijanin nie zatrzyma się w tym przypadku jedynie na porządku naturalnym, lecz odczyta go w kontekście tego wszystkiego, co wiąże się z Osobą i działaniem zbawczym Jezusa Chrystusa.

3. ANTROPOLOGICZNY FUNDAMENT WARTOŚCI MORALNYCH

Jak to już zostało kilkakrotnie podkreślone, zarówno wartości moralne, jak i ich hierarchia mają charakter obiektywny. Nie zależą więc od psychologicznego nastawienia poszczególnych ludzi, ani też od stopnia społecznej akceptacji. Albowiem fundamentalne znaczenie tych wartości i ich odpowiednie miejsce w hierarchii wartości zależą od tego, w jakiej mierze są wyznacznikami osobowej godności człowieka. To, co służy prawdziwemu dobru człowieka, należy uznać za wartość. I im bardziej zaspokojenie danej wartości wskazuje na godność osoby ludzkiej, tym wyższe miejsce należy się jej w hierarchii wartości [8].

Widać z tego wyraźnie, jak istotne jest właściwe odczytanie pełnej prawdy o człowieku, a więc integralna koncepcja życia ludzkiego. Jeśli bowiem zostanie zafałszowana prawda o człowieku, zostaje tym samym zniekształcona hierarchia wartości. Warto w tym miejscu odwołać się do słów Jana Pawła II, który podczas trzeciej pielgrzymki do Polski, w przemówieniu do przedstawicieli nauki mówił w auli KUL-u: „Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem, człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się »od wewnątrz« związane z poznaną prawdą – związane, a więc także »zobowiązane« do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie [...]. Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swojej godności!" Papież wskazał jednocześnie, że to uznanie prawdy o człowieku nie jest sprawą prostą. Stąd: „Człowiek też musi w imię

---

i w ten sposób problem przestanie istnieć. Ale miłość, sens życia i smak rzeczy Boskich są ważniejsze [...]. Nie stawiam więc sobie pytania, czy człowiek będzie, czy też nie będzie szczęśliwy, czy będzie żył w dostatku i wygodzie. Pytam przede wszystkim o to, jaki człowiek będzie dostatni, szczęśliwy i wygodnie żyjący [...]. Nie odrzucam bynajmniej zdobyczy człowieka, które pozwalają mu wstępować – jak po schodach – coraz wyżej. Ale nie chcę pomylić celu ze środkiem, schodów ze świątynią. Konieczne jest, aby schody dawały dostęp do świątyni, w przeciwnym razie będzie to świątynia bezludna. Ale ważna jest tylko świątynia. Konieczne jest, aby rodzaj ludzki trwał i miał do dyspozycji to, co pozwala mu wzrastać. Ale to wszystko tylko schody, prowadzące do człowieka. Dusza, którą mu zbuduję, będzie jak bazylika, bo tylko ona jest ważna. Potępiam was więc nie za to, że zależy wam na zwykłym życiu. Ale za to, że traktujecie je jako cel", A. de Saint Exupery, *Twierdza*, Warszawa 1985, s. 66.

[8] Prawa układu wartości omawiają szerzej: S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1983, s. 95–104.

prawdy o samym sobie przeciwstawić się dwojakiej pokusie: pokusie uczynienia prawdy o sobie poddaną swej wolności oraz pokusie uczynienia siebie poddanym światu rzeczy; musi się oprzeć zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i pokusie samourzeczowienia [...]. Człowiek już »od początku« nęcony jest pokusą poddania prawdy o sobie władzy swej woli i umieszczenia się przez to »poza dobrem i złem«. Kuszony jest iluzją, że prawdę o dobru i złu pozna dopiero wtedy, gdy sam będzie o niej decydował" [9].

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że dzisiejszy spór w Polsce dotyczący wartości chrześcijańskich i koncepcji życia społecznego tak naprawdę jest sporem o człowieka. To nieprawda, że jest to spór o miejsce religii, czy też Kościoła w państwie demokratycznym. Tak naprawdę w grę wchodzi pełna prawda o człowieku i nikt, kto naprawdę chce być odpowiedzialny za kształt życia ludzkiego – w wymiarze indywidualnym i społecznym – nie może udawać, że nie rozumie istoty tego sporu.

W kontekście tego współczesnego sporu o człowieka – sporu obejmującego zresztą większość społeczeństw – Jan Paweł II mówi o szczególnym niebezpieczeństwie wyobcowania człowieka – o jego alienacji na drodze zagubienia pełnej prawdy o sobie samym. Odrzucając błędną koncepcję alienacji w marksizmie, Ojciec Święty wskazuje, że tak naprawdę wiąże się ona z utratą autentycznego sensu istnienia. A wzywając do ukazania alienacji w perspektywie chrześcijańskiej, stwierdza, że „alienacja polega na odwróceniu relacji środków i celów: człowiek nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni swego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, do której został stworzony przez Boga [...]. Wyobcowany jest zatem człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg" [10].

Papież stwierdza wyraźnie, że w odniesieniu do społeczeństwa zachodniego zostało tam wprawdzie przezwyciężone zjawisko wyzysku w tych formach, które opisywał Marks. „Nie została natomiast przezwyciężona alienacja przejawiająca się w różnorodnych formach wyzysku, polegającego na tym, że ludzie posługują się sobą nawzajem i w sposób coraz bardziej wyrafinowany, zaspokajając swoje partykularne i drugorzędne potrzeby, stają się głusi na potrzeby podstawowe i autentyczne" [11]. Alienacja jest więc typem zniewolenia, które wiąże się z fałszywą koncepcją życia ludzkiego, a więc jednocześnie z zafałszowaniem wolności: „Człowiek, który troszczy się wyłącznie albo głównie o to, by mieć i używać, niezdolny jest do opanowania własnych instynktów i namiętności oraz do podporządkowania ich sobie przez posłuszeństwo prawdzie, nie może być

[9] Jan Paweł II, *Do końca ich umiłował* (Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II w Polsce), Watykan 1987, s. 45–47.

[10] Encyklika *Centesimus annus* (CA), nr 41.

[11] Tamże.

wolny: posłuszeństwo prawdzie o Bogu i o człowieku jest pierwszym warunkiem wolności, pozwala człowiekowi uporządkować własne potrzeby, własne pragnienia i sposoby ich zaspokajania według właściwej hierarchii, tak by posiadanie rzeczy pomagało mu wzrastać" [12].

Pełne przeżywanie godności osobowej paradoksalnie nie staje się łatwiejsze przez to, że epoka nasza jest epoką „humanizmów", albowiem niektóre z nich opierają się na ateistycznych i sekularystycznych przesłankach. Stąd jedne z nich prowadzą do poniżenia, a nawet unicestwienia człowieka, inne zaś zafałszowują prawdę o człowieku przez jego ubóstwienie. Są jednak i takie kierunki humanizmu, które uznając wielkość a zarazem ubóstwo człowieka, chcą ukazywać i podtrzymywać jego pełną godność. „Dlatego właśnie widzimy – stwierdza Jan Paweł II – jak rozprzestrzenia się dziś i coraz bardziej umacnia poczucie osobistej godności każdej ludzkiej istoty. Dobroczynny prąd przenika i ogarnia wszystkie ludy świata, które coraz lepiej uświadamiają sobie godność człowieka, a więc nie »rzeczy« lub »przedmiotu«, którym można się posługiwać, ale zawsze i tylko »podmiotu«, który posiada sumienie i wolność, jest wezwany do odpowiedzialnego życia w społeczeństwie i w dziejach i podporządkowany wartościom duchowym i religijnym" [13].

Tutaj trzeba widzieć fundamentalny obowiązek Kościoła: powinien strzec pełnej prawdy o człowieku, choćby miał przez to być stale »znakiem sprzeciwu« wobec wszystkich redukcyjnych koncepcji człowieka i sensu życia ludzkiego. Tym bardziej, że obok zagrożenia alienacją, zagubienie pełnej prawdy o człowieku rodzi wcale nie wymyślone niebezpieczeństwo nowych totalitaryzmów. Tam gdzie neguje się istnienie prawdy absolutnej i neguje się transcendentną godność osoby ludzkiej (a tym samym i absolutny, obiektywny charakter wartości i całego porządku moralnego) tam łatwo może narodzić się system totalitarnego niszczenia człowieka. Stąd stwierdzenie Jana Pawła II, że „totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki między ludźmi. Co więcej, jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści, czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć w własnych egoistycznych celach. Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej" [14].

W tym kontekście Jan Paweł II wyjaśnia, dlaczego system totalitarny zwraca się przeciw Kościołowi, a także próbuje wchłonąć naród, rodziny, wspólnoty religijne i poszczególne osoby. Otóż państwo i partia, „które siebie stawiają ponad wszelkimi wartościami, nie będą tolerowały uznawania obiektywnego kryterium

[12] Tamże.
[13] ChL, 5.
[14] CA, nr 44.

dobra i zła, innego aniżeli wola sprawujących władzę [...]. To właśnie dlatego totalitaryzm stara się zniszczyć Kościół, a przynajmniej podporządkować go sobie i uczynić z niego narzędzie aparatu ideologicznego". Papież dodaje: „Broniąc własnej wolności, Kościół jednocześnie broni osoby ludzkiej, która ma bardziej słuchać Boga niż ludzi (por. Dz 5, 29)" [15].

Trzeba także w tym miejscu wyraźnie powiedzieć, że w celu uwolnienia się od tego zagrożenia totalitarnego nie wystarczy budowanie jedynie określonych struktur demokratycznych, a więc odwoływanie się do systemu prawnego nie opartego na obiektywnym porządku moralnym (przerażający jest tutaj „pozytywizm prawny" wielu ludzi, którzy się na ten porządek powołują, bez próby odpowiedzi, czy prawa ustanawiane w systemie komunistycznym naprawdę odpowiadają dobru człowieka i społeczności). Autentyczna demokracja opiera się bowiem na dwu fundamentalnych filarach: na systemie prawnym i na poprawnej koncepcji osoby ludzkiej [16]. W tym świetle łatwiej przychodzi nam zrozumieć, dlaczego budowanie w Polsce struktur demokratycznych i określonego porządku prawnego nie wydało jak dotąd prawdziwych owoców. Trzeba bowiem zmieniać człowieka tak, by to on prawdziwymi wartościami budował to wszystko, co mu umożliwiają demokratyczne struktury.

Pozwala to też zrozumieć źródła obecnego ataku na Kościół i na wartości chrześcijańskie. Odwołajmy się jeszcze raz do niezwykle doniosłych słów Jana Pawła II, bo są one doskonałym komentarzem do aktualnej sytuacji w Polsce: „Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i podstawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań do celów, jakie sobie stawia władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm" [17].

Już to ukazanie zasadniczego sporu na temat poprawnej koncepcji człowieka i sensu życia ludzkiego prowadzi wprost do problemu wartości chrześcijańskich. Ten spór potwierdza jednocześnie w sposób niezwykle wyraźny, że wcale tu nie chodzi o wąsko rozumiane wartości religijne, ale o fundamentalny problem, czy na życie ludzkie, w tym także na życie społeczne, będziemy patrzyli z pozycji integralnej koncepcji człowieka, czy też poddamy się manipulacji nowych „utopii", które zamiast uznać tę koncepcję, będą wolały „wymyślić sobie" jakiegoś nowego człowieka.

[15] Tamże.

[16] Por. tamże, nr 46.

[17] Tamże.

4. CHRZEŚCIJAŃSKA HIERARCHIA WARTOŚCI

Była już okazja by podkreślić, jak niebezpieczne w dzisiejszym sporze na temat wartości, w tym także sporze na temat respektowania wartości chrześcijańskich, staje się zniekształcone, zafałszowane pojęcie tych wartości, a więc ukazywanie ich rzekomo ideologicznego charakteru oraz sprowadzenie ich do wąsko rozumianych wartości religijnych. Tymczasem chrześcijaństwo nie jest ideologią, lecz jest taką koncepcją życia ludzkiego, które wyrasta z osobowego spotkania – w duchu wiary, nadziei i miłości – z Jezusem Chrystusem, Bogiem–Człowiekiem. To spotkanie rodzi wzajemną więź, którą w języku Biblii określamy mianem „przymierza". Jest to nie tylko przymierze pomiędzy Bogiem a człowiekiem, ale także – wyrastające z tej relacji – przymierze ludzi między sobą. Uznanie Boga jako Ojca prowadzi konsekwentnie do budowania życia w duchu braterstwa.

Tak więc w centrum takiej wizji życia ludzkiego stoi Osoba Chrystusa, a tym samym niezwykle doniosła w rozumieniu wartości chrześcijańskich prawda, że Bóg stał się Człowiekiem. Ta prawda o Wcieleniu sprawia, że w chrześcijaństwie nie można w sposób sztuczny oddzielać tego, co ludzkie od tego, co Boże. Prawda o wcieleniu się Boga jest największą promocją człowieka, jest najpełniejszym potwierdzeniem godności ludzkiej osoby. Człowiek, który chce odnaleźć pełną prawdę o sobie, odczytuje tę prawdę poprzez odniesienie do Chrystusa: prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka.

Wszyscy zapewne znamy słowa Jana Pawła II z Jego programowej encykliki *Redemptor hominis,* słowa, które zostały także w nieco innej wersji powtórzone podczas pierwszej pielgrzymki do Polski na placu Zwycięstwa w Warszawie: „Chrystus–Odkupiciel [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi [...]. Człowiek odnajduje z Nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa [...]. Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie »przyswoić«, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć" [18].

Czyż te słowa Papieża nie są najlepszym potwierdzeniem, że odwoływanie się do wartości chrześcijańskich, a więc wartości odczytywanych zawsze w odniesieniu do Osoby Chrystusa, prowadzi nas zawsze do człowieka, do jego autentycznej godności i wartości. Nie trzeba się więc bać wartości chrześcijańskich, tak jak nie trzeba się bać samego Chrystusa. Dotyczy to także tych wszystkich, którzy nie rozpoznają i nie uznają w Chrystusie Jego Bóstwa. Zawsze pozostaje bowiem dla nich odwołanie się do tych wartości, których uosobieniem jest Chrystus–człowiek.

Zapewne wielu ludzi niewierzących podpisze się i dziś pod słowami Mariana

[18] RH, nr 10.

Przełęckiego, który pisał przed laty w artykule pod znamiennym tytułem *Chrześcijaństwo niewierzących*: „Etyka chrześcijańska jest maksymalistyczna. Żąda ona, aby w każdej naszej decyzji czynnikiem rozstrzygającym był czynnik moralny. Poczucie ważności spraw cudzych, nieważności własnych, miłość i pokora – to różne strony tej samej moralnej postawy, postawy kogoś, kto żyje dla innych, a nie dla siebie. Czy ideał ten można uznać za istotę chrześcijańskiej etyki? Nie mam co do tego wątpliwości. Co więcej, w ideale tym skłonny byłbym upatrywać istotę chrześcijaństwa w ogóle. Tak widzę postać i naukę Chrystusa – i to w nich jest dla mnie taki wielki i bliski". I autor pyta się dalej o to, czy można żyć na miarę tego chrześcijańskiego ideału: „Czyż nie jest to żądanie szaleńcze? Cóż z tego, skoro jest to żądanie naszego serca. Taki właśnie nieosiągalny ideał dyktuje nam nasza intuicja moralna. Ideału moralnego nie wybieramy dowolnie, nie przykrawamy do takich czy innych możliwości. Ideał ten jest nam dany. Odkrywamy go w naszym intuicyjnym doświadczeniu" [19].

Jakże do tych słów nie przystają dzisiaj świadomie zmanipulowane ataki na wartości chrześcijańskie. Jakże wielu dzisiejszym ludziom brakuje zwyczajnie dobrej woli w prośbie przynajmniej zrozumienia tychże wartości. Może dlatego, że już zrezygnowali w ogóle z jakiegokolwiek ideału moralnego?

Chrześcijańska perspektywa wartości moralnych życia ludzkiego, z jednej strony, wskazuje na ideał człowieczeństwa i zarazem pełną prawdę o człowieku w Osobie Chrystusa, a z drugiej – ukazuje chrześcijańską hierarchię wartości poprzez odniesienie tych wartości do celu i sensu życia, które chrześcijanin odnajduje poprzez uznanie Boga jako Stwórcy i Zbawcy. Człowiek, który uwierzył w Chrystusa odkrywa, że w jego życiu nie chodzi jedynie o odkrywanie konkretnych zadań, norm i postaw, ale o spotkanie z Kimś, kto wzywa do wszechogarniającej miłości (por. 1 Kor 13), a jednocześnie tą miłością obdarowuje.

W tym świetle projekt życia, za który człowiek jest odpowiedzialny przed samym sobą, zostaje odczytany jako powołanie o charakterze nadprzyrodzonym. Dzięki wierze w Chrystusa w człowieku dokonuje się fundamentalne przejście od życia pojmowanego jedynie jako realizacja określonych zadań, czy też osiąganie określonych wartości (czasami rozumianych wąsko: jedynie jako korzyści), do życia w świadomości daru. Człowiek najpierw odkrywa, że jest obdarowany, że jest przez Kogoś kochany, że jest wartością „w oczach Boga" i dopiero w tym świetle rozumie pełniej sens swego życia moralnego: jest to odpowiedź na uprzednie obdarowanie miłością. Już sam fakt istnienia potwierdza fundamentalną prawdę: Bóg mnie chce, Bóg mi mówi: „dobrze, że jesteś". Więc i ja sam mówię najpierw sobie: „dobrze, że jestem". Ta samoakceptacja powinna z kolei prowadzić do akceptacji innych ludzi. Oni także są chciani przez Boga, oni są także kochani. Rozpoznając więc innych ludzi jako „wartość", uczę się im mówić: „dobrze, że jesteście". Tak oto język wartości staje się językiem miłości o charakterze uniwersalnym: każdy jest moim bliźnim.

[19] M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, „Więź", 12, 1969, nr 6.

Rodzi się jednak pytanie: jeśli ta chrześcijańska wizja wartości moralnych, a zarazem wizja życia ludzkiego odniesionego do miłości, jest tak głęboko pozytywna, to skąd bierze się taka nieufność w podejściu do tej wizji? Czy chodzi tu jedynie o to, że chrześcijaństwo, głosząc tak wzniosłą wizję życia ludzkiego, stawia człowieka przed zbyt wielkimi wymaganiami moralnymi? Nie ulega wątpliwości, że te wymagania moralne są ogromne i przerastają naturalne zdolności człowieka, ale przecież – jak to zostało powyżej powiedziane – wyrastają one nie tylko z kondycji ludzkiej, ale także z nadprzyrodzonego obdarowania. Dlatego Jezus przestrzega swoich wyznawców: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 5).

Specyfiką chrześcijańskiej wizji życia ludzkiego, która być może jest jednym z najbardziej kontestowanych aspektów doktryny chrześcijańskiej, jest prawda o tym, że ten człowiek umiłowany przez Boga, naznaczony tak wielką godnością i wezwany do tak wzniosłych celów jest jednocześnie człowiekiem grzesznym. To grzech w sposób fundamentalny staje na drodze pełnego rozwoju człowieka, to on prowadzi do zaciemnienia wrodzonego zmysłu wartości. Każde wychowanie moralne, każda próba kształtowania w człowieku właściwej hierarchii wartości nie może tym samym abstrahować od prawdy, że człowiek – także ten, który rozpoznaje pewne wartości i normy swego życia – jest zdolny do czynienia zła. Święty Paweł ten dramat zagubienia moralnego poprzez grzech wyraził w dramatycznych słowach: „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię [...]. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło" (Rz 7, 15.19–21; por. szerzej ww. 14–25).

Jeżeli człowiek odrzuci prawdę o swej grzeszności, w sposób zasadniczy zakłamuje prawdę o swym człowieczeństwie, a tym samym zniekształca się jego zmysł moralny. Dlatego tak niebezpiecznym zjawiskiem ukazywanego tutaj wychowania do wartości jest utrata poczucia grzechu związana zawsze z jakimś zaciemnieniem sumienia. W takiej sytuacji człowiek zamiast stanąć w całej prawdzie swego sumienia, tak naprawdę od niego ucieka.

Jan Paweł II wiąże wyraźnie zaćmienie sumienia z utratą poczucia grzechu: „Czy nie grozi człowiekowi współczesnemu zaćmienie sumień? Martwota, »znieczulenie« sumień? Zbyt wiele znaków wskazuje na to, że w naszych czasach takie zaćmienie istnieje [...]. W tej sytuacji w sposób nieunikniony zaciera się także poczucie grzechu, będące ściśle powiązane ze świadomością moralną, z poszukiwaniem prawdy, z pragnieniem odpowiedniego korzystania z wolności"[20].

W tekście przygotowanym do wygłoszenia do młodzieży zgromadzonej w Krakowie na Skałce Jan Paweł II (który ostatecznie wygłosił przemówienie improwizowane), nawiązując do szlachetnej dążności ludzi młodych, stwierdził, że

[20] Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia* (RP), nr 18.

prawidłowa realizacja tych dążności domaga się całościowej wizji człowieczeństwa. I dodał: „Człowiek jest sobą poprzez dojrzałość swego ducha, swego sumienia, swego stosunku do Boga i bliźnich. Nie będzie lepszym światem i lepszym porządkiem życia społecznego taki porządek, który tym wartościom ludzkiego ducha nie daje pierwszeństwa [...]. Pamiętajcie, że ład, którego pragniecie jest ładem moralnym i nie osiągniecie go inaczej, jak tylko zapewniając pierwszeństwo temu, co stanowi siłę ludzkiego ducha: sprawiedliwości, miłości, przyjaźni" [21].

Jednym z najbardziej wyrazistych, a zarazem przejmujących wezwań Jan Paweł II do właściwego kształtowania siebie na miarę prawego, dojrzałego sumienia jest Jego przemówienie do młodzieży podczas Apelu Jasnogórskiego w ramach drugiej pielgrzymki do Polski (18 czerwca 1983), które Ojciec Święty powtórzył w dosłownym brzmieniu podczas Apelu Jasnogórskiego z młodzieżą świata 14 sierpnia 1991 r.: „Co to znaczy »czuwać«? To znaczy, że staram się być człowiekiem sumienia, że tego sumienia nie zagłuszam, i nie zniekształcam. Nazywam po imieniu dobro i zło, a nie zamazuję. Wypracowuję w sobie dobro, a ze zła staram się poprawić, przezwyciężając je w sobie. To taka bardzo podstawowa sprawa, której nigdy nie można pomniejszyć, zepchnąć na dalszy plan. Nie. Nie! Ona jest wszędzie i zawsze pierwszoplanowa. Jest zaś tym ważniejsza, im więcej okoliczności zdaje się sprzyjać temu, abyśmy tolerowali zło, abyśmy się z niego rozgrzeszali. Zwłaszcza, jeżeli tak postępują inni [...]. Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali [...]. Dzisiaj, kiedy zmagamy się o przyszły kształt naszego życia społecznego, pamiętajcie, że ten kształt zależy od tego, jaki będzie człowiek. A więc: czuwajcie!" [22]

Zafałszowane poczucie grzechu albo utrata tego poczucia grzechu w powiązaniu z jakimś znieprawieniem sumienia jest potwierdzeniem zagubienia pełnej prawdy o człowieku. Oznacza więc jednocześnie zagubienie podstawowego punktu odniesienia w poszukiwaniu właściwej hierarchii wartości. Tam bowiem, gdzie człowiek nie stara się stanąć w całej prawdzie wobec zła, które dzieje się wokół niego i w nim samym, tam jednocześnie zostaje zagubione wyczulenie na świat wartości, a nawet zaciera się granica pomiędzy tym co dobre, a co złe. W skrajnym przypadku człowiek próbuje nawet nazywać zło dobrem i ukazywać to zło, jako wyzwolenie z „okowów" moralności. Stajemy wówczas w obliczu problemu właściwego rozumienia ludzkiej wolności: czy naprawdę jest ona wyzwoleniem od wartości?

5. WOLNOŚĆ – WYZWOLENIEM OD WARTOŚCI MORALNYCH?

Współczesny świat jest w szczególny sposób wyczulony na zagadnienie wolności, a jednocześnie stale stoi przed groźbą zagubienia tej wolności lub jej

[21] Tamże, s. 229.

[22] Jan Paweł II, *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja!* (II pielgrzymka do Polski), Watykan 1983, s. 78.

zafałszowania. Dla społeczeństw żyjących całe dziesięciolecia w totalitarnym ucisku istnieje jednak dzisiaj niebezpieczeństwo swoistego zachłyśnięcia się wolnością, niebezpieczeństwo skoncentrowania się na jednym jej aspekcie, czyli na wyzwoleniu z wszelkich form ucisku, który niszczył godność osoby ludzkiej i „tkankę" życia społecznego.

Wydaje się, jakby na zasadzie wychylenia wahadła w drugą stronę, że wielu ludzi zaczęło utożsamiać wolność z dowolnością, że zaczęto tę wolność interpretować w duchu skrajnego liberalizmu (czy nawet libertynizmu) i permisywizmu. Dlatego też wychowanie moralne człowieka jest nieodłączne od poszukiwania prawdziwego „oblicza" wolności. Jest to dzisiaj tym ważniejsze, im bardziej człowiek domaga się tej wolności dla siebie i im bardziej zagraża mu oderwanie pragnienia wolności od prawdy o sobie samym.

Nie ulega wątpliwości, że od pewnego czasu stale postępuje w świecie pewnego rodzaju „dechrystianizacja" wolności, że chce się ją widzieć poza ewangelicznym orędziem o wyzwoleniu, poza chrześcijańskim systemem wartości. Tym bardziej, że środki masowego przekazu wydają się lansować pogląd, że chrześcijańskie zasady moralne, a tym samym także chrześcijański system wartości, stoją na drodze urzeczywistnienia się prawdziwej wolności ludzkiej. Stąd też głosi się, że porzucenie wartości chrześcijańskich i przyjęcie liberalistycznej koncepcji życia społecznego umożliwi dopiero realizację pełnej wolności tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Tymczasem zniewolenie i zafałszowanie wolności jest możliwe nie tylko w systemie totalitarnym, ale także w systemie liberalnym. Dlatego też Papież Paweł VI – wskazując na niebezpieczeństwa fałszywego rozumienia wolności w obydwu systemach społecznych: komunizmie i liberalizmie – przestrzegał w *Octogesima adveniens* przed idealizowaniem liberalizmu, który rzekomo stoi zawsze na gruncie obrony wolności osoby ludzkiej: „Czyż jednak chrześcijanie, którzy angażują się w tym kierunku, nie mają z kolei skłonności do idealizowania liberalizmu, który staje się wówczas proklamacją wolności? Pragnęliby oni znaleźć jakiś nowy model doktryny, bardziej dostosowany do warunków współczesnych, ale łatwo zapominają, że liberalizm filozoficzny w swoich podstawach zawiera błędne twierdzenie o autonomii jednostki w jej działalności, motywacjach i korzystaniu z wolności. Znaczy to, że także ideologia liberalna wymaga od chrześcijan roztropnego osądzenia" [23].

Trzeba się więc bacznie przypatrzeć temu nieustannemu powoływaniu się w Polsce na zachodnie demokracje, na europejski system wartości, na liberalistyczną koncepcję życia. Nie jest to – jak niektórzy próbują pochopnie osądzać – odwrócenie się od zjednoczenia z Europą, lecz wskazanie na konieczność krytycznego osądu wartości, jakie są proponowane przez współczesną kulturę europejską. Współczesne przemiany w świadomości europejskiej prowadzą w niektórych przypadkach aż do skrajnej postawy zaprzeczenia chrześcijańskiego

[23] List apostolski *Octogesima adveniens* (OA), nr 35.

dziedzictwa. Objawiło się to nie tylko w ogłoszonej przed laty teologii „śmierci Boga", ale także dzisiaj w swoistej teologii „śmierci człowieka", „śmierci obrazu Boga w człowieku", mimo całego wzniosłego słownictwa o godności i wielkości człowieka. To właśnie systemy absolutyzujące człowieka i jego ziemskie osiągnięcia doprowadziły do tego, że poddano pod dyskusję samego człowieka, jego godność, jego wartość i jego pragnienie Absolutu. Europejskie prądy myślowe, zamknięte na transcendencję, doprowadziły europejskiego człowieka do rozczarowania i egzystencjalnego lęku. To, że wielu ludzi nie widzi pełnych wymiarów owego kryzysu, nie czyni go mniejszym – wprost przeciwnie.

Rodzi się pytanie, czy chrześcijanom w Polsce i w Europie pozostało już tylko przystosowanie się do ideologicznie pojętej i często lansowanej na różne sposoby przez środki społecznego przekazu europejskości, czy też powinni próbować na nowo tworzyć duchowe oblicze Europy oparte na istocie chrześcijańskiego orędzia? Trzeba wiele odwagi, by nauczyć się żyć i działać, nie tyle stosując jakieś zasady ideologiczne, odpowiadające powierzchownemu pojęciu tożsamości europejskiej, co raczej opierając szukanie swego miejsca w życiu poprzez rozpoznanie i uznanie Chrystusowego Przymierza miłości.

Hołdowanie postawie subiektywistycznej i indywidualistycznej w pogoni za wyimaginowaną wolnością i w imię samorealizacji prowadzi do głębokiej alienacji duchowej. Jeśli do tego dołączy się mit postępu technicznego jako jedynego antidotum na trudności, to człowiek współczesny pozostanie wówczas bez transcendencji i bez własnego wnętrza. Dlatego też dla przyszłości Polski, a także dla przyszłości Europy nie jest rzeczą obojętną, czy ludzie – w pogoni za błędną wizję wolności – odrzucą chrześcijańskie orędzie o wolności, które w sposób fundamentalny wiąże się z pełną prawdą o człowieku i jego powołaniem do miłości.

Próbując bliżej opisać istotę wolności człowieka, a więc jednocześnie fundament jego stawania się, Jan Paweł II wyraźnie wskazuje na jej związek z prawdą i odpowiedzialnością. Jest to więc jednocześnie zasadniczy kierunek dojrzewania ludzkiego sumienia. Ojciec Święty stwierdza: „Wolność jest tym, co mnie otwiera ku rzeczywistości – a równocześnie wiąże mnie często wewnętrzną zależnością. Jest to zależność od prawdy. Właśnie przez tę zależność od prawdy poznanej i uznanej jestem »niezależny« [...] niezależny poniekąd od nikogo i od niczego. Zależny wewnętrznie od siebie. Odpowiedzialność rodzi się wraz z poznaniem owej prawdy wraz z przekonaniem o prawdzie" [24].

W kontekście samowychowania – a więc nade wszystko w odniesieniu do ludzi młodych – Jan Paweł II stwierdza, że pełna prawda o człowieku jest warunkiem jego wolności: „I w tej dziedzinie Chrystusowe słowa »poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli« stają się istotnym programem. Młodzi mają – jeśli się tak można wyrazić – wrodzony »zmysł prawdy«. Prawda zaś ma służyć wolności: młodzi mają także spontaniczne pragnienie wolności. A co to znaczy być wolnym? To znaczy: umieć używać swej wolności w prawdzie – być »prawdziwie« wolnym.

[24] A. F r o s s a r d, *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 121.

Być prawdziwie wolnym – to nie znaczy, stanowczo nie znaczy: czynić wszystko, co mi się podoba, na co mam ochotę. Wolność zawiera w sobie kryterium prawdy, dyscyplinę prawdy. Bez tego nie jest prawdziwą wolnością. Jest zakłamaniem wolności. Być prawdziwie wolnym – to znaczy: używać swej wolności dla tego, co jest prawdziwym dobrem. W dalszym ciągu więc, być prawdziwie wolnym – to znaczy: być człowiekiem prawego sumienia, być odpowiedzialnym, być człowiekiem »dla drugich«" [25].

W kontekście tej prawdy o człowieku, który ma być „człowiekiem dla drugich", chrześcijańska wolność i wyzwolenie są zawsze związane z realizacją wielkiego nakazu miłości. Miłość jest najwyższą zasadą chrześcijańskiej moralności, także moralności społecznej. Jest więc tą wartością, z której trzeba wyprowadzić wszystkie inne wartości i odpowiadające im zasady moralne. Chodzi zawsze o pełne uznanie człowieka i jego godności, z czego wywodzą się prawa i obowiązki człowieka. Chodzi ostatecznie o to, aby coraz więcej ludzi umiało odnajdywać siebie poprzez bezinteresowny dar z siebie. A ponieważ w tym wyraża się godność osoby ludzkiej, człowiek chcąc się „uwolnić" od systemu wartości opartego na miłości jako darze z siebie, zaprzecza właściwie swemu człowieczeństwu i chce się wyzwolić od siebie samego.

6. SPOŁECZNY KONTEKST WYCHOWANIA DO WARTOŚCI MORALNYCH

Dotychczasowe rozważania na temat wychowania do wartości moralnych w duchu orędzia chrześcijańskiego wskazały już bardzo wyraźnie na społeczny kontekst przyjmowania określonego systemu wartości. Konkretny człowiek i określone społeczeństwo, nade wszystko dany naród, kształtują swoje postawy wobec świata wartości, w tym wartości moralnych, w kontekście dziedzictwa kulturowego, w jakim kształtuje się ich wychowanie. Zarówno indywidualne oceny określonych wartości i całego systemu wartości, jak i przyjęty system wartości wyznaczający dziedzictwo narodowe, wyrastają z przekazu pokoleń.

Dlatego ten społeczny kontekst problematyki wartości wyraża się w tym wszystkim, co zawiera się w pojęciu tradycji. Tradycja jest zawsze związana z przekazem określonych wartości, a tożsamość danego narodu wiąże się w sposób zasadniczy z wiernością określonej tradycji, uznawanej za tradycję narodową. I chociaż nowe pokolenia nie przyjmują w sposób bierny tego wszystkiego, co pozostawiły poprzednie pokolenia, to przecież zupełne zerwanie tych więzi z tradycją, stawia pod znakiem zapytania szansę zachowania tożsamości kulturowej danego narodu. Pewne międzypokoleniowe konflikty na płaszczyźnie przekazu wartości wydają się nie do uniknięcia, ale zasadniczy profil wyznaczony przez tradycje danego narodu winien zostać zachowany.

[25] *List do młodych*, 13.

Dlatego też zachowanie tradycji narodowych, w tym także określonego świata wartości, nie należy utożsamiać z postawą fałszywego tradycjonalizmu. Tu nie chodzi o jakieś „zakonserwowanie" wartości tradycyjnych, ale o takie ich przyjęcie, oczyszczenie i rozwinięcie, by mogły być one w twórczy sposób przekazane następnym pokoleniom. Nie można też uważać z góry, że każda troska o własną tożsamość narodową na płaszczyźnie wartości jest przejawem nacjonalizmu, albowiem nie chodzi tu o przeciwstawienie się wartościom innych narodów, ani też o jakiś imperializm kulturowy w odniesieniu do innych narodów.

Tutaj niezwykle ważne jest harmonijne połączenie wartości narodowych z uniersalizmem chrześcijańskiego orędzia, które przecież nie zamyka się do jednego narodu, ale wyznacza tożsamość wielu narodów świata. Przyjęcie chrześcijańskiego systemu wartości wraz z poszanowaniem tradycji własnego narodu nigdy nie może prowadzić do nacjonalizmu. Dlatego też w wychowaniu do wartości moralnych tak ważny staje się problem odkrywania i zachowania własnego dziedzictwa. Nie dlatego, że chcielibyśmy wrócić do przeszłości, że tęsknimy za jakimś dawnym kształtem życia społecznego, ale dlatego, że wykorzenienie z własnego dziedzictwa prowadzi także do utraty własnej tożsamości. Bez tej tożsamości nie jesteśmy zdolni do żadnego prawdziwego dialogu, a samo otwarcie się na drugiego i na innych traci właściwie wszelki sens.

Chociaż dwu rzeczywistości: wiary i kultury nie można utożsamiać, to przecież ich wzajemne powiązanie jest oczywiste. To dzięki tej więzi to samo orędzie chrześcijańskie zostało wpisane w kulturowe dziedzictwo grecko-rzymskie, w kulturę ludów celtyckich i germańskich, a także w kulturę narodów słowiańskich, a więc także w kulturę narodu polskiego. I właśnie to orędzie chrześcijańskie – pomimo wszelkich różnic kulturowych – jest wyznacznikiem duchowego oblicza Europy. Warto odwołać się tu do słów *Apelu do mieszkańców Europy*, skierowanego przez Jana Pawła II z wysokości Mont Balnc, 7 września 1986 r.: „Korzenie jedności Europy tkwią we wspólnym dziedzictwie wartości, którymi żyją poszczególne kultury narodowe. Istotą tego dziedzictwa są prawdy wiary chrześcijańskiej. Spojrzenie na dzieje tworzenia się narodów europejskich pozwala dostrzec, jak decydującą rolę odegrała w życiu każdego narodu postępująca inkulturacja Ewangelii. A zatem na fundamencie tych ludzkich i chrześcijańskich wartości Europa może starać się o odbudowanie odnowionej i silniejszej jedności, odzyskując w ten sposób swoją ważną rolę w dążeniu ludzkości do autentycznej cywilizacji" [26].

ZAKOŃCZENIE

Nie sposób nie odwołać się na koniec tych rozważań do fundamentalnego problemu dialogu. W pluralistycznym świecie dialog staje się podstawowym narzędziem poszukiwania właściwego kształtu życia społecznego, ale nade

[26] Jan Paweł II, *Apel do mieszkańców Europy*, „L'Osservatore Romano", 7, 1986, nr 9, s. 12.

wszystko poszukiwania pełnej prawdy o nas samych. Chrześcijaństwo bywa czasami określane religią dialogu. I słusznie: albowiem wyrasta z tego dialogu, który Bóg zainicjował, zawierając przymierze z człowiekiem, a znajduje swój punkt kulminacyjny w Słowie, które stało się Ciałem i zamieszkało w Jezusie Chrystusie. Jest to Słowo Prawdy i Miłości. Dlatego też każdy prawdziwie ludzki dialog jest dialogiem w duchu prawdy i miłości.

Jednakże do prowadzenia dialogu potrzeba dwu stron, których wprawdzie łączy to samo umiłowanie prawdy i cierpliwe jej poszukiwanie, ale stron, które jednocześnie znają swoją odrębność i swoją tożsamość. Jest ogromnym złudzeniem relatywistów i sceptyków, jest ogromnym zafałszowaniem istoty dialogu, który to w imię tegoż dialogu, w imię rzekomej tolerancji żąda się, by jedna ze stron wyrzekła się własnej tożsamości.

Tylko autentyczni chrześcijanie, rozpoznający swoją tożsamość nie tylko na płaszczyźnie kulturowo-społecznej, ale nade wszystko w pełnym przyjęciu orędzia Chrystusa i Jego hierarchii wartości będą mogli – prowadząc dialog z inaczej myślącymi ludźmi dobrej woli – być jednocześnie „solą ziemi" i „światłem świata". Czyż jednak świat dzisiejszy, tak mocno sceptyczny, może znieść chrześcijan przekonanych, że – dzięki objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie – docierają do prawdy absolutnej, prawdy niezmiennej?

Czym innym jest jednak przekonanie chrześcijan o istnieniu prawdy absolutnej, podobnie jak o istnieniu absolutnych, niezmiennych wartości, a czym innym świadomość, że wyznawcy Chrystusa, podobnie jak inni ludzie, są zawsze „w drodze" do tej pełni prawdy, która objawiła się w Chrystusie. Niezwykle wymownie brzmią w tym kontekście słowa Papieża Pawła VI, który w rozmowie z Jean Guittonem powiedział na temat dialogu między wierzącymi i niewierzącymi: „Ci, którzy posiadają prawdę wiary, są jednocześnie jak gdyby nie posiadający, z powodu męki pragnienia, żeby posiadać ją w sposób coraz to bardziej czysty i głęboki. Ci, którzy jej nie posiadają, ale którzy szukają jej całym sercem, w pewnej mierze, jak mówi Pascal, już ją znaleźli". Następnie zostały w tej rozmowie przypomniane słowa Pawła VI z Jego orędzia na zakończenie Soboru Watykańskiego II (8 grudnia 1965 r.) skierowane do intelektualistów i ludzi nauki: „Do was także kierujemy orędzie, a oto jego treść: nie przestawajcie szukać niestrudzenie, nie wątpiąc nigdy o prawdzie! Przypomnijcie sobie słowa jednego z waszych wielkich przyjaciół, św. Augustyna: »Szukajmy przejęci pragnieniem znalezienia, i znajdujmy przejęci pragnieniem dalszego szukania«. Błogosławieni ci, którzy posiadając prawdę, szukają jej nadal, żeby ją odnowić, pogłębić i dać innym ludziom. Błogosławieni ci, którzy jej jeszcze nie znaleźli, ale szczerym sercem do niej dążą: niech szukają światła przeznaczonego na jutro za pomocą światła, jakie mają dzisiaj, aż dojdą do jego pełni!" [27]

Trzeba się nieustannie odwoływać do tych niezwykle mądrych słów Pawła VI. Wychowanie moralne jako wychowanie do dialogu jest nieustannym uczeniem się

[27] J. Guitton, *Dialogi z Pawłem VI*, Poznań–Warszawa 1969, s. 186–187.

postawy otwartej wobec drugiego człowieka. Ta otwartość nie wyraża się w fałszywej postawie irenizmu, czyli zgody na wszystko, co drugi mówi dla „świętego spokoju". Otwarcie na drugiego człowieka w duchu miłości, bez jednoczesnego otwarcia na prawdę jest oszustwem. Ale i odwrotnie chęć głoszenia prawdy bez miłości może prowadzić do „przekonania przeciwnika", ale nie będzie „zdobyciem go dla prawdy". Potrzeba nam takiego dialogu, potrzeba nam takiego otwarcia na drugiego i takiej dobrej woli. Można się tylko pytać spokojnie, czy te wszystkie napaści na wartości chrześcijańskie, na rolę Kościoła w życiu społecznym, to naśmiewanie się wprost z tego, co jest dla chrześcijan świętością, jest naprawdę przygotowaniem dobrego klimatu do dialogu o przyszłość Polski? Gdzie ta dobra wola, tolerancja i otwartość „obrońców" demokracji i pluralizmu w Polsce?

W tym wielkim sporze o budowanie świata przyszłego opartego na systemie wartości, z którego wyrasta zarówno tożsamość narodu polskiego, jak i innych narodów europejskich, w centrum pozostanie zawsze człowiek ze swoją wolnością sumienia, wolnością, która jednak zobowiązuje do poszukiwania prawdy w duchu miłości. Dlatego też wychowanie do wartości moralnych w chrześcijańskiej perspektywie wiąże się zawsze najpierw i nade wszystko z przemianą mentalności każdej osoby, z nawróceniem serca człowieka.

Nie wystarczy budowanie struktur demokratycznych jako struktur prawnych, jeśli nie będzie człowieka, który będzie zdolny wypełnić te demokratyczne struktury swoim prawdziwym człowieczeństwem poprzez odniesienie do prawy i miłości. Żaden porządek demokratyczny nie może więc tworzyć się w oderwaniu od wartości. Miałby wówczas kształt opuszczonego domu, domu, z którego „uciekło" ciepło rodzinnej miłości. Stoimy przed zadaniem zbudowania Polski jako domu rodzinnego: niech mury tego domu wyrastają z bogactwa ekonomicznego i porządku prawnego, ale atmosfera tego domu, jego ciepło niech płynie z ewangelicznego ognia i światła, w którym rozpoznajemy prawdziwą wartość ludzkiego życia.

Sommario

Questo articolo é una prova di dimostrare una serie di valori morali che sembrano necessari nell'educazione cristiana. Tutto il suo contenuto viene presentato in punti sequenti: l'attuale contesto dell'educazione ai valori morali, loro luogo nel progetto della vita umana, fondamenti antropologici di essi, gerarchia cristiana dei valori morali, libertà e liberazione dei valori morali ed il contesto sociale dell'educazione ai valori morali.

L'educazione morale nel mondo di oggi deve prima di tutto prendere in considerazione una forma attiva della vita sociale e la piena libertà dell'uomo. Questa educazione é anche un'educazione cristiana all'etteggiamento verso il prossimo nello spirito di carità. Tutto questo é congiunto con il cambiamento di mentalità di ogni persona umana insieme con la conversione del cuore umano e della sua volontâ.

SEMINARE
1994, 10

ks. JACEK RYŁKO SDB

NAŚLADOWANIE CHRYSTUSA W WIZJI MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

WPROWADZENIE

Wobec współczesnych trudności pojawiających się na drodze moralnego wychowania młodzieży, idea naśladowania zdaje się być jakby na nowo dowartościowana i wskazywana przez Kościół jako skuteczny sposób przełamywania kryzysu moralnego, dotykającego dziś w sposób szczególny młodzież. Świadczy o tym chociażby ostatnia encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor*, w której m.in. znaleźć można takie słowa o naśladowaniu Chrystusa: „Naśladowanie Chrystusa jest pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności" (VS, 19). Naśladowanie to jednak nie polega na słuchaniu nauki i na posłusznym przyjmowaniu przykazań, lecz oznacza przylgnięcie do osoby samego Jezusa, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu, udział w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca (VS 19). Naśladowanie takie otwiera przed człowiekiem perspektywę doskonałej miłości, która nie polega jedynie na zachowywaniu wszystkich przykazań, lecz na oddaniu się bez reszty braciom dla miłości Boga (VS 20).

W takiej sytuacji, warto bliżej przyjrzeć się przynajmniej niektórym aspektom chrześcijańskiej koncepcji naśladowania (1), jak również, zastosowaniu tej koncepcji do najwyższego wzoru osobowego, jakim jest Jezus Chrystus (2) następnie, niektórym istotnym momentom przy naśladowaniu wzorów osobowych świętych (3), a także wskazać na niektóre współczesne postulaty pastoralno-wychowawcze w odniesieniu do moralnego wychowania młodzieży za pomocą wzorów osobowych (4).

1. CHRZEŚCIJAŃSKA KONCEPCJA NAŚLADOWANIA

Idea naśladowania Boga swój najwłaściwszy sens i najpełniejsze wytłumaczenie znajduje tylko na gruncie religii personalistycznej, a więc tam, gdzie Boga pojmuje się osobowo. Chrześcijaństwo niewątpliwie do takiej religii należy, gdyż

osobową doskonałość Boga stawia jako cel ludzkiej egzystencji i głosi ją równocześnie jako ideał ludzkiego postępowania[1], dając przez to świadectwo najwyższej wzorczości Boga w świecie osób. Ma to wielkie znaczenie dla moralnego postępowania człowieka, gdyż oprócz samych formalnych norm i zasad, istnieje jeszcze pozytywna i osobowa miara jego wielkości, według której może on pełniej kształtować swoje zachowanie i rozwijać swój osobowy byt[2].

Naśladowanie Boga znane już było w religiach pierwotnych, ale służyło ono jako podstawowy środek do wyrażania całkowitej transcendencji świata boskiego w stosunku do świata ludzkiego. Ludzie pierwotni, wszystkie ważniejsze wydarzenia w swoim życiu oraz całą swoją działalność, do której przywiązywali jakieś znaczenie, traktowali jako powtarzanie niebiańskich archetypów[3]. Byli oni przekonani, że człowiek tylko częściowo, tj. w sferze czysto duchowej, może osiągnąć pewne podobieństwo do Boga. Przekonanie to wyrastało z dualistycznego poglądu, wyrażającego niestyczność wartości ludzkich z wartościami duchowymi.

W odróżnieniu od tej mistycznej i ahistorycznej w swej istocie koncepcji, biblijna idea naśladowania Boga, wychodzi z założenia pewnego podobieństwa i łączności człowieka z Bogiem. Bóg nawiązuje kontakt z człowiekiem, objawiając mu się poprzez wydarzenia historyczne i wartości ludzkie. Objawienie to jest ściśle związane z Jego zbawczym działaniem, poprzez które ukazuje się On jako Osoba – ale nie w sensie ontologicznym, jako ideał wyrażający negację jakiejkolwiek podzielności (jako substancja), lecz w sensie soterycznym, zawierającym ideę jedności wszystkiego w Bogu[4]. Na tej podstawie człowiek może Boga naśladować w swym ziemskim, historycznie uwarunkowanym życiu, stając się coraz bardziej osobą, podobną do Niego.

Naśladowanie takie nie jest jednak naśladowaniem czysto moralnym, kiedy to obie strony są sobie bytowo równe, a tylko jedna z nich, bogatsza o jakąś wartość, staje się wzorem dla drugiej. Bóg jest nieskończenie większy od człowieka i dlatego naśladowanie Go, oznacza raczej uczestnictwo w Jego doskonałości, niż jej odwzorowanie. To nie człowiek obiera sobie Boga na wzór, lecz Bóg czyni z siebie jedyny i najważniejszy wzór, objawiając się ludziom poprzez ich historię[5]. Bóg jest bowiem dla człowieka nie tylko wzorem postępowania, lecz również źródłem jego doskonałości. Oznacza to, że człowiek może Boga naśladować tylko wówczas, gdy jest z Nim zjednoczony osobową więzią miłości. Miłość bowiem najściślej jednoczy człowieka z Bogiem i zarazem upodabnia go do Niego. Bóg

[1] Por. K. W o j t y ł a, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959, s. 30.

[2] Naśladowanie sprzeciwia się formalistycznej etyce Kanta oraz wszelkiej abstrakcyjnej etyce wartości.

[3] Por. J. S a l i j, *Wielowarstwowość idei naśladowania Boga*, [w:] *Powołanie człowieka*, Poznań – Warszawa 1974, s. 258.

[4] Tamże, s. 265.

[5] Por. B. H ä r i n g , *Nauka Chrystusa. Teologia moralna. Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności*, t. IV, Poznań 1963, s. 178.

jest Miłością (1 J 4, 8, 16) i miłość objawia przez swoje zbawcze czyny, wyzwalając tym samym człowieka z niewoli grzechu i łącząc go z sobą.

Miłość zatem jest najważniejszą wartością w naśladowaniu Boga, a jednocześnie zasadniczym warunkiem obierania Go sobie za wzór. Najpierw więc musi człowieka ogarnąć miłość Boża, aby mógł ją w Nim rozpoznać i naśladować [6]. W miłości tej potem, jak w soczewce skupiają się wszystkie inne wartości Boga, na które wskazują już skądinąd Jego przykazania i nakazy zawarte w normach moralnych. Bez miłości trudno byłoby człowiekowi dostrzec w nich jakiś głębszy sens i szansę na swój osobowy rozwój, trudno byłoby mu się do nich przekonać i wyzwolić w sobie większe osobiste zaangażowanie przy ich realizacji [7].

Miłość w swym najgłębszym znaczeniu jest osobowym darem, który Bóg pierwszy ofiarował człowiekowi, oddając mu się całkowicie. Człowiek naśladując Boga, powinien również zdobyć się na uczynienie z siebie daru, aby złożyć go Bogu jako wyraz swojej miłości. Może to uczynić poprzez posłuszeństwo. Posłuszeństwo to jednak nie może polegać tylko na ślepym wykonywaniu Bożych poleceń, lecz przede wszystkim na całkowitym i bezwzględnym oddaniu się Mu, skoro On uczynił to wcześniej w stosunku do niego. Niedościgłym wzorem takiego miłosnego oddania się Bogu – posłuszeństwa aż do śmierci, jest Jezus Chrystus, ale oprócz Niego każdy może być naśladowcą Boga, jeśli podobnie jak On odda się Bogu w miłości, w takiej mierze, na jaką pozwoli mu ograniczoność jego ludzkiej natury, miejsca i zadań [8].

2. NAŚLADOWANIE JEZUSA CHRYSTUSA

Miłość, która jest głównym przedmiotem naśladowania Boga, swój najpełniejszy osobowo-ludzki wyraz znalazła w Osobie Jezusa Chrystusa, najwyższego chrześcijańskiego wzoru osobowego. Przez to, idea naśladowania ukazana w Nowym Testamencie nie ma jakiegoś spekulatywnego czy abstrakcyjnego charakteru. Mieści się w niej wszystko to, co wyraża wciąż żywy i osobowy stosunek człowieka do Chrystusa oraz odpowiedzialność, zarówno tę wewnętrzną za siebie, jak również tę zewnętrzną wobec historii i ludzkości, którą się niesie w Chrystusie.

---

[6] Por. R. G u a r d i n i, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1939, s. 20–28.

[7] Zdaniem Häringa w tym zaangażowaniu ujawnia się różnica między naśladowaniem a naśladownictwem. Naśladowanie polega przede wszystkim na entuzjazmowaniu się miłującą osobą, a dopiero w dalszej kolejności na odwzorowywaniu jej poszczególnych cech i zachowań. Natomiast naśladownictwo nie bierze pod uwagę tego pierwszego, koncentrując się od razu na pewnych szczegółach jej życia. Zob. B. H ä r i n g, dz. cyt., s. 173.

[8] Por. F. T i l l m a n, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. III, *Die katholische Sittenlehre. Die idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934, s. 45; por. także J. B. M e t z, *Zum Christologischen Rang der Nachfolgen*, Freiburg 1977, s. 40 nn.

W Nowym Testamencie pojęcie „naśladowanie", oprócz Apokalipsy (14, 4) i Pierwszego Listu do św. Piotra (2, 21), użyte jest tylko w ewangeliach. Święty Jan rozumie je w sensie powołania Chrystusa do naśladowania i dotyczy najpierw „drogi", którą musi się przebyć, a potem „osoby", za którą ma się iść. Ponadto św. Jan łączy naśladowanie pierwszych uczniów z ich następcami, sięgające przez to daleko w przyszłość [9]. Natomiast u synoptyków zasadniczy sens naśladowania skupia się w przedwielkanocnym doświadczeniu uczniów Jezusa, z tym, że nierozerwalny sposób nakładają się tutaj na siebie: Jezusowa tradycja (*Jesusüberlieferung*) oraz tworzenia się pierwszej wspólnoty (*Gemeindelbildung*). W ten sposób, zostaje zachowana kontynuacja między zachowaniem Jezusa a późniejszym zachowaniem się Gminy, która była świadoma, iż zachowanie to jest wynikiem i jednocześnie świadectwem naśladowania Chrystusa [10].

Można by więc powiedzieć, że nowotestamentalna kategoria naśladowania, wyraża coś pośredniego między wewnętrzną wiarą a jej uzewnętrznioną formą [11], lub że w naśladowaniu dokonuje się przemiana wiary indywidualnej na wiarę osobową we wspólnocie, pod wpływem której człowiek rozwija i kształtuje swoją chrześcijańską osobowość. Wprawdzie słowo „osobowość" nie występuje ani raz w Nowym Testamencie, niemniej jednak to, co się pod nim kryje, zawiera się w całej nauce Jezusa Chrystusa. Chodzi tu mianowicie o efekt pracy związanej z wykonywaniem zadania wyznaczonego człowiekowi przez Boga (z wypełnieniem powołania) znajdujący swój wyraz w jego osobowym życiu [12]. Wezwanie do naśladowania Chrystusa wyrywa jakby człowieka z jego własnego stanu, dając mu tym samym do zrozumienia, że nie może on w pełni siebie rozwinąć i określić, tylko na podstawie swojej subiektywności i że potrzebne mu jest Boże powołanie oraz wspólnota do urzeczywistnienia go [13].

Najbardziej dojrzałą osobowość prezentował na swoim przykładzie Jezus Chrystus, który poprzez swoje Wcielenie, przybrał ludzką postać, rozwijając ją w sposób, stosownie do naszych warunków i możliwości, rozwijać wszystkie swoje naturalne i nadprzyrodzone dary. Szczególnie istotną rolę odgrywają w tym rozwoju dwa czynniki, na które Chrystus często zwracał uwagę, a mianowicie wspólnota i czas [14].

---

[9] Por. H. U. von B a l t h a s a r, *Die Nachfolge Christi im Neuen Testament*, [w:] B. A l b r e c h t, H. U. von B a l t h a s a r, *Nachfolge Christi – mitten in dieser Welt*, Meitingen-Freising 1971, s. 13.

[10] Por. M. H e n g e l, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religions-geschichtliche Studie zu Mt 8, 21n und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin 1968, s. 186.

[11] Por. E. N e u h ä u s l e r, *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre vom den Weissungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung*, Düsseldorf 1962, s. 186.

[12] Por. F. T i l l m a n n, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. III; *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934, s. 63.

[13] Por. H. J. G ö r t z, *Die Fundamentaltheologische Bedeutung der Nachfolge*, TuPh, 60, 1985, z. 3, s. 330.

[14] Por. F. T i l l m a n n, dz. cyt., s. 64–77.

W Kazaniu na Górze Chrystus wyraźnie uzależnia doskonałość człowieka od jego związku ze wspólnotą, której sam jest twórcą i duchem ożywiającym. Wspólnoty tej nie traktuje jednak tylko jako czysto społecznego tworu, lecz przede wszystkim widzi w niej niejako teren urzeczywistniania Królestwa Bożego. W jej zakres wchodzą bowiem wszyscy, których jednoczy miłość Chrystusowa (por. KDK 1). Dzięki temu wspólnota ta uzyskuje wyższy stopień jedności z równoczesnym zabezpieczeniem poszczególnych jej członków jako osobowości [15]. Wypełniona Chrystusowym duchem osobowość nie kształtuje się więc sama w sobie, lecz staje się wewnętrznym i w pełni życiowym związkiem z braćmi i z Bogiem. W ten sposób naśladowanie oznacza przede wszystkim wejście we wspólnotę naśladujących Tego, który identyfikuje zarówno całą wspólnotę, jak i każdego indywidualnego człowieka, który w nią wchodzi. Osobowość chrześcijańska najgłębszy swój sens znajduje w wezwaniu Chrystusa do stawania się dzieckiem Bożym. Dziecięctwo to zaś zostaje ofiarowane wszystkim, którzy wierzą w Chrystusa, Syna Bożego i naśladując Go, stają się – podobnie jak On – synami Bożymi [16].

Drugim czynnikiem, który odgrywa ważną rolę w naśladowaniu osoby Chrystusa i kształtowaniu na Jego wzór osobowości chrześcijańskiej, jest czasowość. Nie chodzi tu jednak o czas typu linearnego (*chronos*), lecz raczej o czas dopełniający (*kairos*) [17]. Nowy Testament często określa powołanie jako: „wypełnienie czasu i przybliżenie się Królestwa Bożego". Należy to rozumieć w ten sposób, że powołujący Chrystus obdarza człowieka zupełnie nową rzeczywistością zbawienia, która jednak nie jest czymś zupełnie gotowym. Jest ona pewnym zadaniem do urzeczywistnienia w historycznym rozwoju rozpiętym między przeszłością (ziemskim życiem Chrystusa) i przyszłością (*paruzją*). Naśladowanie nie polega więc tylko na odtwarzaniu historycznego oblicza Jezusa, lecz również na oczekiwaniu na Jego powtórne przyjście [18]. Uzdatnia to człowieka do pewnego nowego widzenia rzeczywistości, gdzie linearny czas, jako funkcje jego świadomości, zostaje przemieniony w tzw. nowy stosunek kontynuacji, który nadaje całej historii wciąż nowy porządek i nową orientację [19]. Sam Chrystus jawi się mu jako ktoś znany i nieznany zarazem, jako Osoba, która wciąż fascynuje i przyciąga, ofiarując mu coraz to pełniejszy obraz siebie i wizję jego osobowości.

Osobowość tę można by za F. Tilmannem [20] scharakteryzować w następujących punktach:

1. Rozwija się ona tylko w tym człowieku, który żyje Chrystusową miłością i realizuje w swym życiu program ośmiu błogosławieństw. Odzwierciedla ona doskonałość Ojca Niebieskiego, czerpiąc wzór z Jezusa Chrystusa. Tylko On

[15] Tamże, s. 77.

[16] Tamże, s. 64.

[17] Zob. H. J. G ö r t z, dz. cyt., s. 322. Autor nazywa „kairos" jako „guerlaufende Zeit", I. Kant czas ten wyróżnia jako „schemat rozumu", natomiast Hegel jako „czas pojęć".

[18] Por. tamże, s. 322–333.

[19] Por. tamże, s. 334.

[20] Por. F. T i l l e m a n n, dz. cyt., s. 64–68.

bowiem bezpośrednio od Ojca czerpie tę doskonałość, natomiast wszyscy inni, tylko i wyłącznie za Jego pośrednictwem. Osobowość ta rozwija się stopniowo, w miarę postępowania za Chrystusem kiedy to człowiek coraz bardziej staje się zdolny rozpoznawać w człowieczeństwie Jezusa ukryte Jego bóstwo i przez swoje człowieczeństwo oraz na miarę swoich możliwości urzeczywistniać je w sobie, stając się kolejno najpierw uczniem Chrystusa, a potem dzieckiem i synem Bożym. W ten sposób cel, ku któremu zmierza w swym rozwoju, jakkolwiek nigdy nie może być przez niego w pełni osiągnięty, przybliża się do niego i coraz bardziej rozjaśnia właśnie w jego osobowości.

2. Osobowość chrześcijańska odznacza się mocnym charakterem i silną wolą. Tylko ten bowiem może naśladować Jezusa, kto jest gotów bezwarunkowo pójść za Nim (por. Mt 19, 16–30; Mk 10, 17–31; Łk 18, 18–30). Dlatego Jezus, powołując kogoś do pójścia za sobą, wymaga od niego niepodzielności i całkowitości. Jego uczeń musi być zdolny do wyrzeczeń i samozaparcia się (Mt 10, 37–39); nie może dwom panom służyć (Mt 6, 24; Łk 16, 13); musi oddać wszystko aby mógł zrozumieć wartość swego powołania (Mt 13, 44–46; Łk 9, 24n) musi opuścić swoich bliskich i nie oglądać się wstecz (Łk 9, 60–62), itp.

3. Niezależność od wszelkiego posiadania jest kolejnym koniecznym założeniem chrześcijańskiej osobowości. Ona bowiem wywyższa człowieka ponad świat i jego moce, czyniąc go wolnym i przez to zdolnym do naśladowania Jezusa. Jezus często przestrzegał ludzi przed niebezpieczeństwem bogactw (por. Mt 6, 19–21; 13, 22) i wskazywał na potrzebę szukania przede wszystkim Królestwa Bożego (Mt 6, 25–34). Ten kto chce iść za Chrystusem musi wyrzec się wszelkiej pretensji do własności i zrezygnować z własnych planów, dóbr i sił, aby stać się wyłączną własnością Chrystusa. Stracić wszystko dla Chrystusa, stać się „bezsilnym" tak jak On, by w Nim tylko wszystko odzyskać i być silnym, oto zasadniczy warunek naśladowania i istota osobowości chrześcijańskiej.

4. Nie mniej ważną właściwością chrześcijańskiej osobowości jest posłuszeństwo Bogu. Pragnienie pełnienia woli Bożej, zawsze było dla Chrystusa czymś najważniejszym, gdyż wyznaczało podstawowy sens całej Jego ziemskiej misji i działalności. Często porównywał je do codziennego pokarmu (por. Mt 6, 10; J 4, 34), żądając go również od swoich uczniów. Nie chciał jednak od nich tylko czysto zewnętrznego dostosowania się do wymagań Bożych. Chrystusowi nie chodziło w posłuszeństwie o wykluczenie samego sprzeciwu wobec woli Bożej, lecz przede wszystkim o całkowite zjednoczenie się z Nim. Sam był najdoskonalszym wzorem takiego posłuszeństwa, które będąc wyrazem Jego miłości do Ojca, ściśle go z Nim jednoczyło. Dlatego żądając posłuszeństwa od uczniów, Jezus chciał im ułatwić, z jednej strony, zrozumienie tego, że to Bóg jest jedynym sprawcą ich doskonałości, a z drugiej strony, zjednoczenie z Nim. Tak więc, kto naśladuje Chrystusa w Jego posłuszeństwie, wzmacnia swoją osobowość moralną siłą pochodzącą od samego Boga[21].

[21] Por. J. A. J u n g m a n n, *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, Freiburg 1939, s. 1–2.

5. W pełni rozwinięta osobowość chrześcijańska nabiera cech dojrzałości moralnej, czego przejawem jest poczucie odpowiedzialności. Odpowiedzialność za siebie, za wypełnienie swojego powołania, za innych, za Królestwo Boże – to wszystko w dojrzałej odpowiedzialności jest ze sobą złączone. Jest to odpowiedzialność według miary Jezusa Chrystusa, który czuł się odpowiedzialny wobec Boga za całego i każdego człowieka, za cały naród i świat, za historyczne wypełnienie swojej misji i za zbawienie wszystkich ludzi[22]. Człowiek o rozwiniętej do takiej dojrzałości osobowości żyje wolnością dziecka Bożego i eschatologiczną nadzieją powtórnego przyjścia Chrystusa.

3. NAŚLADOWANIE WZORÓW OSOBOWYCH ŚWIĘTYCH

Na samym początku należy stwierdzić, że życie świętych nie przemawia w pierwszym rzędzie za naśladowaniem, lecz raczej skłania do chwalenia Boga. Naśladowanie w ścisłym tego słowa znaczeniu przynależy tylko Bogu, gdyż On tylko może być jedynym i niezawodnym wzorem. On tylko może zapraszać do naśladowania, bo jest najdoskonalszą i prawdziwą Osobą zdolną nawiązać więź interpersonalną, która jest czymś istotnym w naśladowaniu. Święci natomiast o tyle są wzorami, o ile zostają ogarnięci przez Bożą miłość i uczestniczą w Jego osobowym bycie, odzwierciedlając, na wzór Jezusa Chrystusa, Jego istotę w swoim życiu[23]. Doświadczają oni najpierw we własnym życiu uświęcającego działania Bożego, które uzdalnia ich dopiero do dawania o Nim świadectwa wśród innych.

W swojej funkcji wzorczej święci nie zwracają uwagi na własną wartość ani nie patrzą na swoje indywidualne przymioty, lecz poznają je niejako wtórnie, spoglądając najpierw z miłością na Mistrza: „To dopiero jego miłość czyni naśladowanie łaskawym prawem znamionującym Jego uczniów"[24]. Ich osobiste cechy i pewne historyczne szczegóły przytaczane z ich życia, są tylko ilustracją trudnej do artykulacji istoty ich świętości wypływającej z osobowej relacji do Boga. Dlatego pod nazwą „święty" kryje się nie tyle jakiś konkretny człowiek, ile usankcjonowany i przez Kościół promulgowany obraz jego Życia, który ma przedstawiać wspólnocie wiary „cud uświęcającego działania Bożego w życiu człowieka"[25].

Sfera oddziaływania świętego nie obejmuje, jak w przypadku geniusza – świata, ani też jak w przypadku bohatera – narodu, lecz obejmuje wszechogarniającego Boga i dlatego jest „ponadświatowa", a zarazem „wewnątrzświatowa". Święty widzi wszystko wyłącznie w pierwotnym świetle Boga, z którym żyje

[22] Por. H. J. G ö r t z, dz. cyt., s. 336.

[23] Por. B. H ä r i n g, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna. Świętość a dobro*, t. IV, Poznań 1963, s. 175.

[24] Tamże, s. 178.

[25] Por. H. P. S i l l e r, *Unabgeschlossene Überlegungen zu einer theologischen Pragmatik des Vorbildes*, s. 38.

w ścisłej łączności. Naśladować świętego oznacza współprzeżywać z nim bliskość Boga i odtwarzać jego Życie ducha, w swoim życiu, zupełnie inaczej wypełnionym przez zdarzenia, czyny, działania i dzieła [26].

Sposób oddziaływania świętego również różni się od sposobu innych wzorów osobowych. On nie oddziałuje na ludzi, tak jak np. bohater – poprzez swoje czyny tylko, ani też jak geniusz, który cały żyje w swoim dziele i z nim się niemal utożsamia. Święty oddziałuje na innych całym sobą, poprzez całą swoją osobowość. Poszczególne zaś cnoty czy działania świętego, wskazują tylko na jego byt i świętość. U niego ważne jest przede wszystkim to, kim jest, a nie to, co czyni, gdyż rodzaj jego cnót i czynów jest już wcześniej określony przez Osobę Jezusa Chrystusa [27].

Podobne rozumienie naśladowania świętych, zdaje się prezentować również w swoich listach apostolskich św. Paweł. Samo naśladowanie opisuje on tam w podwójnym znaczeniu: raz, jako „być lub żyć w Chrystusie", innym razem, jako „brać wzór z Chrystusa" [28]. W obu przypadkach wzór świętego ma ścisłe odniesienie do Chrystusa, w którym jest pełnia świętości. Jeszcze bardziej wyjaśnia prawidłowy sens naśladowania, który stawia sobie lub innych za wzory zachęcające do naśladowania. Szczególnie wymowne są tutaj trzy zdania św. Pawła, które domagają się jednak pewnego wyjaśnienia.

1. „Proszę was przeto, bądźcie naśladowcami moimi". (1 Kor 4, 16) Aby zrozumieć wymowę tego zdania, należy umieścić je w nieco szerszym kontekście obejmującym cały tematycznie zamknięty odcinek, dotyczący rozłamu w gminie korynckiej (1 Kor 1, 10–4, 21). Paweł usiłuje przezwyciężyć rozłam, odwołując się do obopólnego doświadczenia, płynącego ze wspólnej służby Ewangelii. Konflikt z Koryntianami osiąga przez to bardzo osobisty wydźwięk. Nie chodzi tu o moralną naganę wypowiedzianą przez Pawła w jakimś wzniosłym i nakazującym tonie, lecz o parenezę, czyli ojcowskie napomnienie wiary. Stawiając siebie za wzór, św. Paweł nie chce przez to pretendować do miana normy moralnego postępowania. Nie chodzi mu również o jakiś szczególny rys jego charakteru, czy też konkretne zachowanie, które Koryntianie mieliby w nim naśladować. Jego wzór stanowi jedynie kontrast w stosunku do ich rozłamu. Życie i praca Apostoła są bowiem ściśle włączone w życie i pracę gminy, a zarazem we wszechobejmujące działanie Boga. Rozłam sprzeciwia się zatem nie tylko pracy Pawła, lecz także pracy i dobru całej gminy, a przede wszystkim wysiłkom samego Boga, aby z nich uczynić prawdziwą wspólnotę [29].

2. „Bądźcie naśladowcami moimi, tak ja jestem naśladowcą Chrystusa". (1 Kor 11, 1) Zdanie to należy do ciągu argumentacji dotyczącej problemu spożywania mięsa składanego na ofiarę bożkom pogańskim. Ciąg ten rozpoczyna się już

[26] Por. M. S c h e l e r, *Święty*, „Znak", 19, 1967, nr 154, s. 512.

[27] Tamże, s. 516.

[28] Por. H. J. G ö r t z, *Die Fundamentaltheologische Bedeutung der Nachfolge*, TuPh, 60, 1985, z. 3, s. 325.

[29] Por. H. P. S i l l e r, dz. cyt., s. 39–40.

od rozdziału ósmego. Podobnie jak poprzednio, tak i tym razem, Paweł nie narzuca autorytatywnie Koryntianom z góry ustalonej zasady postępowania w takich momentach, lecz jedynie przytacza im tzw. „regułę wolnościową", która jednak powinna być korygowana przez „regułę wspólnotową". Według niej, sumienie drugiego człowieka „słabego", powinno stać się granicą i legitymacją zarazem w angażowaniu swojej wolności. Moralnie poprawne zachowanie powinno mieć na względzie przede wszystkim chwałę Bożą i służbę dla braci, czego jedynym i najlepszym wzorem jest Jezus Chrystus, który poświęcił w tym celu swoje życie (por. 1 Kor 8, 11). Paweł zaś, stawiając siebie za wzór, odwołuje się do wzoru Jezusa, którego sam jest naśladowcą [30].

3. „Bądźcie bracia wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas". (Flp 3, 17) W zdaniu tym należy wziąć pod uwagę to, że Paweł występuje tutaj przeciw zwolennikom nawrotu do judaizmu. Jako jeden z argumentów przytacza on swoją biografię, typizując i podnosząc ją do rangi wzoru. W odniesieniu do tego wzoru, także i inni mogą być identyfikatorami, jako członkowie gminy i obdarzani wiarygodnością prawowierności. Stawiając siebie na wzór, św. Paweł nie ma na myśli żadnego własnego wyczynu, lecz jedynie to, że dał się porwać w wir historii, w której Bóg działa na rzecz zbawienia wszystkich. Na taką interpretację wskazują teologiczne kategorie czasu, w jakich wzór ten jest przedstawiony („wcześniej" – w. 5; „teraz" – w. 9n; „jeszcze nie" – w. 12n) oraz opisanie go w pasywnych zwrotach: „Ja dałem się pozbawić wszystkiego..." (3, 8); „... ponieważ zostałem porwany przez Jezusa Chrystusa" (3, 14) [31].

Na tle powyższych interpretacji naśladowania świętych, można z kolei wysunąć kilka praktycznych wniosków i postulatów dydaktycznych.

1. Zasadnicza wartość wzoru świętego płynie z jego związku z Chrystusem, którego wiernie w swym życiu naśladował. Wykorzystał przy tym wszystko, co mogłoby służyć urzeczywistnieniu Jezusa: czas, sytuację, ludzi z ich problemami i prezentował to na swoim przykładzie. Głównym celem jego życia było całkowite oddanie się Chrystusowi według tego, co mówi św. Paweł: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2, 20). To urzeczywistnienie w swoim życiu Chrystusa powinno stanowić główny przedmiot naśladowania świętego, który w ten sposób starał się sprostać historycznej sytuacji, w jakiej został przez Boga ustanowiony i powołany.

2. Wzór świętego nie może być ujmowany ponadczasowo, jako pewna uniwersalna norma postępowania. On jest bowiem ściśle „wkomponowany" w daną sytuację i czas, w którym żył. Należy więc go brać w całym kontekście historycznym, wyłaniając z niego to, co jest najistotniejsze, a co można realizować również i w innych warunkach i sytuacjach. Święty stanowi pewne historyczne ukonkretnienie na to, do czego każdy jest powołany przez Jezusa Chrystusa.

[30] Tamże, s. 40–41.

[31] Tamże, s. 41–42.

3. Święty, aby skutecznie mógł oddziaływać na innych, musi stać się dla nich komunikatywny. Oznacza to dla niego konieczność kierowania się nie tylko własnym sumieniem, lecz również liczenia się z przekonaniami wspólnoty, wśród której żyje. Identyfikowanie świętego jako wzoru, nie może więc być związane z wcześniej ustabilizowanym jego stanem czy sytuacją, lecz powinno odbywać się w trakcie tzw. interakcji, powstałej w wyniku połączenia sytuacyjnych oczekiwań wspólnoty z jego biograficzną kontynuacją.

4. Wzór świętego jako ucznia Chrystusa poczytuje sobie za stratę to wszystko, co dla innych stanowi zysk i oceniane jest wysoko. Dla Chrystusa zdolny jest zrezygnować z przysługujących mu praw i przywilejów; musi zapomnieć o sobie, aby całym sobą ukazywać Chrystusa. Dlatego ten wzór nie będzie pociągał do naśladowania, gdy będzie ujmowany i przedstawiany tylko w kategoriach czysto zewnętrznych. On musi prowadzić człowieka do odkrycia jego wartości, które na zewnątrz mogą nieraz wydawać się paradoksalne, ale dopiero od wewnątrz jawią się w całej swojej okazałości.

4. POSTULATY PASTORALNE W ODNIESIENIU DO WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY

Opierając się na powyższej propozycji chrześcijańskiego wzoru osobowego, należy teraz wskazać na pewne konkretne sposoby i możliwości realizacji takiego wzoru przez współczesną młodzież.

Sprawą zasadniczej wagi jest to, aby religijne wartości chrześcijańskich wzorów znalazły większe odzwierciedlenie w życiu młodzieży i nie stanowiły czegoś konkurencyjnego w stosunku do innych wartości jej życia. Można to uczynić za pomocą dobrze pojętego i wykorzystanego „doświadczenia", które coraz częściej powraca w horyzont religijnego nauczania i wychowania, gdzie znajduje duże zastosowanie. Jest to najpierw postulat bliższy młodzieży, która łatwiej percypuje treści wzoru poprzez doświadczenie niż przez wyuczone zachowania, a ponadto doświadczenie daje więcej możliwości dzielenia się nim z innymi, co pozwala młodzieży z większą wiarygodnością spoglądać na wzory i stawiać swoje życiowe doświadczenia we wciąż nowym świetle.

Doświadczenie, o jakie tu chodzi, nie może być jednak rozumiane w sensie pozytywistycznym, tj. zredukowane tylko do pewnych sensytywnych odczuć czy przeżyć. Nie może być nim również czysto wewnętrzne doświadczenie mistyczne. Ma to być przede wszystkim doświadczenie osobowe, do którego wymagana jest żywa i aktualna obecność osoby oraz to wszystko, co istotnie jest z nią związane. A więc oprócz pewnego odczuwania musi to być również uwzględniona określona teoria osoby ujęta w odpowiednie kategorie myślowe, którymi można by obiektywnie wyrazić i określić doświadczaną osobę. Ważny tu jest także pewien kontekst społeczno-kulturowy oraz tło historyczne ujawniające określone opinie i poglądy innych ludzi, jak również czynnik religijny związany z jej wiarą, który

rzuca najistotniejsze światło na istotę i wartość osoby. W doświadczeniu tym jednak nie chodzi o przekonanie młodzieży do jakiejś zasady czy normy moralnej, której żywą ilustracją byłby określony wzór osobowy, lecz o ukazanie na jego przykładzie możliwości i sposobów działania osoby i kształtowania swego życia ku osobowej pełni [32].

Aby młodzież była zdolna do tego typu doświadczeń, a poprzez nie do odkryć prawdziwych wartości wzorów osobowych, musi być najpierw do tego odpowiednio przygotowana. Szczególnie ważną rolę do spełnienia ma tu wychowanie religijno-moralne, które za swój główny cel stawia wartość osobowego Boga oraz dojrzałość osobową w wierze człowieka. Musi ono jednak liczyć się z pewnymi prawami rozwoju psycho-fizycznego młodego człowieka, jak również doskonale znać uwarunkowania społeczno-kulturowe, w jakich rozwój ten przebiega, gdyż od tego w dużej mierze zależy doświadczenie o którym jest tu mowa.

Bóg nie od razu jawi się młodzieży jako Osoba. Początkowo występuje On pod postacią pewnych materialnych i antropomorficznych wyobrażeń młodzieży, w których jednak tkwią już pewne zalążki transcendencji i duchowości Boga [33]. Potem w życiu religijnym młodzieży następuje przejście do konstrukcji bardziej abstrakcyjnych. Przejście to zaznacza się zazwyczaj różnego rodzaju pytaniami i wątpliwościami dotyczącymi możliwości jakiegokolwiek doświadczenia Pana Boga w świecie realnym, natomiast wyobrażenia o Nim mają charakter bardziej analogiczno-symboliczny. Bóg jawi się jej jako coś płynnego, zmiennego, duchowo-podobnego [34]. Bardzo ważne w tym momencie wychowania jest uświadomienie młodzieży konieczności odkrywania swojego wnętrza (duchowe „ja") oraz pobudzenie jej do medytacji, modlitwy i refleksji, w wyniku której sama mogłaby dojść do przekonania, że spotkanie z niewidzialnym i duchowym ze swej istoty Bogiem, jest możliwe [35].

Niewątpliwie najistotniejszym momentem doświadczenia osobowego Boga jest spotkanie z Jezusem Chrystusem. Nie wystarczy tu samo werbalne stwierdzenie, że Jezus jest Synem Bożym – obrazem Boga niewidzialnego – lecz za tym stwierdzeniem musi stanąć mocne przekonanie płynące właśnie z doświadczenia. Doprowadzenie młodzieży do tego spotkania jest o tyle trudne, że wymaga ukazania osoby Jezusa jako prawdziwego człowieka, a zarazem objawiającego się w Nim Boga. Początkowo młodzież nie rozróżnia wystarczająco jasno dwóch natur w Jezusie Chrystusie. Jest On dla niej raz Bogiem, a raz Człowiekiem, z tym że traktuje Go najczęściej jako jakiegoś nieokreślonego bliżej nadczłowieka. Młodzież starsza natomiast ujmuje te dwa pojęcia wykluczające się [36]. Również

[32] Por. H. P. S i l l e r, *Die Schar der Zeugen in unseren Unterricht!*, ChwbV, s. 124.

[33] Zob. A. S. K e s s l e r, A. S c h ö p f, Ch. W i l d, *Erfahrung*, [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, pod red. H. Krings, t. 1, München 1973, s. 373–386.

[34] Por. B. G r o m, *Religionspedagogische Psychologie des Kleinkind – Schul – und Judendalter*, Düsseldorf 1981, s. 212.

[35] Tamże.

[36] Tamże, s. 213.

katecheci z powodu tych trudności spychają często naukę o dwóch naturach Jezusa na dalszy plan lub przedstawiają Go jako antropomorficznego człowieka, odwartościowując w ten sposób prawdziwe Jego człowieczeństwo. Jezus taki jawi się młodzieży jako narzucony i uciskający autorytet, który wcale nie zachęca do naśladowania.

W przezwyciężaniu tej trudności, należy wziąć pod uwagę z jednej strony umiejętne przedstawianie młodzieży sylwetki Jezusa, wydobywając z Ewangelii te momenty, które świadczą o Jego ludzkich przymiotach, jak również te, które wykraczają poza ludzkie możliwości, interpretując je jednak nie w duchu jakiejś magicznej potęgi czy bohaterstwa, lecz w perspektywie tajemnicy zbawienia. Z drugiej strony, należy pamiętać, by obrazy te jak najwcześniej wprowadzić w świat wewnętrznych przeżyć i wyobrażeń młodego człowieka, aby mogły się w nim bardziej zasymilować. Jest to szczególnie ważne przy doświadczeniu przez niego pierwszych kontaktów osobowych. Doświadczenie uczy, że bez pośrednictwa tych kontaktów, wzór Jezusa tylko w wyjątkowych wypadkach może skutecznie oddziaływać w życiu młodzieży. Chodzi tu głównie o to, by Jezus jawił się jako wzór zaufania, zgody i wzajemnej miłości i ściśle łączył się z budową jej zasadniczej postawy życiowej i społecznej. Młodzież bowiem musi znaleźć w sobie potwierdzenie tego, co słyszy o Jezusie, aby z większym przekonaniem mogła się z Nim identyfikować [37].

W doprowadzeniu młodzieży do doświadczenia Jezusa w swym życiu należy więc zwrócić szczególną uwagę na następujące momenty:

a) często posługiwać się przykładami i posłannictwem Jezusa przy interpretacji odsłaniających się przed młodzieżą wartości i nowych obszarów życia;
b) koncentrować wokół osoby Jezusa budową młodzieżowej hierarchii wartości, aby nabrała ona cech jednolitych i osobowych;
c) ustawiać wzór Jezusa w zbawczej perspektywie;
d) pobudzać młodzież do spontanicznego wyobrażania sobie Jezusa w różnych sytuacjach życiowych, do samodzielnego uświadamiania sobie licznych zależności i uwarunkowań związanych z Jego osobą oraz do wciąż nowego formułowania stosunku do Niego [38].

Dużą pomocą przy doświadczeniu wzoru Jezusa mogą wyświadczyć wzory osobowe świętych, które w swoim życiu doświadczyły szczególnej bliskości Jego Osoby i w sposób optymalny upodobniły się do Niego, wykorzystując do tego niemal wszystkie swoje możliwości. Dlatego przed wychowawcami i nauczycielami religii staje drugie ważne zadanie umiejętnego przybliżenia młodzieży tych wzorów, doprowadzenia do spotkania z nimi poprzez osobowe doświadczenie. Doświadczenie powinno koncentrować się wokół pytania: „skąd święty czerpie siły i możliwości dla świętego swojego życia i działania?". Akcent przy prezentacji jego sylwetki musi być przesunięty z jego bezpośredniego stosunku do Boga

[37] Tamże, s. 234.
[38] Por. A. B i e s i n g e r, *Aufgaben des Religionslehrers*, ChwbV, s. 103–123.

(transcendentalnej subiektywności) na egzystencjalną obiektywność, tj. na określone uwarunkowania jego życia, na historyczne dokonania i inicjatywy oraz konkretne osiągnięcia dla dobra ludzkości i świata. Słowem, należy brać pod uwagę nie same tylko treści religijne, ale także pewne prawdy historyczne, socjologiczne czy kulturowe, którymi święty żył na codzień. Treści religijne przedstawione w takim egzystencjalnym kontekście nabiorą przez to większej żywotności, staną się bliższe młodzieży i łatwiejsze do przyswojenia. Można je rozumieć jako przedłużenie działania Boga w tym świecie i dla tego świata [39].

Inną ważną sprawą, którą należy uwzględnić przy prezentacji wzorów świętych jest to, aby ukazywać je młodzieży w całym dynamicznym przebiegu ich życia, czyli w ich dochodzeniu do świętości poprzez zmagania się z licznymi przeciwnościami, trudnościami i ludzkimi słabościami. Młodzież łatwiej wówczas będzie się z nimi identyfikowała, odnajdując w ich biografiach momenty, których sama w życiu doświadczyła. Nie chodzi tutaj o przytaczanie wszystkich historycznych faktów i wydarzeń z ich życia do ponownego ich odtwarzania, gdyż jest to już niemożliwe, lecz o nadanie niektórym z nich głębszej ewangelicznej interpretacji, tak aby młodzież, naśladując ich, mogła potem sama podobną interpretację nadawać swojemu życiu [40].

Takie egzystencjalne podejście do wzorów osobowych świętych, znajduje swoje potwierdzenie i uzasadnienie w pierwotnym znaczeniu „świadectwa" [41]. Święty jako świadek Chrystusa, nie od razu świadczył o Nim z całym przekonaniem płynącym z wiary i gotów był za nie oddać swoje życie. Początkowo świadectwo to było zawarte w jego doświadczeniu życiowym, uwyraźnionym w biograficznym opisie. Stąd świadectwo jako takie nie występuje tylko w pewnym formalnym i zewnętrznym związku z wiarą, lecz także w pewnym treściowym urzeczywistnieniu życia świętego. Na tej podstawie można więc powiedzieć, że jego świadectwo ugruntowane jest również w jego konkretnych – historycznie uwarunkowanych momentach życia. Siła jego wskazania płynie z różnego rodzaju doświadczeń, zachowań, dokonań, sytuacji i poglądów, wśród których naśladujący może sobie dowolnie wybrać to, co mu najbardziej odpowiada, a co znajduje potwierdzenie w jego osobistym doświadczeniu.

H. P. Siller podaje kilka warunków, które należy uwzględnić, aby wzór świętego uczynić komunikatywnym świadectwem [42].

a) świadectwo należy rozumieć jako określony rodzaj dzielenia się życiowym doświadczeniem;
b) powinno ono być wyprowadzone z wzoru na podstawie wspólnego doświadczenia i ukierunkowane na wspólną historię:

[39] Por. B. Grom, dz. cyt., s. 235–236.
[40] Por. H. P. Siller, dz. cyt., s. 125–126.
[41] Por. A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt 1973, s. 230–241.
[42] Por. H. P. Siller, dz. cyt., s. 127–128.

c) mowa, gesty i życie świętego muszą mieć wyraźny charakter wyznania, aby je można było odnieść do Boga;
d) musi ono zakładać powszechną oczywistość, otwartość i możliwość dalszej kontynuacji;
e) samo świadectwo należy możliwie oddzielić od świadka, świadek bowiem nie może zupełnie identyfikować się z treścią swojego świadectwa; musi najpierw wraz ze wspólnotą stanąć przed tym, o czym zaświadcza, aby świadectwo jego było znaczące dla wspólnoty.

Stąd wniosek, że zarówno przy badaniu chrześcijańskich wzorów osobowych u młodzieży, jak również przy konstruowaniu do celów dydaktycznych i pedagogicznych, powyższe warunki należy brać pod uwagę, jeśli wzory te mają odpowiadać zapotrzebowaniom współczesnej młodzieży i spełniać współczesne postulaty.

Sommario

L'idea d'imitare Cristo sembra aquistare di nuovo un valore ed è indicata dalla Chiesa come un'esigenza per l'educazione morale dei giovani. Questo problema viene appunto presentato in questo articolo. Il suo autore descrive in prima linea alcuni aspetti del concetto d'imitazione. Poi egli indica l'applicazione di questo concetto al sommo modello personale che è Cristo ed anche alcuni momenti essenziali nell'imitazione dei modelli personali delle persone sante. L'articolo finisce con delle attuali richieste pedagogico-personali per quanto riguarda l'educazione morale dei giovani tramite modelli personali.

SEMINARE
1994, 10

ks. MARIAN GRACZYK SDB

SCALANIE WIARY I PRAKTYKI W NAUCE SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA O ROZWOJU W ŚWIETLE ENCYKLIK *POPULORUM PROGRESSIO* I *SOLLICITUDO REI SOCIALIS*

Encykliki społeczne zajmują się współczesnością, to znaczy najważniejszymi zagadnieniami społecznymi tego czasu, w którym zostały opracowane. Wynika to z faktu, że jakkolwiek Kościół ma cele ponaddoczesne i ponadczasowe, to jednak realizuje je w życiu ludzi, istniejących i działających w określonych społecznościach i w wymiarach czasowych, na tle określonej rzeczywistości kulturowo-społecznej. Rzeczywistość ta ma historyczny wymiar, ulega więc ustawicznym przemianom i dlatego problematyka encyklik społecznych podlega charakterystycznemu rozwojowi, a treść każdej z nich składa się jakby z dwóch warstw: warstwy zasad i warstwy zastosowań.

Encykliki *Populorum progressio* i *Sollicitudo rei socialis* nie ograniczają się wyłącznie do uzasadnień rozwoju. Każdy z tych dokumentów ma także płaszczyznę programową. W ten sposób dokonuje się scalenie dwóch warstw: zasad i zastosowań. Powstaje zatem pytanie: co konstytuuje ową płaszczyznę programową, że ma ona siłę scalania wiary i praktyki w rzeczywistości rozwoju? Wydaje się, że wyznacza ją przede wszystkim wyraźnie zdefiniowany cel rozwoju, a następnie określone kryteria, środki i zasady rozwoju.

1. CELOWOŚĆ ROZWOJU

Pojęcie „rozwój" używane w zakresie spraw społecznych ma różne znaczenia, od zwykłego wzrostu ekonomicznego przez organiczne zróżnicowanie wszystkich ludzkich wartości i integralny humanizm rozwijany w skali człowieka, aż do tego samego humanizmu w perspektywie możliwie najszerzej pojętej, a mianowicie humanizmu w skali Boga. W świetle treści przyjętych tu encyklik rozwój jest solidarną przemianą ludzkości, która swój wzrost ma realizować na korzyść wszystkich ludzi i całego człowieka (por. PP 14; SRS 38). W tym ujęciu rozwoju zawiera się jego celowość. Nie wyznacza jej ani produkcja, ani bogactwo jako

takie, ale wyznacza ją człowiek. Tym kim być powinien, staje się człowiek dopiero wówczas, gdy przekracza samego siebie (por. PP 42). Stąd przypomniana przez Pawła VI zasada, a przez Jana Pawła II tak silnie zaakcentowana: „więcej mieć, by pełniej być" (PP 6: SRS 28)[1]. Chodzi zatem o rozwój całego człowieka według hierarchii jego możliwości, i wszystkich ludzi, odpowiednio do ich różnorodności[2]. Ponieważ szczytem zadań ludzkich jest udzielenie odpowiedzi człowieka na jego powołanie do powszechnej miłości, stąd ostatecznie rozwój ludzki polega na spełnieniu się miłości Bożej w ludzkiej wspólnocie: *ubi caritas et amor, Deus ibi est.*

W skali stosunków międzynarodowych wyróżnia się dwie koncepcje osiągania celu rozwoju: anglosaską i łacińską. Przedstawiciele pierwszej z nich, wychodząc od obserwacji niedorozwoju i związanego z nim zgorszenia, jakim jest cierpienie, organizują globalną strategię rozwoju, mobilizując przede wszystkim środki ekonomiczne. W ramach tej koncepcji konkretna pomoc dla rozwoju polega na obliczaniu potrzeb i odpowiednim zaangażowaniu kapitałów, by nędzę zastąpił dostatek. W tym celu należy sięgnąć po fachowców, by wprowadzali porządek przez podawanie prognoz i projektów w terenie[3]. Wydaje się, że w tym ujęciu istnieje poważne ograniczenie zasięgu zmian społecznych, gospodarczych, politycznych wewnątrz praktycznych ram, stanowiących jakby kres możliwości oddziaływań.

Szerszą perspektywę działań na rzecz rozwoju proponuje koncepcja łacińska, która rozważa globalnie projekt skoncentrowany na człowieku, a mianowicie rozwój całego człowieka, co implikuje wolność wraz z jej dynamizmem i wszystkimi jego możliwościami. W ten sposób rozwój staje się procesem mającym na uwadze przemianę społeczeństw i każdego człowieka z osobna, tak by ten stał się odpowiedzialny za swój pełny rozwój w społeczności, która z kolei byłaby sama twórcą swego stawania się[4]. Ten kierunek myśli nad rozwojem podkreśla szczególnie wyzwolenie się od „barier" rozwoju; i to nie tylko od barier zewnętrznych, których obalenie prowadzi do zmian, ale także wyzwolenie od barier wewnętrznych, którymi są mentalności klasowe, przestarzały ustrój

[1] Takie rozróżnienie między „mieć" i „być" podniósł G. Marcel w wykładzie w 1933 r. pt. „Być i mieć". Wyraz „być" ujęty jest w sensie egzystencjalnym, inaczej mówiąc w ludzkim sensie. Podporządkowanie pojęcia „mieć" pojęciu „być" jest podstawową myślą ostatniego Soboru (zob. KDK 35), encyklik: *Populorum progressio* i *Sollicitudo rei socialis*. O ile jednak KDK 35 i PP6 podkreślają różnicę pomiędzy „mieć" i „być", to Jan Paweł II, zaznacza, że ta różnica nie musi się przekształcać koniecznie w antynomię między „mieć" i „być". Spełnia się to szczególnie wówczas, kiedy zostaje uwzględniona jakość i uporządkowana hierarchia (zob. SRS 28).

[2] Na ten element personalistyczny, na kolejność: najpierw osoba, później społeczność, zwraca szczególną uwagę Jan Paweł II. Zob. SRS 46.

[3] Zob. R. L a u r e n t i n, *Rozwój a zbawienie*, Warszawa 1972, s. 202–203.

[4] Zob. tamże, s. 203. Koncepcja ta została wyraźnie określona podczas Sympozjum w Louvain, listopad 1968. Było ono poświęcone problematyce katolickiej nauce społecznej, zagadnieniom rozwoju w szczególności.

rolnictwa, nie dostosowane struktury ekonomiczne, społeczne, nawet wychowawcze, a wreszcie przymus ze strony natury, kultury, polityki, a nawet religii, tam gdzie religia jest elementem alienacji. Taka perspektywa przychyla się bardziej ku procesowi gwałtownego rewolucyjnego wyzwolenia[5].

W encyklice *Populorum progressio* Paweł VI pozostawił jakby otwartą sprawę możliwości rewolucji, co w późniejszych wystąpieniach Papieża zostało stonowane. Dopiero Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis*, pogłębiając koncepcję łacińską rozwoju o spojrzenie personalistyczne, wyjaśnił jak należy rozumieć prawdziwe wyzwolenie, do którego prowadzi w tej perspektywie proces rozwoju (por. SRS 46). Dokonało się to dzięki pełnemu odniesieniu rozwoju w każdym aspekcie rzeczywistości do porządku etycznego. Papież bardzo wyraźnie wykazuje różnicę między analizą świata w ujęciu społeczno-politycznym a refleksją teologiczną (por. SRS 36). Ta druga jest bogatsza od pierwszej o kryterium natury etyczno-moralnej. To ono sprawia, że rozwój, będący początkowo problemem wyzwolenia, jest ostatecznie problemem kultury.

Wśród dziedzin zależności pojawiających się w analizie kultury, tylko cztery są uznane w analizie społeczno-politycznej. Są to: kapitał technologiczny, systemy ekonomiczne, systemy władzy i struktury grup elementarnych. Pozostałe dwie należące do dziedziny duchowej: podstawowa osobowość, tj. zróżnicowana struktura osoby i jej charakterologia oraz wartości są pomijane[6]. A tymczasem dopiero uwzględnienie wszystkich wymienionych elementów modelu społeczno-kulturowego charakteryzującego każdą grupę pozwala przeprowadzić właściwą analizę rozwoju i prowadzić ten proces do celu. Istnieje tu głębokie powiązanie wewnętrzne. Rozwój kształtuje ten model dlatego, że jest rozwijającą się kulturą. Nie sposób przecież dokonać pogłębionej analizy czynów i zaniedbań ludzkich w jakiejkolwiek dziedzinie, pomijając porządek etyczny. Tylko takie spojrzenie pozwala poznać prawdziwą naturę zła, które pojawia się w rozwoju ludów, zła, które zagraża osiągnięciu celu rozwoju. Główną bowiem przeszkodą, którą należy przezwyciężyć by osiągnąć cel rozwoju, jest grzech i wywodzące się z niego struktury (por. SRS 46). To one sprawiają, że szczyt zadań ludzkich, którym jest powołanie człowieka do powszechnej miłości pozostaje poza jego zasięgiem.

Rozwój zatem to dojście człowieka do lepszych warunków życia, a przede wszystkim doprowadzenie go do tego, by pełniej był i większą miał wartość. Jednak, aby to można było zrealizować, należy wyznaczyć kryteria, jakim powinien odpowiadać proces rozwoju, rozumiany w duchu omawianych encyklik.

[5] Zob. tamże. Autor zauważa, że Paweł VI, którego działanie jest raczej bliższe perspektywie anglosaskiej, to encyklika *Populorum progressio* wiąże się bardziej z perspektywą łacińską. Zob. Tamże.

[6] Zob. R. L a u r e n t i n, dz. cyt., s. 204.

2. KRYTERIA ROZWOJU

Perspektywa humanistyczna i kulturalna rozwoju jest bardzo otwarta. Niemniej nie można zapominać o wymaganiach ekonomicznych. One to głównie, choć rozumiane w szerokiej perspektywie, stanowią podstawę planifikacji rozwoju.

Sam plan procesu rozwoju musi być bardzo realistyczny, tj. możliwy do urzeczywistnienia, a jednocześnie zdolny porwać za sobą umysły[7]. Pierwszym więc kryterium rozwoju jest jego finalizacja, to znaczy takie ujęcie planu, które sprawi, że nie będzie on mitem, ale celem świadomie i realistycznie określonym. Musi przy tym nastąpić arbitraż potrzeb (por. PP 18), który w efekcie wzbudzi wśród ludzi cnoty: cierpliwości, długomyślności, stałości i wytrwałości tak, że możliwe okaże się to zrealizowanie celu (por. PP 15).

Drugie kryterium rozwoju dotyczy zachowania równowagi w ruchu wszystkich aspektów rozwoju (por. PP 13, 29). Chodzi jednak o to, aby takie jego aspekty, jak: biologiczny, wychowawczy, kulturalny, techniczny, ekonomiczny, polityczny, moralny i duchowy były ze sobą ściśle powiązane. Położenie większego nacisku na jeden lub kilka z nich prowadzi do przesunięć, których przezwyciężenie może okazać się trudne albo wręcz niemożliwe w osiągnięciu prawdziwego rozwoju. Ta współzależność między wymienionymi aspektami rozwoju została przez Jana Pawła II określona mianem kategorii moralnej (por. SRS 38). Przyjmuje się, że stanowi to pewne *novum* w nauczaniu Kościoła[8].

Kolejne kryterium domaga się także harmonii rozwoju, lecz nie wśród jego aspektów, ale w czasie (por. PP 5). Rozwój jednolity powinien unikać skoków, a także musi opierać się na teraźniejszości i przeszłości, w celu budowania przyszłości. W rozwoju nie może następować absolutna rewolucja, natomiast mogą zaistnieć ewolucje podobne do rozwoju, jaki widać w żywej istocie (por. PP 31). Zmiana nie jest sama przez się, na skutek konieczności historycznej, zmianą na lepsze; ona być taką powinna[9]. Dążeniu do zmian społecznych, które są przecież dziełem ludzi, musi towarzyszyć poczucie odpowiedzialności za wszystkie ich skutki. Dlatego też wszystkie zmiany powinny być wynikiem wszechstronnych rozważań i wnikliwych studiów istniejącego stanu rzeczy. Jest to racja, dla której należy odrzucić walkę jako metodę dokonywania przemian społecznych. Walka może doprowadzić tylko do przemiany form życia społecznego, nie dotykając jego treści. Prawdziwy rozwój musi dotyczyć nie tylko form, ale treści życia społecznego, musi iść w parze z rozwojem moralnym społeczeństwa. Jan Paweł II rozwinął naukę *Populorum progressio*, wyjaśnił wewnętrzne powiązania rozwoju i prawdziwego wyzwolenia. Wyraża się ono w praktyce solidarności, czyli „miłości i służby bliźniemu, zwłaszcza najuboższym" (SRS 46).

---

[7] Zob. PP 30, 50; SRS 4; por. także R. L a u r e n t i n, dz. cyt., s. 210.

[8] Zob. J. M a j k a, *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis". Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 493.

[9] Zob. J. M a j k a, *Kościół wobec zagadnień społeczno-ustrojowych*, „Znak", 11, 1959, nr 58, s. 438 nn..

Aby prawdziwy rozwój był urzeczywistniony, struktury podlegające rozwojowi, muszą mieć stale własny impuls [10]. Chodzi o stworzenie takich warunków, w których twórcze inicjatywy mogłyby rodzić się wciąż na nowo, i to przez wszystkie stopnie struktur. Ponieważ rozwój jest symbiozą, jest nieustanną twórczością, dlatego konieczne jest przestrzeganie zasady subsydiarności, czyli wzajemnej pomocy. Wyższy stopień nie powinien zastępować niższego, ale pozostawiać mu odpowiedzialność za zadania, które do niego należą. Stąd powtarzające się wezwania papieży, by pomoc w rozwoju nie polegała na wyręczaniu ubogich, lecz na inicjowaniu ich aktywności (por. PP 50). I o ile Paweł VI zwrócił uwagę na samą zasadę, to Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis* podkreślił związany z nią pewien aspekt, ten mianowicie, że stosowanie zasady subsydiarności przez kraje rozwinięte nie przyniesie efektów, jeśli kraje rozwijające się przyjmą postawę bierną (por. SRS 39).

Ostatnie kryterium, a mianowicie, niepodzielność łączy się z dwoma poprzednimi. Niepodzielność to pojęcie, które oznacza wspólnotowy charakter rozwoju. Zadaniem rozwoju jest zaprowadzenie wspólnego dobra na wszystkich stopniach, przy urzeczywistnieniu optymalnych warunków do kształtowania wspólnoty, jakimi są społeczeństwa (PP 82). Natomiast w nauczaniu Jana Pawła II, tę niepodzielność należy rozumieć jako rozwój, który ma dotyczyć nierozłącznie wspólnoty ludzkiej i każdego człowieka z osobna [11].

Wymienione kryteria łączą się, a częściowo pokrywają. W całości tworzą pewien dynamiczny ideał, który wydaje się być nieosiągalny (por. PP 24). Bo rozwój widziany jako konkretny proces przejścia od tego, co mniej ludzkie do tego, co bardziej ludzkie, nigdy nie oznacza doskonałego zakończenia, doskonałej harmonii, doskonałej jednolitości, doskonałego napięcia wewnętrznego, doskonałej niepodzielności. Od czasu zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa na rozległą panoramę dziejów pada cień Krzyża, który jest symbolem mocy zła i bezsilności dobra. Jednocześnie apokaliptyczna wizja historii zadaje kłam wszelkiej świeckiej wierze w rozwój człowieka i ludzkości [12]. Historia ludzkości nadal jest naznaczona wymiarem Krzyża, ona nie została jeszcze z niego zdjęta. A kto już teraz próbuje znaleźć schronienie w harmonii i spokoju wielkanocnego poranka może rozminąć się z Chrystusem i darowanym przezeń zbawieniem. Nie wolno stronić od naśladowania Go w cierpieniu i udziału w Jego męce. Historia nasza jest doświadczaniem Krzyża i to w tym sensie, że doświadczenie Krzyża, nędza, śmierć i opuszczenie przez Boga przeżywane przez jakąś jednostkę, tym bardziej zaangażowaną w dzieło rozwoju, ma znaczenie dla całej historii. I tak jak maksymalistyczne jest wezwanie Ewangelii, tak też rozwój należy opisać w jego

[10] Zob. R. L a u r e n t i n, dz. cyt., s. 211.

[11] Wskazuje na to definicja rozwoju, według której pełny rozwój polega na rozwoju „całego człowieka i wszystkich ludzi", PP 14; SRS 38.

[12] Zob. A. L ä p p l e, *Od egzegezy do katechezy*, tłum. B. Białecki, t. 2, Warszawa 1986, s. 457 nn.

postaci doskonałej, by dla społeczeństw i każdego człowieka z osobna, jasny był całokształt wymagań rozwoju. Zapowiedź powrotu Jezusa jest stwierdzeniem, że odniesie On zwycięstwo nie w historii, lecz dopiero u jej kresu. Dlatego dla chrześcijańskiej wspólnoty zbawienia nieodpowiedni jest przedwczesny tryumfalizm. Tu, na ziemi, jest ona wciąż Kościołem pielgrzymującym, który wprawdzie ufa, że Chrystus Pan nadejdzie, lecz jednocześnie przez swoje pełne sprzeciwu wobec zła zaangażowanie w rozwoju nosi blizny i znamię przynależności do Jezusa (por. Ga 6, 17). Co więcej, oczekiwanie nie może być usprawiedliwieniem postawy obojętności człowieka wobec konkretnej sytuacji osobistej bądź rzeczywistości go otaczającej (por. SRS 30), a samo odstąpienie od wzniosłego dzieła rozwoju, niezależnie od przyczyny, jest sprzeciwem się woli Boga Stwórcy (por. SRS 30).

3. ŚRODKI ROZWOJU

Historia zbawienia w swym wymiarze stwórczo-zbawczym wyraźnie formułuje wezwanie do podjęcia i realizacji dzieła rozwoju. Powstaje jednak pytanie: jakimi środkami go realizować?

Zarówno w *Populorum progressio*, jak i w *Sollicitudo rei socialis* zostało ukazanych wiele oznak niedorozwoju. Ale o ile publikowaniu pierwszej z wymienionych encyklik towarzyszyło, mimo istniejących wówczas trudności, więcej nadziei na lepszą przyszłość, to drugiej bardziej przejawy zawodu wobec istniejącej sytuacji przemian. W istocie, sama encyklika *Sollicitudo rei socialis* jest swoistym świadectwem kryzysu współczesnego świata.

W okresie, który upłynął między wydaniem obu encyklik, trudno dopatrzeć się, w ramach wielu dziedzin, owego rozwoju, o którym one mówią, a raczej dostrzec można wyraźny regres. A przedstawioną w trzecim rozdziale *Sollicitudo rei socialis* panoramę świata współczesnego można określić „panoramą klęski". Sformułowanie to wyraża klęskę programu rozwoju, który jest oczywistą klęską całej ludzkości, ponieważ żyje ona nie tylko w poczuciu zagrożenia pokoju, ale także egzystencji. Należy jednak zauważyć, że oznaki niedorozwoju nie muszą być jego przyczynami. Trzeba się strzec mieszania przyczyn, by nie pomieszać przyczyn ze skutkami. Raczej powinno się analizować kluczowe czynniki, które rzeczywiście leżą u podstaw takiej a nie innej rzeczywistości rozwoju.

Papież Leon XIII rozszerzył pole widzenia moralistów katolickich, opierających się dotąd najczęściej na jurydycznej koncepcji sprawiedliwości i wiążących jej praktyczne nakazy z prawem pozytywnym. Wprowadził pojęcie sprawiedliwości społecznej, której nakazy mogą przerastać lub nawet niekiedy przeciwstawiać się istniejącemu, wadliwemu porządkowi prawno-społecznemu. Jest tak, gdyż owa sprawiedliwość opiera się na prawie naturalnym oraz wynikającej z niego koncepcji dobra wspólnego, a także naturalnych prawach osobowych człowieka. Naukę tę kontynuuje w *Populorum progressio* Paweł VI, z tą różnicą, że poszerza

on pole widzenia współczesnych sobie przedstawicieli katolickiej nauki społecznej w dziedzinie moralności międzynarodowej [13]. Dokonuje się to przez fakt nie tylko odwołania się w tej dziedzinie do prawa naturalnego w celu formułowania wyłącznie zakazów, ale również określaniu pozytywnych obowiązków poszczególnych podmiotów działania w skali międzynarodowej. Wszystkie te sformułowania mają odniesienie do koncepcji dobra wspólnego w skali ogólnoludzkiej i mają doprowadzić do prawdziwego rozwoju, a tym samym pokoju, który nie jest jedynie brakiem wojny, lecz stanem uporządkowanego współdziałania wszystkich państw i poszczególnych ludzi. W zasadzie jest to koncepcja personalistyczna. Stanowi ona punkt wyjścia w ocenie wszystkich instytucji społecznych i politycznych oraz domaga się podporządkowania ich, zwłaszcza stosunków gospodarczych, nakazom międzynarodowej sprawiedliwości społecznej, a zatem prawu powszechnego i integralnego rozwoju. W praktyce oznacza to, że wszyscy ludzie mają prawo dostępu do dóbr i bogactw ziemi, do udziału w dorobku cywilizacji (por. PP 22). W tej właśnie perspektywie Papież Paweł VI określa zadania, które ciążą na wszystkich podmiotach życia społecznego: poszczególnych ludziach, przedsiębiorstwach, zrzeszeniach społeczno-gospodarczych i kulturalnych, państwach gospodarczo rozwiniętych i w końcu na organizacjach międzynarodowych (por. PP 43–87).

U podstaw nakreślonego przez Pawła VI programu rozwoju leżą ostatecznie następujące zasady: sprawiedliwości, personalizmu, dobra wspólnego, równości pluralizmu, pomocniczości, miłości społecznej i hierarchii wartości. W nakreślonym w ten sposób programie można wyróżnić dwa stopnie środków rozwoju: zespół zadań do bezpośredniego i pilnego wykonania oraz program długofalowy (por. PP 47). Pierwszy stopień obejmuje natychmiastową, doraźną i nieodpłatną pomoc dla krajów głodujących, której celem jest ratowanie bezpośrednio zagrożonego życia ludzkiego. Dzięki temu jest nadzieja uchronienia ludzi od bezpośrednich skutków nędzy.

Natomiast rozległy i wszechstronny program długofalowy obejmuje: przemiany struktur społecznych, w tym mentalności narodów i rządów, kształtowanie świadomości ludów, które dopiero co odzyskały niepodległość, pomoc techniczną w dziedzinie oświaty i zdrowia, badania rodzimej kultury i sztuki, szkolenie kadr (por. PP 35, 70, 73). Za konieczne uważa Papież zbudowanie tak zwanej infrastruktury gospodarczej i cywilizacyjnej, to znaczy administracji, komunikacji, energetyki (por. PP 71). Trzeci element planu długofalowego obejmuje rozbudowę aparatu gospodarczego, który wymaga zarówno pomocy kapitałowej, jak organizacyjnej i technicznej (por. PP 49). Wszystkie te przemiany cywilizacyjne winny być kontrolowane, aby uniknąć niebezpieczeństw zderzeń kulturowych, zdolnych zniweczyć całość tego budowania (por. PP 72). Osobne zadanie to poprawa warunków handlu międzynarodowego. Paweł VI stwierdza, że sytuacja w tej dziedzinie jest niekorzystna, a nawet krzywdząca dla krajów nierozwiniętych

[13] Zob. J. M a j k a, *Katolicka nauka...*, s. 386.

i wymaga interwencji. Pomimo że podjęto wiele inicjatyw w kierunku realizacji tego programu reform, obecna sytuacja rozwoju świata daje wrażenie negatywne. Przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać głębiej [14].

Paweł VI przeszkody na drodze rozwoju dostrzegał jako wyrosłe na gruncie zasad, które uważał za fundamentalne dla rozwoju. Natomiast Jan Paweł II, co jest pewnym *novum* w katolickiej nauce społecznej, w swojej analizie rzeczywistości zwraca uwagę na istnienie i funkcjonowanie w niej pewnych kompleksów struktur i mechanizmów, które określa mianem mechanizmów zła (por. SRS 35–36).U ich źródła leżą struktury grzechu. Wprowadzona więc tu została teologiczna kwalifikacja rzeczywistości. Struktury grzechu są to struktury psycho-społeczne, systemy postaw i motywacji dominujące we współczesnych społeczeństwach. Wśród nich wymienione zostają: wyłączna żądza zysku, pragnienie władzy, tendencja do osiągnięcia celów za wszelką cenę, bałwochwalczy kult pieniądza, ideologii, klasy, technologii (por. SRS 37). Z każdą sytuacją grzechu związane są zawsze osoby, które grzech popełniają.

Do nielicznych zjawisk pozytywnych we współczesnym świecie zalicza Papież występującą u ludzi odpowiedzialnych za rozwój świadomość konieczności przemiany postaw duchowych, które określają relacje człowieka do siebie, do innych ludzi, a także do wspólnot ludzkich (por. SRS 38). Równocześnie Ojciec Święty zwraca szczególną uwagę na to, że dla chrześcijan jedyną odpowiedzią na świadomość grzechu jest przeciwstawianie się woli Boga, jako wyraz łamania czy niszczenia ustanowionego przez Niego ładu, może być tylko ich nawrócenie. Jako zjawisko pozytywne ocenia się również wzrastającą świadomość współzależności między ludźmi i narodami (por. SRS 38). Chodzi tu o fakt współzależności rozumianej jako „system determinujący" stosunki w świecie współczesnym, w jego wszystkich aspektach: gospodarczym, kulturowym, politycznym, religijnym. Przez to niemalże wszyscy ludzie żyją w tych samych strukturach grzechu. Czy istnieje droga wyjścia z tej sytuacji na rzecz rozwoju człowieka i wszystkich ludzi?

Na tak rozumianą współzależność Papież odpowiada wezwaniem do postawy moralnej i społecznej, jaką jest solidarność (por. SRS 38–39). Wprawdzie pojęcie to występowało już w poprzednich Dokumentach Kościoła, w tym także w *Populorum progressio* (por. PP 64), jednakże używały go tylko na określenie pewnego postulatu ku urzeczywistnieniu tej treści, którą to słowo powszechnie wyraża [15]. Równocześnie jednak nie było pogłębionej analizy pojęcia solidarności, jego treści i skutków dla życia społecznego i religijnego człowieka. Jako pierwszy przedstawia je Jan Paweł II. Papież ukazuje w encyklice solidarność jako postawę etyczną, sytuującą się między dwiema zasadami społecznej doktryny Kościoła: prymatem osoby ludzkiej i troski o dobro wspólne (por. SRS 39). Nowością jest tutaj uznanie solidarności za cnotę chrześcijańską (por. 40). Dotychczas mówiono

[14] Zob. SRS 26: por. także J. M a j k a, *Komentarz do encykliki...*, s. 486.

[15] Zob. P. N i t e c k i, *Idea solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*, CHŚ, 21, 1988, nr 184, s. 17.

o niej na terenie katolickiej nauki społecznej, i to wyłącznie jako o jednej z zasad życia społecznego. Tym samym Jan Paweł II, nie rezygnując z tej płaszczyzny, przeniósł rozważania dotyczące rozwoju na płaszczyznę teologii moralnej [16]. Uznając solidarność za cnotę w rozumieniu chrześcijańskim, wskazuje na nią, obok nawrócenia, jako środek umożliwiający realizację powołania, którym jest prawdziwy rozwój. Dzięki tym dwóm postawom, z których każda zakorzeniona jest w Bożej miłości, możliwa jest jej praktyczna realizacja przez spełnienie zadań moralnych. A takimi są wskazania szczegółowe programu zawartego w *Sollicitudo rei socialis*. Wśród nich należy wymienić konieczność zreformowania Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz niektórych związanych z nią organizacji specjalistycznych tak, aby mogły one przyczyniać się do rozwoju dobra wspólnego społeczności ogólnoludzkiej, a nawet być za nie odpowiedzialne (por. SRS 42). Drugim zadaniem jest reforma państwa, ponieważ koncepcje struktur prawno-politycznych wykazują wiele niedomagań i wymagają rewizji z technicznego, jak i moralnego punktu widzenia (por. SRS 44). Dokładnej analizy i rozwiązań wymaga także międzynarodowy system gospodarczy, który obejmuje wymianę handlową i system finansowy. Jest on niedoskonały ze względów technicznych i moralnych. Wracając do określenia rozwoju jako nowego imienia pokoju, Papież wzywa do rozwiązania problemu porozumień regionalnych o charakterze politycznym, gospodarczym i wojskowym (por. SRS 43).

Wraz z realizacją takiego programu reform u wielu ludzi pojawia się problem rezygnacji, z uważanych dotąd za niewzruszone, stereotypów myślenia i działania. Stąd rodzi się konieczność określenia pewnych wymogów, które muszą spełniać zaangażowani w działalność na rzecz rozwoju.

4. NORMY ROZWOJU

Normy rozwoju tworzą pewien zespół cech, które winny charakteryzować każdego zainteresowanego rozwojem, a więc każdego chrześcijanina. W rzeczy samej jest to pewien ideał, który winien urzeczywistniać każdy ze współczesnych ludzi. I choć niekiedy papieże nie nazywają tych cech konkretnie, to jednak pośrednio na nie wskazują [17].

Rzeczowość niejednokrotnie mylona jest z wyrachowaniem, mając na uwadze obronę tak, wydawłoby się, bliskiej człowiekowi cechy jak emocjonalność [18]. Tymczasem nie są to pojęcia przeciwstawne. Niezrozumienie wynika najczęściej

[16] Zob. tamże, s. 11.

[17] Niektóre konieczne normy rozwoju omawia dość szczegółowo R. Laurentin. Autor zalicza do nich: solidność kompetencji, udział polityki, pewien profetyzm jako pomoc w dostrzeganiu sensu działania na rzecz rozwoju w perspektywie zbawienia, a także zasada uczestnictwa i porozumienia. Zob. R. L a u r e n t i n, dz. cyt., s. 217–226.

[18] Interesujące studium pojęć: rzeczowości, odpowiedzialności i solidarności przeprowadził M. M a z u r, *Rzeczowość. Odpowiedzialność. Solidarność*, „Znak", 21, 1969, nr 176, s. 224–229.

z nieznajomości znaczenia rzeczowości, inaczej *humanitas*. Przede wszystkim jest to postawa dialogu, zdolność do rozmowy. Wyraża się ona szacunkiem dla partnera (por. PP 40, 53; SRS 33), szczerością intencji, otwartością i obiektywną oceną. Ta ocena winna być również krytyczna wobec otoczenia, jak wobec siebie (por. PP 47; SRS 30). Rzeczowość to też solidność kompetencji oraz zaangażowanie, to jest włączenie całej swej osoby – nie tylko intelektu (por. PP 20; SRS 34, 38). Jan Paweł II daje pierwsze, mocne, teologiczne uzasadnienie takiej postawy. Jest ona pochodną solidarności, która oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania zadań wynikających z przynależności do określonej wspólnoty (por. SRS 40).

Z *novum*, jakim jest dla katolickiej nauki społecznej teologia grzechu zawarta w *Sollicitudo rei socialis*, wynika, że grzech społeczny jest owocem i zbiorem grzechów osobistych (por. SRS 38). Ta współzależność sprawia, że człowiek jest odpowiedzialny i to w trojaki sposób. Po pierwsze, ponosi odpowiedzialność za tworzenie struktur grzechu, są one bowiem udziałem wielu poszczególnych ludzi. Po drugie, jest odpowiedzialny za zaniedbanie sprzeciwu, czy też opieszałość w ich zwalczaniu. Po trzecie, życie w strukturach grzechu nie zwalnia od odpowiedzialności moralnej za ludzkie postępowanie (por. SRS 47). Nie można być solidarnym i odpowiedzialnym bez uczestnictwa (por. PP 74). Jest to pojęcie zasadnicze dla przeznaczenia człowieka, ma charakter społeczny. Chodzi o to, aby ludzie razem uczestniczyli w najwyższej wartości, w miłości Boga, tu i w wieczności, a miłość ta wzrasta właśnie tu na ziemi, we wspólnocie. Istniejące w sercu każdego człowieka wczuwania się do udziału w tej Bożej miłości, realizuje się zawsze w jakiś sposób w duchowym zjednoczeniu ludzi, szukających swego przeznaczenia.

Postrzeganie przeznaczenia jest związane z profetyzmem, dostrzeganiem sensu historii w perspektywie zbawienia. Każdy człowiek zaangażowany na rzecz rozwoju, musi być na swój sposób prorokiem. A każde proponowane przez niego drogi ku przyszłości, powinny iść zawsze w pewnym określonym kierunku rozwoju (por. PP 85; SRS 44, 55).

Trzeba zauważyć, że przepaść między analizą teraźniejszości i przyszłością, którą należy budować, wymaga pośrednictwa polityki. Jedynie w ten sposób abstrakcyjny porządek środków technicznych może zostać włączony w służbę na rzecz rozwoju. Bez polityki niemożliwe stałoby się tworzenie nowych struktur państwowych i międzypaństwowych, do czego wzywają programy (por. PP 85; SRS 43). Tylko jako dobry polityk, każdy może zająć własne miejsce w tej pokojowej kampanii, rozegrać ją środkami pokojowymi, aby osiągnąć rozwój w pokoju (por. SRS 47).

W świetle powyższych analiz można przyjąć następującą tezę: wszyscy zaangażowani w dziedzinie rozwoju, a szczególnie chrześcijanie, powinni spełniać powyższe normy. W przeciwnym wypadku grozi im poniesienie podwójnej szkody: po pierwsze, w dziedzinie materialnej, a po drugie, co wydaje się jeszcze ważniejsze, zagubienie celu transcendentnego.

ZAKOŃCZENIE

Bóg obdarzył człowieka rozumem, wolnością, miłością, jednym słowem: duszą. Dał też człowiekowi perspektywę życia wiecznego. Równocześnie powołał ludzkość do współpracy z Nim w dziele stwórczo-zbawczym, które realizuje się w przemijającej egzystencji tego świata. To współdziałanie człowieka–ludzkości z Bogiem wyraża się również pojęciem „rozwój". Kompletne pojęcie rozwoju należy odnosić do doczesnych postaw ludzkiego rozwoju. Tylko w tej perspektywie można ukazać celowość rozwoju, wskazać jego kryteria i określić wymagania stawiane urzeczywistniającym te założenia, w końcu, opracować środki rozwoju. Uczynił to wszystko Papież Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*, a następnie pogłębił i zaktualizował Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis*, aby dzięki temu następowało scalenie się wiary i praktyki w nauce społecznej Kościoła o rozwoju.

Na podstawie dokonanych badań porównawczych można stwierdzić, że działalność Kościoła na rzecz rozwoju nie jest jakąś nową taktyką apostolstwa, ani też zwyczajnym przystosowaniem się do nowych okoliczności historycznych, lecz przede wszystkim wewnętrznym postulatem płynącym z samej natury Kościoła. Dany w Objawieniu, a przekazywany przez Urząd Nauczycielski depozyt wiary poprzez ciągłą interpretację, staje się podstawowym źródłem pogłębiania teologii rozwoju.

Summary

In the text of *Populorum progressio* and *Sollicitudo rei socialis* one connected two level of mles and level of asings. This study tries to answer what makes the programmable surface having power to connect aith and practising in one realisty of growth. Analyses of mentioned documents show that it has been mainly created with cleary defined task and them wiht various conditions, means and mles of growth.

SEMINARE
1994, 10

ks. HENRYK SKOROWSKI SDB

WYCHOWANIE DO POSTAW ETYCZNYCH W SPOŁECZEŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM

Sobór Watykański II w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* określa wychowanie jako dążenie do „kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczności, których człowiek jest członkiem, i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział. Należy więc zgodnie z postępem nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych dopomagać dzieciom i młodzieży do harmonijnego rozwijania właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych" [1]. W tak definiowanym wychowaniu chrześcijańskim mieści się kilka istotnych elementów. Soborowy dokument w pierwszej kolejności podkreśla, iż najgłębszą istotą wychowania chrześcijańskiego jest doskonalenie człowieka jako osoby. Nie chodzi zatem, jak podkreśla J. Majka, o kształtowanie człowieka w sensie jego rozwoju jako gatunku, ale o doskonalenie każdego indywidualnego człowieka [2]. Oznacza to, że osoba ludzka jest ostatecznym celem wychowania. Drugi istotny element, na który zwraca uwagę *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, to płaszczyzny wychowania. Jeśli ostatecznym celem wychowania jest człowiek jako osoba, tzn. jego doskonalenie, to musi ono przebiegać we wszystkich płaszczyznach i dziedzinach: fizycznej, moralnej, intelektualnej, duchowej itp. Pominięcie którejś z tych płaszczyzn w wychowaniu byłoby zaprzeczeniem samej istoty chrześcijańskiego wychowania, a więc zaprzeczeniem kształtowania człowieka jako osoby. Osoba bowiem, która w najgłębszej swej istocie bytowej jest niepodzielna, domaga się całościowego i integralnego rozwoju. Trzeci wreszcie istotny element soborowej definicji wychowania chrześcijańskiego ukazuje tzw. kierunek, ku któremu zmierzać winno wychowanie. J. Majka, interpretując soborowy dokument, stwierdza: „Jeżeli zatem wychowanie określimy jako kształtowanie osoby, to zmierza ono z natury rzeczy do realizacji tych zadań osoby, przez które staje się ona coraz pełniej i doskonalej osobowa i ludzka zarazem, przez które osiąga swoje

[1] *Sobór Watykański II. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, n. 1.

[2] Por. J. M a j k a, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, „Chrześcijanin w Świecie", 1976, 4–5, s. 51.

ludzkie cele" [3]. Inaczej mówiąc, owo kształtowanie człowieka jako osoby, co jest istotnym elementem wychowania, konieczne jest po to, by człowiek mógł zrealizować swoje ludzkie cele w tym przede wszystkim cel ostateczny. Ponieważ jednak realizacja celu ostatecznego dokonuje się poprzez udział człowieka w konkretnej rzeczywistości społecznej, w całym procesie chrześcijańskiego wychowania, chodzi o kształtowanie osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, ale również dla dobra społeczności, której człowiek jest członkiem, i w której żyje i działa.

Biorąc pod uwagę takie rozumienie chrześcijańskiego wychowania, należy jednoznacznie stwierdzić, z w całym procesie tego wychowania, którego ostatecznym celem jest człowiek jako osoba, nie może także zabraknąć płaszczyzny etycznej ukierunkowanej na rzeczywistość społeczną. Chodzi o potrzebę kształtowania określonych postaw etycznych umożliwiających człowiekowi jego właściwe funkcjonowanie w rzeczywistości społecznej, w której realizuje on swój cel ostateczny. Artykuł niniejszy podejmuje ten właśnie problem. Wychowanie bowiem do postaw etycznych, stanowiące integralny element chrześcijańskiego wychowania, nabiera w dobie dzisiejszej, także w dobie dokonujących się w Polsce przemian szczególnego znaczenia. Chodzi bowiem o wychowanie jednostki wartościowej do życia społecznego. Użyte tu pojęcie wartościowości osoby może budzić określone zastrzeżenia. Wątpliwości te wydają się być w pełni uzasadnione. Etyka katolicka uznaje bowiem, że osoba w najgłębszej swej istocie jest wartościowa, co konsekwentnie oznacza, iż każdy człowiek jest dla własnego środowiska wartością przez sam fakt swego wartościowego człowieczeństwa. Nie ulega jednak wątpliwości, iż człowiek pomimo swego wartościowego człowieczeństwa w wielu wypadkach może być społecznie nieodpowiedzialny. Stąd używane w naszych refleksjach pojęcie wartościowości oznacza przede wszystkim odpowiedzialność osoby za współtworzenie własnego środowiska społecznego, która przejawiać się będzie w całokształcie postaw prospołecznych i zachowań społecznie odpowiedzialnych.

1. POTRZEBA WYCHOWANIA DO POSTAW ETYCZNYCH W SPOŁECZEŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM

Wspomniano, że wychowanie do postaw etycznych, stanowiące integralny element chrześcijańskiego wychowania, nabiera w dobie dzisiejszej, w dobie dokonujących się także w Polsce przemian szczególnego znaczenia. Nie ulega wątpliwości, że naszą polską rzeczywistość znaczoną wieloma przemianami polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowymi, zdominowało hasło „demokracja". Zmierzamy ku demokracji – to deklaracje polityków i przekonania ludzi. Ku czemu zatem zmierzamy i zmierzać winniśmy w naszych przemianach? Trzeba to

[3] Tamże, s. 55.

pytanie postawić, ponieważ ono stanowi kontekst, z którego odczytać można potrzebę kształtowania w całym procesie wychowania chrześcijańskiego określonych postaw etycznych w życiu społecznym. Nie chcemy w tym miejscu robić szerszego wykładu na temat demokracji. Ograniczymy się tylko do kilku istotnych stwierdzeń w tej materii. Powinny one być wystarczające do uświadomienia potrzeby wychowania w sferze etycznej.

Pojęcie demokracji może być analizowane w różnych płaszczyznach, różnie definiowane, wreszcie wielorako realizowane. Mówią nam o tym doświadczenia historyczne. Należy jednak na demokrację, ku której zmierzamy, spojrzeć nie tylko jako na system polityczny, jeden z wielu, tzn. nie tylko w płaszczyźnie politycznej i społecznej, ale także, a może przede wszystkim, w płaszczyźnie etycznej. Wymagania demokracji przekraczają bowiem ramy czysto polityczne i przyjmują same z siebie wymiar etyczny[4]. Bez tego spojrzenia już niejedno pokolenie z demokracji uczyniło jej karykaturę. Stąd też, jak twierdzi J. Tischner, nasza demokracja, ta ku której zmierzamy i zmierzać winniśmy, jest po prostu demokracją etyczną[5]. Co rozumie się przez pojęcie „demokracja etyczna" lub demokracja rozważana w płaszczyźnie etycznej?

Pojęcie demokracji wiąże się nierozdzielnie z ideą wolności, która jest wielkim osiągnięciem czasów nowożytnych. Ta idea, jak się wydaje, w sposób jednoznaczny zdominowała myślenie współczesnego człowieka i całego świata, przybierając postać tzw. nowego humanizmu. Jest faktem niepodważalnym, że demokracja musi stwarzać horyzonty wolności dla osoby ludzkiej. Człowiek bowiem jest istotą bytowo wolną, tzn. wolną w najgłębszej swej istocie i dlatego musi mieć zapewnione płaszczyzny realizacji swojej bytowej wolności[6]. „Człowiek musi mieć jakieś pole wolności i swobody. Człowieczeństwo to także indywidualna, spontaniczna twórczość człowieka. Poprzez wolność przejawia się bogactwo osoby ludzkiej, którego nie można ograniczać żadną funkcją. Człowiek jest artystą swego życia i rzeźbi je według własnych wyobrażeń o swym szczęściu i honorze. Wolność jest zawsze związana z jakimś stopniem nieprzewidywalności. Wolność jest niezbędna. [...] Bez wolności żaden czyn, żadne pragnienie, żadne spełnienie funkcji nie będzie własnym czynem człowieka. Człowiek winien być sobą w swych czynach. Gdzie brak wolności, tam człowiek nie jest sobą – nawet gdy robi, co od niego wymagają"[7].

Nie ulega wątpliwości, że każda demokracja rozważana w sferze etycznej musi być związana z wolnością człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Można powiedzieć, że idea jest wtedy demokratyczna, gdy daje ludziom możliwie największe pole indywidualnej wolności uszczegółowionej w tzw. naturalnych,

[4] Por. H. Skorowski, *Refleksje nad postawami społeczeństwa demokratycznego*, „Wojsko i Wychowanie", 1993, 1, s. 22.

[5] Por. J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 50.

[6] Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na międzynarodowy Dzień Pokoju 1981*, [w:] *Nauczanie społeczne*, t. IV, Warszawa 1984, n. 11.

[7] J. Tischner, dz. cyt., s. 49.

niezbywalnych, podstawowych prawach człowieka, W tym miejscu trzeba jednak stwierdzić jednoznacznie, że jeśli przyjąć ideę wolności jako jedyną podstawę demokracji, to trzeba także powiedzieć i to, iż sama wolność może być niepokojąca. Należy powiedzieć w ten sposób: tam gdzie brak wolności, tam człowiek nie jest sobą, tam jednak gdzie wolność źle pojęta, przewartościowana, tam człowiek także nie jest sobą[8]. Stąd niepokój o wolność jako jedyną i najważniejszą podstawę demokracji. Doświadczenia historyczne niejednokrotnie potwierdziły, że wolność może być przywilejem tylko niektórych. Nasza wolność może być także zniewoleniem innych, może wreszcie być samowolą anarchizującą życie społeczne. Co zatem w sferze etycznej, co oczywiście oddziaływać także będzie na sferę polityczną i społeczną, winno być ideą demokracji, ku której zdąża większość społeczeństw, w tym także nasze społeczeństwo, a która to rzeczywistość uszanowałaby ludzką wolność?

W świetle katolickiej nauki społecznej, rzeczywistą, fundamentalną ideą demokracji jest godność człowieka jako jednostki i wspólnoty osób[9]. Każdy ową godność odczuwa i definiuje na swój sposób: „człowieczeństwo", „natura ludzka", „godność", ale to co podstawowe w tym pojęciu jest wspólne. Oczywistość godności ludzkiej nie podlega dziś dyskusji: „w poczuciu godności odnajdujemy się dziś wszyscy: robotnicy, chłopi, ludzie kultury i nauki. Idea godności jest tłem wszystkich nadziei konkretnych. Nawet w wołaniu o chleb jest wołanie o uznanie godności. Dlatego jest to dziś podstawa naszej demokracji" [10]. To właśnie godność człowieka jako jednostki i wspólnoty osób, mówi nam o potrzebie takiego systemu (rzeczywistości) społecznego, który jest nowym i jedynie właściwym typem stosunków międzyludzkich, stosunków opartych na poszanowaniu godności wszystkich ludzi, a tym samym stosunków wyznaczających horyzonty prawdziwej wolności każdego, ale i odpowiedzialności. I to jest istotne dopowiedzenie – wolności, ale także odpowiedzialności. Zdążanie współczesnego świata ku demokracji, także w polskiej rzeczywistości, musi być zdążaniem ku społeczności ludzi wolnych, ale także odpowiedzialnych za poszanowanie godności każdego człowieka. Prawdziwie wolnych bo odpowiedzialnych. To zaś jest możliwe tylko wtedy, gdy to co buduje człowiek w sferze życia społecznego opierało się będzie na idei godności człowieka.

Ten kontekst sformułowany w pytaniu: ku czemu zdąża współczesny świat i ku czemu zdążają nasze polskie przemiany, pozwala wydobyć potrzebę kształtowania w całym procesie chrześcijańskim wychowania właściwych postaw etycznych. Chodzi o całokształt postaw i zachowań, które znamionować winny wspólnotę chrześcijan i każdego jej członka, aby można naszą społeczność nazwać społecznością ludzi wolnych, ale także odpowiedzialnych.

[8] Por. H. S k o r o w s k i, dz. cyt., s. 22.
[9] Por. Cz. S t r z e s z e w s k i, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 373–377.
[10] J. T i s c h n e r, dz. cyt., s. 50.

2. MIŁOŚĆ FUNDAMENTALNĄ POSTAWĄ ETYCZNĄ W SPOŁECZEŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM

Fundamentalną postawą etyczną, która winna charakteryzować każdego chrześcijanina w ramach życia społecznego, a która tym samym winna być przedmiotem wychowania, jest miłość. Jest ona właściwym i jedynym stylem bycia chrześcijanina w świecie społecznym. Miłość jako postawa etyczna jest dla każdego chrześcijanina konsekwencją wiary. Wiara bowiem, będąca w najgłębszej swej istocie przyjęciem Boga we własne centrum, jest w gruncie rzeczy procesem wewnętrznej przemiany człowieka w płaszczyźnie moralnych zachowań. Bóg, wypełniając poprzez wiarę wewnętrznie człowieka, jest bowiem nie tylko przedmiotem kontemplacji, ale również, a może przede wszystkim, Tym, który w człowieku i przez człowieka działa. On swoim dynamizmem sprawie, że człowiek jest niejako „przynaglany miłością". Można zatem powiedzieć, że autentycznej wiary nie da się w żaden sposób odizolować od etosu człowieka znaczonego miłością, jako fundamentalną postawą w życiu społecznym. Jeśli postawa miłości jest fundamentalną postawą chrześcijanina w życiu społecznym, w życiu społeczeństwa demokratycznego, to należy zapytać, jak należy ją zdefiniować, określić i ująć? Jest to pytanie o zasadniczą treść postawy miłości.

Chcąc ukazać miłość jako fundamentalną postawę chrześcijanina w życiu społecznym, trzeba przynajmniej skrótowo odwołać się do chrześcijańskiej wizji człowieka. Bez przypomnienia zasadniczych prawd z chrześcijańskiej antropologii nie zrozumie się pełnej treści tej postawy.

Człowiek w wizji chrześcijańskiej jest dwujednią elementu cielesnego i duchowego. Na płaszczyźnie duchowej owej dwujedni dochodzi do głosu jednoczące wszystko „ja" człowieka, które sprawia, że człowiek jest sobą, tzn. osobą czynną w sposób świadomy i wolny. Pojęcie osoby oznacza zatem: samoistność w istnieniu, substancjalną całość cielesno-duchowej natury oraz świadomość, wolność i odpowiedzialność [11]. Pierwszym istotnym elementem chrześcijańskiej wizji człowieka jest odniesione do niego pojęcie osoby.

Tak rozumiany człowiek – osoba, przerasta sobą całą otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się on bowiem posiadaniem siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, iż nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystany, ponieważ sam dla siebie jest celem zasadniczym; nie może być przez nikogo reprezentowany, lecz odpowiada sam za siebie [12]. Biorąc to pod uwagę, należy w odniesieniu do człowieka mówić o jego niepowtarzalnej wartości. Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby określanej terminem „godność osobowa". Tylko

[11] Por. S. W i t e k, *Teologia moralna fundamentala*, cz. 1, *Antropologia moralna*, Lublin 1974, s. 40–42.

[12] Por. tamże, s. 42.

w odniesieniu do człowieka jako osoby możemy mówić o godności. Pojęcie godności zawiera w sobie treść aksjologiczną. Wyraża bowiem kwalifikację i ocenę, tzn. jest przypisywaniem wyjątkowej wartości człowiekowi ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego [13].

Tak rozumiany człowiek jako osoba, z niezbywalną godnością, jest bytem relacyjnym, tzn. pozostaje w wielorakich relacjach wobec otaczającej go rzeczywistości. W tym miejscu trzeba jednak podreślić, że tylko świat innych osób stanowi właściwe człowiekowi środowisko życia i przeżywania siebie. Ten świat innych osób stwarza bowiem nowy typ relacji, jedynie właściwy człowiekowi, a mianowicie typ relacji o charakterze osobowym. W sferze tych relacji następuje rzeczywiste spotkanie osoby z osobą, spotkanie dwóch wartości – wartości „ja" i wartości „ty". Tu dotykamy interesującego nas zagadnienia postawy miłości jako sposobu bycia i istnienia człowieka w życiu społecznym. Najogólniej należy stwierdzić, iż postawa miłości jest treścią relacji osoby do osoby. Jest ona relacyjnym sposobem bycia człowieka wobec drugiego człowieka. Jak należy to rozumieć?

Wspomniano, że relacja człowieka do człowieka jest relacją dwóch wartości. Nie jest to zatem relacja martwego przedmiotu, ale jest to relacja współpartnerstwa. W tej relacji człowiek postrzega i odkrywa drugiego człowieka jako wartość i dobro. Odkryta wartość drugiego człowieka żąda uznania i zajęcia wobec niego odpowiedniego stosunku, tzn. sposobu myślenia, chcenia, a przede wszystkim działania. Drugi człowiek, jako uznane dobro i wartość, nie pozostaje tylko w sferze intelektualnej, ale wymaga zaangażowania. Nie ma ono charakteru zawłaszczenia drugiego człowieka. Zaangażowanie w najgłębszej swej istocie oznacza otwarcie się na drugiego człowieka po to, aby go przyjąć i ubogacić. Tak rozumiane zaangażowanie jest po prostu afirmacją człowieka ze względu na to, że jest człowiekiem. A to jest właśnie postawa miłości. Jest ona bezwzględną afirmacją człowieka ze względu na jego wartościowość.

Postawa miłości jako afirmacja osoby nie jest jednak jakąś abstrakcyjną i bliżej nie sprecyzowaną afirmacją. Jest to afirmacja osoby poprzez afirmację jej konkretnych dóbr i wartości, takich jak: życie, wolność, dobra duchowe, dobra materialne itp. Chodzi o te dobra, które są należne każdemu człowiekowi, i bez zapewnienia których nie może on żyć w pełni po ludzku [14]. Stąd też trudno w sposób jednoznaczny zdefiniować postawę miłości jako stylu bycia człowieka wobec człowieka w ramach życia społecznego. Należy ją raczej ujmować i definiować w sposób opisowy. Niekiedy będzie ona miała charakter życzliwości wobec drugiej osoby, innym razem przybierać będzie postać braterstwa z drugim człowiekiem, jeszcze innym razem będzie miała charakter pomocy, opiekuńczości, odpowiedzialności, miłosierdzia itp. Do adekwatnego zatem, choć ogólnego jej

[13] Por. tamże, s. 73–75.

[14] Por. H. S k o r o w s k i, *Czy miłość może nie być społeczna?*, „Biuletyn Salezjański", 1992, 5, s. 25–27.

określenia, należeć będą pewne stałe właściwości: bezinteresowność, otwartość, wrażliwość, aktywność. Jakąkolwiek zatem postawa miłości przyjmie postać w konkretnej rzeczywistości, będzie ona w swej istocie zawsze uznaniem wartości drugiego człowieka, przyjęciem go i zaangażowaniem wobec niego.

Tak zrozumiana postawa miłości, jako styl bycia człowieka wobec człowieka w życiu społecznym, jest zakresowo powszechna, tzn. obejmująca odniesienie do wszystkich ludzi, nawet tych którzy są nieżyczliwi i wrogo ustosunkowani. I tu ujawnia się trudność chrześcijańskiej postawy miłości, ale jednocześnie jej nieodzowność w ramach życia społecznego.

Postawa miłości, jako fundamentalna postawa etyczna w ramach życia społecznego, to w pierwszej kolejności relacja do drugiego człowieka jako jednostki, w której to relacji odczytuje się drugiego człowieka jako wartość, otwiera się na niego, afirmuje poprzez afirmację jego dóbr i wartości, a konsekwentnie dalej aktywnie współuczestniczy w jego życiu, upewniając go w jego godności. Postawa miłości, w ujęciu chrześcijańskim, dotyczy jednak nie tylko odniesienia do drugiego człowieka jako jednostki, ale także odniesienia do człowieka jako wspólnoty osób. Jest to tzw. miłość społeczna. Kiedy mówimy o miłości społecznej jako postawie, to nie mamy na myśli relacji do konkretnej jednostki, ale zastosowanie tej pierwszej do życia społecznego w sensie relacji do wspólnoty. Postawa miłości w tym odniesieniu jest treścią relacji osoby do rodziny, społeczności sąsiedzkiej i zawodowej, grupy terytorialnej, społeczności narodowej i państwowej, wspólnoty kościelnej [15]. Oczywiście odniesienia człowieka do poszczególnych wspólnot i grup nie można odizolować od jego odniesienia do konkretnego człowieka. Nie ma bowiem żadnej wspólnoty obok czy poza człowiekiem. Każdej z nich podstawowym podmiotem jest osoba ludzka. Postawa miłości jako odniesienie człowieka do grupy jest zatem *de facto* doniesieniem do osób tę grupę stanowiących, chociaż nie w bezpośredniej relacji, ale w relacji wspólnotowej.

Podobnie jak w odniesieniu do konkretnej jednostki, tak i w tym ujęciu trudno jednoznacznie zdefiniować postawę miłości. Można jednak zasadnie twierdzić, iż w swej treści będzie ona afirmacją określonej wspólnoty jako wspólnoty osób. I w tym przypadku nie będzie to jakaś abstrakcyjna i bliżej niesprecyzowana afirmacja, ale afirmacja wspólnoty poprzez afirmację osób społeczność tę stanowiących, jej konkretnych dóbr i wartości. W praktyce także w tym przypadku postawa miłości będzie przybierała różne formy w konkretnej sytuacji. Niekiedy będzie ona miała charakter umiłowania dobra wspólnego wspólnoty, innym razem odpowiedzialności rozumianej jako aktywne zaangażowanie na rzecz tego dobra, jeszcze w innym odniesieniu może przybierać postać poświęcenia i wspaniałomyślności. Najogólniej można stwierdzić, że jej istota polega na poczuciu wspólnoty z określoną społecznością i płynącą stąd aktywnością na rzecz dobra wspólnoty i wspólnot. Postawa miłości w tym odniesieniu będzie zatem zawsze miała

[15] Por. tamże, s. 29.

charakter afirmacji wspólnoty, co w praktyce oznacza aktywność, zaangażowanie, działanie i poświęcenie wobec społeczności, w których człowiek żyje [16].

Konkludując nasze rozważania na temat postawy miłości, należy jednoznacznie stwierdzić, że jest ona fundamentalną postawą etyczną w życiu społeczeństwa demokratycznego, którego istotą jest poszanowanie człowieka w jego godności. Jako styl bycia chrześcijanina, postawa miłości ma podwójny wymiar. Z jednej strony, jest stylem bycia człowieka w relacji do drugiego człowieka jako jednostki i ma charakter afirmacji osoby poprzez afirmacje jej dóbr i wartości, z drugiej zaś strony, jest stylem bycia człowieka wobec wielorakich wspólnot i ma charakter ich afirmacji poprzez afimracje ich dóbr i wartości. W samej swej koncepcji, i to zarówno wtedy, gdy mówimy o odniesieniu człowieka do człowieka jako jednostki, jak i wspólnoty osób, jest ona w najgłębszej swej istocie zawsze społeczna. Nie ma prawdziwie chrześcijańskiej postawy miłości bez elementu społecznego. Gdyby tak było, byłaby ona zwykłym ludzkim egoizmem i nie zasługiwałaby na miano miłości. Ta społeczność postawy miłości wyraża się w tym, że w obu swych wymiarach jest ona zawsze aktywnością, zaangażowaniem, a tym samym wychodzeniem w kierunku drugiego człowieka jako jednostki lub wspólnoty osób. Jest ona wychodzeniem z świata własnych, jednostkowych problemów i zaangażowaniem w świat problemów innych ludzi. Stąd też, w całym procesie chrześcijańskiego wychowania do postaw etycznych normujących życie społeczeństwa demokratycznego, wychowanie do postawy miłości musi zajmować pierwsze miejsce. Jest to bowiem postawa, która w pierwszej kolejności normuje życie społeczne, układając je na płaszczyźnie poszanowania godności każdego człowieka.

3. POSTAWY ETYCZNE USZCZEGÓŁAWIAJĄCE MIŁOŚĆ W SPOŁECZEŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM

Miłość jest fundamentalną postawą etyczną, która przez całokształt procesu wychowania chrześcijańskiego, musi znaleźć swoje miejsce w życiu katolika. Jest ona bowiem, jak wspomniano, jedynie właściwym sposobem istnienia chrześcijanina w życiu społecznym. Oprócz miłości muszą w procesie tego wychowania znaleźć swoje miejsce także inne postawy, które, z jednej strony, stoją w ścisłej relacji z miłością, z drugiej strony, są w pewnym sensie jej uszczegółowieniem. Na niektóre z nich należy zwrócić szczególną uwagę.

a. Postawa solidarności. Jedną z najważniejszych postaw etycznych, którą charakteryzować się winien chrześcijanin w ramach życia społecznego, jest solidarność. W próbie jej określenia wyjdźmy od ogólnego stwierdzenia, że solidarność stanowi szczególny rodzaj więzi międzyludzkiej. Solidarność jest bowiem zawsze solidarnością z ludźmi i dla ludzi. Człowiek wiąże się z drugim

[16] Por. tamże, s. 29.

człowiekiem jako jednostką i wspólnotą osób, by tworzyć tzw. „my" – wspólnotę. Wspólnotowość i jedność jest zatem elementem konstytutywnym pojęcia solidarności. W tym miejscu należy jednak dokonać istotnego dopowiedzenia, a mianowicie, iż nie każde „my" jest już solidarnością. Jak twierdzi J. Tischner: „[...] z ludźmi można jechać w jednym pociągu, siedzieć przy stole podczas kolacji, czytać książki – to jednak nie jest jeszcze solidarność"[17].

Kiedy mówimy o jedności w kontekście solidarności, myślimy o wspólnocie i jedności w doboru wspólnym. Należy zatem stwierdzić, że solidarność jest jednością i wspólnotą w dobru wspólnym. Dobro wspólne stanowi podstawę jednoczenia się ludzi we wspólnocie. Jak należy to rozumieć?

Jan Paweł II podejmuje ten problem w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Papież mówi o rosnącej dziś świadomości współzależności pomiędzy ludźmi, na którą odpowiedzią jest właśnie solidarność rozumiana jako angażowanie się na rzecz dobra wspólnego[18]. Solidarność jako postawa etyczna w życiu społecznym, wyrasta ze świadomości dobra wspólnego. Pojęcie to w ostatnich latach w naszej polskiej rzeczywistości uległo nieco dewaluacji – stało się w wielu wypadkach pustym sloganem. Nie oznacza to jednak, że nie kryje ono w sobie określonej, jasnej i czytelnej treści. Jako cel dobro wspólne jest zespołem dóbr i wartości stanowiących o doskonałości i dobrym bycie społeczności i każdego człowieka społeczność tę stanowiącego, jako zaś racja formalna jest procesem tworzącym taki zespół dóbr i wartości, które umożliwiają osiągnięcie doskonałości zarówno wspólnocie, jak i poszczególnym osobom[19].

Otóż świadomość współczesnego człowieka i świadomość ludzkości idzie właśnie w kierunku uświadomienia sobie w sposób coraz głębszy istnienia takiej sfery dóbr i wartości, które są wspólne i mogą one być zachowane, ocalone, zabezpieczone i zagwarantowane człowiekowi jako jednostce tylko wtedy, gdy będą wpisane w sferę dobra wspólnego, tzn. których podmiotem stanie się cała wspólnota. Coraz bardziej rośnie zatem świadomość dobra wspólnego, jako zespołu dóbr i wartości wspólnoty, w które wpisane jest jednostkowe i osobiste dobro.

Na bazie tego właśnie doświadczenia, rodzi się postawa międzyludzkiej solidarności jako postawa etyczna w społeczeństwie. Świadomość dobra wspólnego pozwala bowiem człowiekowi odkrywać fakt wspólnej między ludźmi zależności w ochronie, zabezpieczeniu i zagwarantowaniu tych dóbr i wartości. Można zatem powiedzieć, że świadomość dobra wspólnego rodzi świadomość potrzeby bycia razem w jedności godnej człowieka. Zaangażowanie, które z tej świadomości wypływa, przybierać musi w konkretnej rzeczywistości różne formy: odpowiedzialności za wspólnotę, w której żyje człowiek, pomnażania jej dóbr

[17] J. Tischner, dz. cyt., s. 12.

[18] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis"*, tekst polski, Warszawa 1988, n. 38.

[19] Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 151.

i wartości, wzajemną odpowiedzialność za siebie, w tym szczególnie za najbardziej potrzebujących. Tym samym zaangażowanie to przybiera zawsze postać służenia człowiekowi i poszanowania jego godności. To zaangażowanie może iść tak daleko, iż przybierać może charakter walki. Jak powie jednak Jan Paweł II: „[...] nie jest to jednak nigdy walka przeciw drugiemu. Walka, która traktuje człowieka jako wroga i nieprzyjaciela i dąży do jego zniszczenia. Jest to walka o człowieka, o jego prawa, o jego prawdziwy postęp: walka o dojrzalszy kształt życia ludzkiego" [20].

O czym ostatecznie „mówi" nam postawa solidarności? Mówi o wspólnocie i jedności międzyludzkiej. Jest to postawa jedności ludzi wedle zasady „wszyscy z wszystkimi", „wszyscy dla wszystkich", wyrastająca na bazie świadomości dobra wspólnego, które jest dobrem każdego jednostkowego człowieka, a realizująca się w zaangażowaniu na rzecz tego dobra. Tak rozumiana postawa solidarności jest nieodzowna do funkcjonowania człowieka w społeczeństwie demokratycznym, którego istotą jest poszanowanie człowieka w jego godności. Jest to postawa, która nie tylko stoi w ścisłej relacji z postawą miłości, ale jest jej uszczegółowieniem w konkretnej rzeczywistości.

b. Postawa sprawiedliwości. Kolejną postawą etyczną, która winna charakteryzować chrześcijanina w ramach życia społecznego, a tym samym musi znaleźć swoje miejsce w całym procesie wychowania, jest postawa sprawiedliwości. Omawianie tej postawy może budzić pewne kontrowersje. Wspomniano bowiem wcześniej, że postawy, które są w tym miejscu omawiane, są uszczegółowieniem miłości. Rodzi się zatem pytanie: co łączy sprawiedliwość z miłością? Niejednokrotnie słyszy się bowiem stwierdzenie, że chrześcijan znamionować winna miłość, czyli całkowite „dawanie" się innym. Sprawiedliwość zaś jest tylko jakimś minimum zapewnianym drugiemu człowiekowi. Nie ma zatem miejsca w życiu człowieka wierzącego, który żyje miłością dla sprawiedliwości. Jak stwierdza K. Wojtyła „w zakresie miłości umieszcza się wszelkie przejawy serca, dobroci, oddania, poświęcenia, ze sprawiedliwością zaś wiąże się raczej zimny rozsądek, stanowczość, surowość" [21]. Trzeba zatem dokonać głębszej analizy postawy sprawiedliwości, by pokazać z jednej strony jej konieczność w ramach życia społecznego, z drugiej zaś strony, ukazać ją jako postawę uszczegółowiającą miłość.

W opisie tej postawy należy wyjść od podstawowego stwierdzenia, że w sprawiedliwości chodzi zawsze o zespół dóbr i wartości, które mają być zapewnione drugiej osobie. Aby zrozumieć w pełni istotę tej postawy, należy odwołać się do osobistego doświadczenia każdego człowieka. Człowiek jako osoba ma świadomość, iż przysługują mu określone dobra i wartości z tytułu jego człowieczeństwa. Człowiek na przykład ma świadomość, iż przysługuje mu prawo

[20] Jan Paweł II, *Strzeżcie tych wartości i tego dziedzictwa, które stanowi o waszej tożsamości, Przemówienie w Gdyni, Pomerania*, „Miesięcznik Społeczno-Kulturalny", 1987, 8, s. 13.

[21] K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław, 1982, s. 115.

do tej wartości, jaką jest życie. Podobnie jest także z innymi wartościami: wolnością, dobrami materialnymi, duchowymi, kulturowymi itp. Można zatem powiedzieć, że każdy człowiek doświadcza, iż jest podmiotem określonych wartości i dóbr, do których ma bezwzględne prawo. Są to te wartości i dobra, które stanowią o godnym życiu człowieka. To doświadczenie osobiste jest jednocześnie doświadczeniem społecznym, tzn. uświadamia każdej jednostce, że także druga jednostka ma do tych wartości i dóbr bezwzględne prawo. I tu dotykamy samej istoty sprawiedliwości.

Postawa sprawiedliwości będzie się wyrażała w powinności bezwzględnego poszanowania uprawnień drugiego człowieka do określonych dóbr i wartości, które są mu należne na mocy jego człowieczeństwa. Można zatem powiedzieć, że istota sprawiedliwości jawi się jako postawa bezwzględnego poszanowania uprawnień drugiego człowieka. Szczegółowa realizacja tej postawy będzie przybierała różne formy. Niekiedy będzie ona miała charakter poszanowania dóbr osobowych drugiego człowieka: wolności, samodzielności w myśleniu, swobody wyrażania swoich poglądów i przekonań, dobrego imienia. Innym razem, może ona mieć charakter bezwzględnego poszanowania życia i zdrowia innej osoby. Dotyczyć także może spraw materialno-ekonomicznych: poszanowania cudzej własności, troski o zabezpieczenie tych dóbr osobie potrzebującej. Tak rozumiana postawa sprawiedliwości reguluje różne sfery odniesień człowieka do człowieka. W pierwszej kolejności reguluje ona odniesienie człowieka do człowieka jako jednostki. Mamy tu do czynienia z relacją „ja" – „ty". Jest to tzw. sprawiedliwość zamienna. Polega ona na bezwzględnym poszanowaniu uprawnień drugiego człowieka do tych dóbr i wartości, które są mu należne do pełni ludzkiego życia. Inną postacią sprawiedliwości jest ta, która reguluje odniesienie społeczności do jednostki. Jest to tzw. sprawiedliwość rozdzielcza zachodząca w relacji „my" – „ty". W tej relacji sprawiedliwość będzie poszanowaniem ze strony społeczności uprawnień konkretnego człowieka. Postawa sprawiedliwości może wreszcie mieć także wymiar sprawiedliwości prawnej. Ujawnia się ona w rekacji „ja" – „my". W ramach tej sprawiedliwości zawiera się spełnienie obowiązków jednostki wobec wspólnoty. Jest to bezwzględne poszanowania uprawnień wspólnoty jako wspólnoty osób.

Tak rozumiana postawa sprawiedliwości nie jest w żaden sposób zaprzeczeniem miłości, ale jej uszczegółowieniem. Jak twierdzi K. Wojtyła: „Miłość nosi na sobie tenże sam charakter społeczny, inaczej jednak są w niej rozłożone akcenty, które dotyczą danego dobra i osoby. Dobro w sprawiedliwości jest przede wszystkim przedmiotem, który się dzieli między osoby. Ten moment w miłości zanika. Przedmiotem miłości jest dobro właściwe bez podziałów i bez ograniczeń. Chodzi w niej o dobro jak największe dla osoby"[22]. Jeśli zatem postawa sprawiedliwości jest bezwzględną powinnością poszanowania dóbr i wartości drugiego człowieka jako jednostki i wspólnoty osób, to jest ona realizacją miłości

[22] Tamże, s. 117.

należnej drugiemu człowiekowi. Tak rozumiana w swej treści postawa sprawiedliwości jest nieodzowna do funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego.

c. Postawa wolności. Bardzo istotną postawą etyczną, która wyraża odniesienie człowieka do człowieka w ramach społeczności demokratycznej jest postawa wolności. Takie stwierdzenie może budzić wiele kontrowersji. Wydaje się bowiem, że wolność dotyczy tylko i wyłącznie człowieka jako jednostki, a tym samym nie ma ona odniesienia do innych osób, tzn. nie normuje współżycia społecznego. Ten rodzaj myślenia jest jednak błędny. Postawa wolności, chociaż odnosi się do człowieka jako jednostki, ma także swoje reperkusje społeczne. W czym wyraża się ta postawa?

Jest to postawa, dzięki której człowiek realizuje w ramach codziennej egzystencji swoją bytową wolność [23]. Istota tej postawy nie sprowadza się tylko i wyłącznie do braku przymusu i konieczności zewnętrznych, ale jest o wiele bogatsza. W treści tej postawy zawierają się dwie podstawowe płaszczyzny. Pierwszą z nich jest tzw. płaszczyzna wewnętrzna. Wyraża się ona w tym, że każdy ma swobodę podejmowania wewnętrznych decyzji, wyborów, przekonań. Drugą jest płaszczyzna zewnętrzna.Wyraża się ona w tym, że każdy człowiek ma możliwość swobodnego realizowania dokonanych wyborów i podjętych decyzji [24]. W praktyce postawa ta w życiu konkretnego człowieka wyrażać się będzie w różnych płaszczyznach: społeczno-gospodarczej, kulturowej, politycznej, rodzinnej, religijnej.

W tym miejscu należy postawić pytanie: w czym wyraża się społeczność tak rozumianej postawy wolności? Z tego bowiem, co dotychczas powiedziano wynika, iż postawa ta ma raczej charakter indywidualno-osobisty.

To fakt, że podmiotem tej postawy jest zawsze osoba – jednostka ludzka. Nie przekreśla to jednak faktu, że w najgłębszej swej istocie reguluje ona, podobnie jak wcześniej omawiane postawy, współżycie jednostki z innymi ludźmi w ramach społeczności. Świadomość bowiem, że mnie jako jednostce należna jest wolność w ramach codziennej egzystencji, musi w człowieku rodzić przekonanie, że drugiej osobie przysługuje także wolność. Postawa wolności konkretnej osoby w tym sensie jest postawą społeczną, że nie może być zniewoleniem drugiego człowieka, a wręcz przeciwnie, musi być poszanowaniem wolności drugiej osoby. W tym sensie zasadne jest twierdzenie, że postawa wolności jest postawą regulującą współżycie międzyludzkie w ramach życia społecznego. Jest to bowiem postawa, która niejako wyznacza osobie granice rozsądnego korzystania z wolności tak, aby wolność jednego człowieka nie zniewalała drugiego.

Tu dotykamy zagadnienia istotnego dla takiego rozumienia tej postawy, aby była ona uszanowaniem drugiego człowieka. Często bowiem w życiu społecznym ujawnia się nie tyle postawa wolności, co raczej samowoli. W wielu wypadkach wydaje się bowiem, że istotą postawy wolności jest czynienie czegokolwiek. Jest

[23] Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność...*, s. 9.
[24] Por. J. Majka, dz. cyt., s. 240.

to z gruntu błędne założenie. Prawdziwa wolność jest bowiem zawsze wyborem wartości i dobra, nigdy zaś tego, co jest złem. Można zatem powiedzieć, że wolność, aby była autentyczna, musi funkcjonować w relacji do prawdy moralnej, czyli pewnego systemu wartości etycznych. Gdyby oderwać wolność od zasad moralnych, mamy wtedy do czynienia z samowolą, a nie z wolnością. Można to zaobserwować bardzo prosto: życie ludzkie jest wartością. Jego afirmacja w różnej formie jest prawdziwą wolnością, ponieważ jest wyborem dobra. Wybór i godzenie w życie człowieka w jakiejkolwiek formie nie jest wolnością, ponieważ jest wyborem antywartości, antydobra, jawnego zła. Ten wybór nie będzie wolnością, ale zawsze samowolą. Każdy człowiek jako osoba jest zawsze „wpisany" w świat wartości. Jego wolność, o ile ma być wolnością na miarę wielkości i godności człowieka, musi zatem zawsze współbrzmieć z prawdą moralną rozumianą jako system wartości moralnych. Nie może być samostanowieniem o sobie idącym tak daleko, że to sam człowiek chce określić granice dobra i zła, nie biorąc pod uwagę, że żyje w społeczeństwie innych ludzi. Jeśli zatem postawę wolności rozumieć się będzie jako realizację autentycznej wolności, tzn. jeśli będzie to postawa wyborów dobra i wartości, to będzie ona właściwie regulowała współżycie z innymi ludźmi w ramach życia społecznego. Człowiek wybiera bowiem dobro, które służy nie tylko jemu, ale także innym. W ten sposób wybór konkretnego człowieka będzie jednocześnie uszanowaniem dóbr i wartości drugiego. Tak rozumiana postawa wolności, która charakteryzować winna chrześcijanina w ramach życia społecznego jest także uszczegółowaniem miłości.

d. Postawa prawdy. Kolejną, istotną postawą etyczną, która winna znaleźć swoje miejsce w procesie chrześcijańskiego wychowania do życia społecznego jest postawa poszanowania prawdy. Jak stwierdza D. von Hildebrand: „poszanowanie prawdy jest podstawą całego życia moralnego człowieka [...] jest podstawą życia społecznego, wnikliwego stosunku człowieka do człowieka, prawdziwej miłości, podstawą każdej pracy zawodowej, warunkiem rzetelnego rozeznania, samowychowania i wreszcie – stosunku człowieka do Boga" [25]. Jaką treść kryje w sobie ta postawa?

Pierwszym podstawowym elementem postawy poszanowania prawdy jest świadomość wartości prawdy, a tym samym antywartości wszelkiego kłamstwa i fałszu. Chodzi tu o sferę ludzkich wewnętrznych przekonań. Dotykamy w tym miejscu istotnego problemu. Jest nim obowiązek poszukiwania prawdy przez każdego człowieka. Mówi o tym w sposób jednoznaczny *Deklaracja o wolności religijnej*, w której czytamy: „Prawdy trzeba szukać w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej i z jej naturą społeczną, to znaczy przez swobodne badania przy pomocy magisterium, czyli nauczanie, przez wymianę myśli i dialog, przez co jedni drugim wykładają prawdę, jaką znaleźli, aby nawzajem pomóc sobie w szukaniu prawdy; skoro zaś prawda została poznana, należy mocno przy niej

[25] D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, [w:] *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 43.

trwać osobistym przeświadczeniem"[26]. Oczywiście cały proces dochodzenia konkretnej osoby do prawdy jest procesem trudnym, niemniej jednak koniecznym. Tylko bowiem człowiek, który niejako „dotknął" prawdy w najgłębszej jej istocie jest w stanie uznać jej wartość, a tym samym zaangażować się w jej głoszenie. Pierwszym zatem elementem postawy poszanowania prawdy jest wewnętrzne uznanie jej za wartość. Drugim zaś zaangażowanie w jej głoszenie i życie nią. Ten element w konkretnej rzeczywistości powinien przybierać różne formy. Będzie to z pewnością cała sfera słowa wypowiadana przez człowieka. To właśnie słowo musi być w pierwszej kolejności nośnikiem prawdy. Chodzi po prostu o autentyczną odpowiedzialność za wypowiadane słowo tak, aby było ono słowem jasnym, precyzyjnym, zawierającym określone treści, formułującym prawdziwe oceny i sądy, dopowiadającym fakty i zdarzenia do końca, a przede wszystkim zgodnym z całokształtem wewnętrznych przekonań określonego człowieka. W tym właśnie wyraża się zaangażowanie w służbie prawdy.

Zaangażowanie w głoszenie prawdy nosić winno także charakter dawania o niej świadectwa poprzez właściwy styl życia. Postawa poszanowania prawdy wymaga od człowieka podjęcia wyzwania, które stawiają przed nim określone fakty, zdarzenia i ludzie. Nie może wobec nich przechodzić obojętnie, nie może ich unikać, ale musi podejmować te wymagania, które płyną z faktów i zdarzeń ponad własnymi subiektywnymi pragnieniami, które człowiekowi nasuwa jego egoizm lub wygoda. Zaangażowanie w prawdę będzie w tym przypadku miało charakter uczciwości i rzetelności tak, aby słowo miało pokrycie w życiu.

Zaangażowanie w prawdę poprzez życie winno mieć także charakter pełnego zaangażowania się w realizację własnego powołania i wynikającego z niego zobowiązania. Każdy człowiek realizuje swoje ludzkie powołanie na sobie właściwej drodze. Realizacja tego powołania dokonuje się przez realizację określonych ideałów. Postawa prawdy będzie w tym przypadku polegała na autentycznym zaangażowaniu się w te ideały, które służą realizacji powołania. Chodzi o maksymalizm w realizacji własnego powołania, a nie o często ujawniający się minimalizm. Chodzi ostatecznie zawsze o autentyzm życia zgodny z przyjętymi ideałami i zobowiązaniami.

Człowiek zatem, który charakteryzuje się postawą poszanowania prawdy, to człowiek, który we własnym wnętrzu uznaje wartość prawdy i który zawsze stoi w jej służbie przez wypowiadane słowo i własną egzystencję zgodną z wyznawanymi zasadami, normami, przekonaniami – zgodną z przyjętą prawdą. Tak rozumiana postawa prawdy jest podstawą życia społecznego. Jest bowiem podstawą stosunku człowieka do człowieka jako jednostki i wspólnoty osób, normuje odniesienie do drugiego człowieka. Jest też tak rozumiana postawa poszanowania prawdy, postawą stojącą w ścisłej relacji z miłością. Można powiedzieć, że jest ona podstawą miłości, do której jako chrześcijanie jesteśmy

[26] *Sobór Watykański II. Deklaracja o wolności religijnej*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, deklaracje, dekrety...*, n. 3.

wezwani, która w pierwszym rzędzie normuje funkcjonowanie społeczeństwa demokratycznego.

e. Postawa tolerancji. Każde społeczeństwo, w którym żyje i działa człowiek współczesny, charakteryzuje się daleko posuniętą różnorodnością w wielu płaszczyznach. Różnorodność ta dotyczy także samych ludzi stanowiących byt społeczny. Żyjemy po prostu w społecznościach ludzi wielorako zróżnicowanych, różnych nie pod względem samego człowieczeństwa i godności, ale pod względem narodowości, wyznawanego światopoglądu, uznawanej wiary i przekonań religijnych. W kontekście tak rozumianej i doświadczanej przez każdego różnorodności w ramach życia społecznego, z całą wyrazistością ujawnia się potrzeba etycznej postawy tolerancji jako nieodzownej do właściwego funkcjonowania tegoż społeczeństwa: „bez tolerancji wprost niemożliwe byłoby dzisiaj współżycie osób, grup i społeczeństw o różnych wierzeniach, ideologiach i zwyczajach. Słusznie zatem zajmuje ona jedno z pierwszych miejsce we współczesnych zestawach zasad życia społecznego" [27]. Jest ona bowiem postawą, która normować winna współżycie ludzi wielorako zróżnicowanych w ramach jednego społeczeństwa. Jaką treść kryje w sobie ta postawa?

Najogólniej, w sferze etycznej tolerancja oznacza traktowanie na równi z innymi wszystkich ludzi, których poglądów, przekonań, a stąd płynących zachowań nie podziela się. Bezpośrednio zatem tolerancja odnosi się do osób i wyraża się szacunkiem dla ich poglądów i przekonań oraz uznaniem tych ludzi za pełnoprawnych członków społeczności [28]. Tak rozumiana tolerancja obejmuje stosunek do innych i odmiennych poglądów religijnych, filozoficznych, zainteresowań, obyczajowości, stylu życia, a nawet odczuć etycznych. Inaczej mówiąc, tolerancja jako postawa etyczna oznacza traktowanie na równi wszystkich ludzi o innych poglądach, przekonaniach i zachowaniu w płaszczyźnie religijnej, filozoficznej, moralnej, kulturowej, estetycznej.

Podstawą tak rozumianej tolerancji jest przekonanie o równości wszystkich ludzi w ich godności. To właśnie godność osobowa każdego człowieka mówi nam o naszej równości, mimo iż dzieli nas wiele innych spraw. Stąd też podstawą postawy tolerancji jest równość wszystkich w osobowej godności. Jeśli bowiem jesteśmy równi jako osoby w swej najgłębszej istocie, to tym samym jesteśmy równi w zakresie swoich poglądów, przekonań, a stąd płynących działań i zachowań. Inaczej mówiąc, każdy człowiek ma prawo do swoich przemyśleń, poglądów i przekonań, zachowań.

Tak rozumiana tolerancja nie utożsamia się z indyferentyzmem, czyli odnoszeniem się do czyjegoś światopoglądu, wierzeń obyczajów z całkowitą obojętnością. Nie oznacza też obojętności wobec prawdy w ogóle. Nie utożsamia się też tolerancja z kompromisem, w którym chodzi o rezygnację z części własnych poglądów i przekonań. W tolerancji mamy do czynienia z przekonaniem, z każdy

[27] J. W i c h r o w i c z, *Tolerancja*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, Poznań 1982.

[28] Por. tamże.

człowiek odnalazł prawdę, a tym samym ma obowiązek przy niej trwać. Człowiek, będąc przekonany o posiadaniu prawdy, szanuje drugiego człowieka w sferze jego poglądów, mimo iż uważa je z własnego punktu widzenia za błędne.

Tak rozumiana postawa tolerancji w konkretnej rzeczywistości może przybierać różne formy: tolerancji religijnej, światopoglądowej, kulturowej, estetycznej itp. Jakąkolwiek postać będzie ona przybierała, charakteryzować się zawsze będzie pełnym poszanowaniem drugiego człowieka w świecie jego przekonań i zachowań, w świecie jego odmienności. Jako taka jest ona, z jednej strony, uszczegółowieniem postawy miłości, z drugiej strony, nieodzowna do właściwego funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego.

W punkcie tym zasygnalizowano kilka postaw etycznych, które winny charakteryzować każdego człowieka w ramach życia społecznego. Chodzi o takie postawy, które normują współżycie ludzkie w ramach życia społecznego, układając je na płaszczyźnie poszanowania godności każdego człowieka. Ponieważ dotyczą one uszanowania człowieka uznać je należy za postawy etyczne uszczegóławiające postawę miłości.

ZAKOŃCZENIE

Istotą wychowania chrześcijańskiego jest ukształtowanie człowieka jako osoby. Oznacza to, że wychowanie musi uwzględniać wszystkie płaszczyzny i dziedziny życia człowieka. W całym procesie chrześcijańskiego wychowania nie może także zabraknąć płaszczyzny etycznej ukierunkowanej na rzeczywistość społeczną, która stanowi kontekst realizacji przez osobę jej celu fundamentalnego. Chodzi po prostu o potrzebę kształtowania określonych postaw etycznych takich jak: miłość, solidarność, sprawiedliwość, prawda, wolność, tolerancja, które umożliwiają człowiekowi jego właściwe funkcjonowanie w społeczności demokratycznej.

Istotną rolę w tak rozumianym wychowaniu etycznym winna spełniać wspólnota chrześcijańska. Jest ona w pewnym sensie podstawowym podmiotem wychowującym w tej materii, czego nie należy rozumieć w ten sposób jakoby konkretny człowiek był tylko i wyłącznie przedmiotem wychowania. Wychowanie chrześcijańskie jest bowiem wychowaniem personalistycznym, co między innymi oznacza, iż jest ono przede wszystkim dziełem osoby, która jest kształtowana. Kiedy mówi się zatem o wspólnocie chrześcijańskiej jako podmiocie wychowania ma się na myśli nie tyle fakt, iż wspólnota kształtuje osobę, ale stwarza właściwe warunki jej osobowego rozwoju w sferze etycznej, tzn. rozwój ten bezpośrednio umożliwia, starając się o przekazanie do osobistej afirmacji odpowiednich wartości etycznych, które są podstawą określonych postaw. Wybór dokonywany przez człowieka dokonuje się bowiem zawsze na bazie stwarzanych przez wspólnotę odpowiednich warunków. Zadaniem zatem wspólnoty chrześcijańskiej jest w pierwszej kolejności własne umiłowanie takich wartości, jak: miłość, solidarność, sprawiedliwość, prawda; uzewnętrznianie ich w formie własnych postaw,

a tym samym przedstawienie jako wartości „pociągających", swą wartościowością. Tylko bowiem w ten sposób mogą się one stać poprzez osobistą interioryzację w sumieniu własnością konkretnej osoby wychowawczej.

Sommario

L'essenza dell'educazione cristiana é la formazione dell'uomo come persona. Questo significa, che il processo educativo deve prendere in considerazione tutti i livelli e tutte le dimensioni dell'uomo. In questo processo non puó mancare la dimensione etica indirizzata alla realtá sociale, la quale entra nel contesto della realizzazione del compito fondamentale della persona stessa. Si tratta semplicemente del bisogno della formazione degli attegiamenti etici definiti, quali danno possibilitá all'uomo di realizzare la propria funzione nella societá democratica. Gli attegiamenti essenziali sono: la caritá, la solidarietá, la giustizia, la veritá, la libertá, la tolleranza. La formazione di tali attegiamenti nel processo dell'educazione cristiana dá alla societá una possibilitá di funzionare come una societá di uomini liberi e responsabili.

La comunita cristianá deve compiere il ruolo essenziale nel procsesso dell'educazione etica. La comunita e un soggetto fondamentale nell'educazione, ma questo non significa che una singola persona é soltanto l'oggetto dell'educazione. L'educazione cristiana e infatti l'educazione personale. Cio'significa tra l'altro ch'essa é anzitutto sviluppo della persona in formazione. Quando si parla della comunitá cristiana come un'soggetto dell'educazione non si pensa affatto che la comunitá forma una persona ma piuttosto che essa crea le condizioni adeguate per il suo sviluppo nella dimensione etica cioé lo sviluppo immediato dá una possibilitá di trasmettere i determinati valori etici all'accettazione personale che sono un fondamento vero per determinati attegiamenti.

SEMINARE
1994, 10

ks. JERZY GOCKO SDB

NAUKA SPOŁECZNA KOŚCIOŁA WOBEC ZASAD LIBERALIZMU GOSPODARCZEGO

Oświeceniowe korzenie liberalizmu sprawiły, że od samego początku swego istnienia znalazł się on we wzajemnej opozycji wobec chrześcijańskiej myśli społecznej. W historii myśli społecznej losy stosunków między liberalizmem a społeczną nauką Kościoła, to nade wszystko okres sporu. Społeczne encykliki papieży wielokrotnie w mocnych słowach wypowiadały się o błędach liberalizmu [1].

Z drugiej strony, pojawiały się ciągle próby pogodzenia tych dwóch wzajemnie oskarżających się tradycji. Szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach doświadczenie obecności w historii i życiu społecznym „radykalnego zła" w postaci wszelkich wojen, totalitaryzmów itp. skłoniło chrześcijan i liberałów do szukania punktów stycznych. Pytania o możliwość dialogu między chrześcijańską refleksją nad polityką i gospodarką a liberalizmem o płaszczyzny, w których te tradycje mogą się wzajemnie ubogacać, ale także o źródła nieusuwalnego konfliktu, stały się tematem wielu poszukiwań.

W ostatnich stu latach, zarówno liberalizm, jak i społeczna nauka Kościoła, uległy głębokim zmianom; dawny – niepokonalny antagonizm stracił rację bytu. Szeroko rozumiana filozofia liberalizmu, wychodząca od indywidualizmu, stała się podstawą bardzo odmiennych doktryn i szkół gospodarczych. Uwaga ta jest nieodzowna przy czytaniu dokumentów społecznych Kościoła, które zazwyczaj poddawały ocenie czy krytyce konkretną, aktualnie występującą formację społeczno-gospodarczą. Również sama nauka społeczna Kościoła, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, uwzględniając zmiany zachodzące w świecie, zwłaszcza w spojrzeniu na istniejącą rzeczywistość gospodarczą, ewoluowała ku ostrożnemu zbliżeniu i dialogowi z liberalizmem.

---

[1] Nie sprzeniewierzył się duchowi encyklik piętnujących błędy liberalizmu ks. J. Piwowarczyk, który przed czterdziestu laty pisał: „Liberalizm jako ustrój był rajem dla mocnych i bogatych, piekłem dla słabych, dla biednych, dla warstw ludowych. Niech nas Bóg broni przed powrotem do ustroju, który sobie wyimaginował liberalizm. Musielibyśmy powtarzać na nowo od początku wszystkie rewolucje, wszystkie bunty mas, wszystkie walki społeczne, które stanowiły historie XIX wieku", J. P i w o w a r c z y k, *Wobec nowego czasu*, Kraków 1985, s. 284. Por. też: B. B a n k o w i c z, *Myśl społeczna ks. Jana Piwowarczyka*, „Chrześcijanin w Świecie", 21, 1989, nr 1, s. 22–44.

1. HISTORIA WZAJEMNYCH RELACJI KAPITALIZMU I RELIGII

Zanim zostaną przedstawione wypowiedzi dokumentów kościelnych, które w sposób najbardziej kompetentny odzwierciedlają wzajemne związki liberalizmu i jego porządku gospodarczego oraz katolickiej nauki społecznej, warto zatrzymać się nad problemem relacji i kapitalizmu rozumianej bardziej ogólnie, na płaszczyźnie nie tyle doktrynalnej, co wzajemnych przyczynowości i szeroko rozumianej historii kultury i społeczeństwa.

Czy połączenie religii i kapitalizmu jest możliwe? Czy jest do pogodzenia działalność zmierzająca do maksymalizacji zysku oraz duchowe obcowanie z transcendencją? Nie ma wątpliwości, że dla większości myślicieli społecznych ostatnich dwustu lat nie było ideałów tak różnych i rozbieżnych moralnie. Liberalny kapitalizm uznawano nie tylko za areligijny czy indyferentny, ale za system z gruntu zły, gdyż oparty na grzechu chciwości i czerpiący swą siłę ze skłonności każdej jednostki do egoizmu. Społeczeństwo kapitalistyczne jest właściwie niemożliwe, bo stanowiłoby zbiór kontraktów między chciwcami, utrzymany jedynie strachem przed utratą zysku.

Sądzono, że cienka powłoka cywilizacyjnej ogłady okrywającą brutalną i grzeszną naturę kapitalizmu była tak nieistotna, że nie chroniła przed promieniowaniem zła na całą rzeczywistość rynkową. Aspekty rzeczywistości świadczące o mocy kreatywnej kapitalizmu, jak zasobność gospodarcza, awans szerokich rzesz społeczeństwa czy technologie ułatwienia życia, traktowane były jako zbyt kosztowne w porównaniu z negatywnymi skutkami ekonomii rynkowej. Pogląd, że byłoby z pożytkiem dla człowieka i jego rozwoju moralnego, gdyby poprzestano na jakimś bardziej umiarkowanym poziomie zamożności, rozwijając w zamian duchowy i etyczny potencjał, nie był odosobniony. Uważano, że spektakularny rozwój ekonomiczny świata kapitalistycznego nie był dla człowieka postępem w głębokim sensie tego słowa, ale stanowił moralny regres, cofając ludzi do stanu wtórnej dzikości i rozbudzając w nich cechy najbardziej prymitywnej zachłanności [2].

Jest oczywiste, że ocena kapitalizmu jako antytezy religijności, wygląda jeszcze tragiczniej u tych myślicieli, którzy swoje poglądy teologiczne łączyli z orientacją socjalistyczną, pozwalając im przeciwstawić wolnemu rynkowi przyszły doskonalszy porządek społeczny. Potępienie moralne systemu wolnej konkurencji z pozycji teologicznej wzmocniono potępieniem z pozycji historycznej, co w konsekwencji uczyniło kapitalizm podwójnie grzesznym, niemal satanistycznym [3].

Wypowiedź Paula Tillicha z opublikowanego w 1930 r. eseju *Religijny socjalizm*, że kapitalizm jest „głównym demonem wyrosłym w oparciu o chrześcijański humanizm i społeczeństwo mieszczańskie", była symptomatyczna.

[2] Pogląd taki wyrażał m.in. Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*.

[3] R. L e g u t k o, *Dylematy kapitalizmu*, Paryż 1986, s. 237.

Dlatego jak stwierdzał, celem religijnego socjalizmu winno być „uczestniczenie w demaskowaniu i zwalczaniu demonicznego kapitalizmu" [4].

Podobne opinie wypowiadali i inni intelektualiści, nawet tacy, którzy przyznali, że we wczesnym okresie swojego rozwoju kapitalizm mógł korzystać z potrzeb i nawyków religijnych ludzi [5]. Zaznaczali oni jednoznacznie, że owa współzależność nigdy nie wynikała z pokrewieństwa celów czy wspólnoty interesów, ale raczej miała charakter chwilowej koincydencji, za pomocą której mechanizmy rynkowe przejęły na swoje potrzeby obyczajowość wywodzącą się z pewnych rodzajów przeżyć religijnych.

Najbardziej znanym dziełem na temat związków między kapitalizmem a religią jest praca Maxa Webera *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* [6], w której usiłował przedstawić przyczynowy związek między protestantyzmem a formowaniem się porządku kapitalistycznego. Oparł się na dwóch obserwacjach: po pierwsze, w krajach całkowicie protestanckich członkowie sekt purytańskich osiągnęli największe sukcesy gospodarcze, po drugie, rozwój gospodarczy, jaki nastąpił po okresie reformacji, zaznaczył się szczególnie w krajach protestanckich, przy czym bardziej o dominacji kalwińskiej niż luterańsko-ewangelickiej [7].

Choć hipoteza ta jest różnorako interpretowana [8], to jednak tezy zawarte w pracy Webera są na tyle doniosłe, że do dziś służą jako punkt odniesienia kolejnych ujęć problemu. Opisywała ona pewien epizod w historii kultury Zachodu; epizod już zakończony. W konkluzji zaznacza wyraźnie, że współczesny kapitalizm (początek XX w.) stracił wszystkie swoje poprzednie treści religijne i „rozpłynął się w czysty utylitaryzm" [9]. Jakkolwiek nie uznaje on tego procesu za nieodwracalny i daleki jest od przypisywania kapitalizmowi cech demonicznych (jak u Tillicha), stwierdza jednak, że zwycięski kapitalizm pozbył się religii [10].

---

[4] P. T i l l i c h, *Politica Expection*, Macon 1981, s. 50.

[5] Np. R. H. T a w n e y zakończył swoją książkę *Religia a powstanie kapitalizmu* w 1915 r. stwierdzeniem, że filozofia kapitalizmu polegająca na założeniu, iż osiąganie bogactw naturalnych jest najwyższym celem wysiłków ludzkich i ostatecznym kryterium powodzenia [...] może zatriumfować lub zniknąć. Pewne jest tylko, że jest zaprzeczeniem wszelkiego systemu moralności, jaki można – z wyjątkiem przenośni – nazwać chrześcijańskim. Kompromis między Kościołem Chrystusowym a bałwochwalstwem bogactwa, będącym właściwą religią społeczeństwa kapitalistycznego, jest równie niemożliwy, jak niemożliwy był między Kościołem a rzymskim kultem państwa. R. H. T a w n e y, *Religia a powstanie kapitalizmu*, Warszawa 1963, s. 263.

[6] M. W e b e r, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1958.

[7] K. S a m u e l s s o n, *Protestantyzm a kapitalizm, Krytyka teorii Maxa Webera*, [w:] *Religia i ekonomia*, Warszawa 1989, s. 192.

[8] Teza M. Webera i jego szkoły o wpływie etyki protestanckiej jest akceptowana np. przez K. E. Bouldinga. Por. *Religijne postawy postępu ekonomicznego*, [w:] *Religia i ekonomia*, s. 66. Innego zdania jest K. Samuelson; por. *Protestantyzm i kapitalizm*, s. 213–214.

[9] M. W e b e r, dz. cyt., s. 183.

[10] Można zadać pytanie, jak dalece wyjaśnienie Webera odsłania transcendentny wymiar kapitalizmu? Niewątpliwie pozwala ono stwierdzić, że w pewnym wymiarze historycznym i w pewnej sytuacji kultowej taki wymiar istniał. Zabiegi rynkowe przedsiębiorców nie były wtedy zwykłą konkurencyjną walką o zysk, lecz jak twierdzi Weber, brały się one z silnego odczucia obecności

Jak się wkrótce okazało protestantyzm, a zwłaszcza kalwinizm, nie był jedyną religią, którą w tym czasie wiązano z powstaniem kapitalizmu, W kilka lat po opublikowaniu książki Webera rozgłos zdobyła praca Wernera Sombarta, w której dowodził istnienia pokrewieństwa między etyką kapitalistyczną a religią żydowską. Wpływ Żydów na kapitalizm dostrzega Sombart zarówno w zewnętrznych przejawach zachowania, czyli w kapitalistycznej obyczajowości, jak również w jego intelektualnym przesłaniu. Dobrym przykładem tego miał być precedens pożyczania pieniędzy, który stał się domeną Żydów i był jednym ze zwiastunów nowożytnego kapitalizmu. Sombart podaje dwanaście zasad systemu kapitalistycznego, które są zgodne z zasadami judaistycznymi [11].

Odnaleziona przez Webera w kalwinizmie, czy Sombarta w judeaizmie kapitalistyczna forma religijności, nie wydaje się być odpowiednia do zbudowania religijnego wymiaru porządku spontanicznego. W pismach współczesnych teoretyków leseferyzmu, zajmujących się związkami kapitalizmu z religią, widać poszukiwania innego rodzaju religijności, która swą siłę bierze z afirmacji świata, a nie z jego negacji. Odkryto, że wolny rynek nie musi być skazany na alternatywę nieludzkiego kalwinizmu i nieokiełzanego hedonizmu, jak to sugerowali Weber i Sombart, ale że istnieć w nim może pewien ładunek treści duchowych, płynących wprost z głównego nurtu kulturowego zachodniej cywilizacji.

To nowe spojrzenie na związek religii z kapitalizmem ukształtowało się, podobnie jak wiele innych aspektów myśli wolnorynkowej, dopiero w ostatnich dziesięcioleciach, przeważnie w wyniku doświadczeń totalitaryzmu. Teoretycy leseferyzmu coraz śmielej zaczęli głosić tezę, że wolny rynek góruje nad socjalizmem nie tylko siłą ekonomicznej sprawności, ale również siłą ducha, gdyż bliższy jest on pewnej uniwersalnej formie egzystencji ludzkiej i dlatego bliższy jest religii niż quasi-religijny, a w istocie ateistyczny – socjalizm.

Mimo świadomości licznych ograniczeń kapitalizmu, dla wielu myślicieli jest on jedynym systemem, który nie próbując wywyższać człowieka do rangi Boga, daje mu warunki, aby skorzystał najpełniej z przeznaczonego mu przez Stwórcę miejsca we wszechświecie [12].

---

transcendencji. Wyjaśnienia tego nie da się jednak zastosować jako klucza do znaleziemia duchowej postawy kapitalizmu w ogóle. Protestancki ascetyzm religijny przestał być już siłą liczącą się i nie może stanowić ani empirycznego podłoża, ani etycznej nromy dla kapitalistycznej praktyki dnia dzisiejszego. Kapitalizm współczesny nie jest już tylko fenomenem świata protestanckiego, wtargnął do krajów o kulturze katolickiej, a także do kultur niechrześcijańskich. Jeżeli zatem wypada szukać jego religijnego sensu, to musi on być bardziej uniwersalny niż ten, jaki znalazł Weber w pewnych nurtach religii zreformowanej. Por. R. L e g u t k o, dz. cyt., s. 247–248.

[11] Wpływ religii żydowskiej na gospodarkę jest daleki od ścisłości i w żadnym wypadku nie upoważnia do przypisywania judaizmowi ojcostwa kapitalizmu czy nawet bankowości, a to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, brak było koniecznych i niezbędnych warunków, by religia żydowska mogła się normalnie rozwijać. Po drugie, z trudem znaleźć by można religię, której wyznawcy byliby mniej odpowiedzialni za wybór gospodarczej przyszłości. Szerzej na ten temat: P. S t e i n, *O niektórych związkach religii z gospodarką*, [w:] *Religia i ekonomia*, s. 157–171.

[12] R. L e g u t k o, dz. cyt., s. 269–270.

2. LIBERALIZM DOKTRYNALNY A NAUCZANIE KOŚCIOŁA

Zanim zostanie przedstawiony w ogromnym skrócie rozwój kwestii społecznej w nauczaniu papieży od Leona XIII do Jana Pawła II, ze szczególnym uwzględnieniem interesującego nas tematu, należy poczynić kilka uwag ogólnych na temat charakteru nauki społecznej Kościoła, kryteriów oceny i porządku gospodarczego proponowanego przez Kościół.

Nauczanie społeczne Kościoła zrodziło się ze spotkania orędzia ewangelicznego i jego wymagań, wyrażonych zwięźle w najwyższym przykazaniu miłości Boga i bliźniego oraz sprawiedliwości z problemami wynikającymi z życia społeczeństwa. Uformowało się ono w naukę korzystającą z zasobów mądrości i z nauk humanistycznych; dotyczy strony etycznej życia społecznego i uwzględnia aspekty techniczne podejmowanych problemów, ale zawsze w aspekcie ich oceny moralnej [13]. Dlatego, jako integralna część chrześcijańskiej koncepcji życia [14] ma charakter wybitnie teologiczny.

Za istotne należy uznać wyróżnienie w nauce społecznej trzech wymiarów: teoretycznego, historycznego i praktycznego. Wymiary te określają jej zasadniczą strukturę, są wzajemnie powiązane i nierozdzielone [15].

Kościół, będąc ekspertem w sprawach ludzkich, daje przez swą naukę społeczną całość zasad refleksji i kryteriów ocen [16], a także dyrektyw działania [17], aby głębokie zmiany, jakich wymagają sytuacje nędzy i niesprawiedliwości, zostały przeprowadzone, ale w sposób służący prawdziwemu dobru ludzi. Zasady te tworzą podstawę dokonywania oceny sytuacji, struktur i systemów społecznych. Zostały one sformułowane przez Kościół nie w ramach jednego dokumentu, ale

[13] Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, (dalej LE), nr 1, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 2, Rzym–Lublin 1987 (dalej DNSK), s. 269–403; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Wrocław 1986 (dalej ICHW), nr 72.

[14] Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, (dalej MM), nr 222, DNSK, t. 1, s. 219–268.

[15] Rozróżnienie trzech wymiarów nauki społecznej wydaje się zasadne ze względów metodologicznych. Istnieje zatem wymiar teoretyczny, w którym Urząd Nauczycielski Kościoła sformułował w dokumentach społecznych swe poglądy wprost, w sposób organiczny i systematyczny; wskazuje on pewną drogę wiodącą do stworzenia systemu międzyludzkich relacji według nowego porządku społecznego, opartego na zasadach uniwersalnych, które mogą zostać zaakceptowane przez wszystkich. Wymiar historyczny przejawia się w fakcie, że aplikacji niezmiennych zasad dokonuje się w kontekście konkretnej wizji społeczeństwa i jest inspirowana przez refleksję nad jego problemami. Mówimy wreszcie o wymiarze praktycznym, ponieważ nauka społeczna nie ogranicza się jedynie do głoszenia trwałych zasad stanowiących podstawę refleksji, ani też do interpretacji historycznie określonych zjawisk społecznych, ale również proponuje skuteczne stosowanie tych zasad w praktyce, przekładając je na język konkretu, w takim kształcie i w takiej mierze, jak to jest możliwe i potrzebne w danych okolicznościach. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, Rzym 1989, (dalej WDS), nr 6.

[16] Paweł VI, List Apostolski: do ks. kardynała Maurice'a Roy Przewodniczącego Rady do Spraw Świeckich i Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax" z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki *Rerum novarum, Octogesima adveniens* nr 4, DNSK t. 1, s. 427–448 (dalej OA).

[17] MM, 220.

w trakcie całej historycznej ewolucji nauki społecznej. Spośród nich za fundamentalne należy uznać te, które odnoszą się do osoby ludzkiej, dobra wspólnego, solidarności i uczestnictwa [18]. Wszystkie inne zasady są z nimi ściśle powiązane i z nich wypływają [19]. Zasady te jako kryteria pozwalają ocenić wartość struktur, a także systemów ekonomicznych, społecznych i politycznych.

Należy już na samym początku zaznaczyć, że nauka Kościoła nie proponuje żadnego partykularnego systemu, ale w świetle swych podstawowych zasad pozwala przede wszystkim dostrzec, w jakiej mierze systemy istniejące są zgodne lub niezgodne z wymogami ludzkiej godności [20]. Sobór Watykański II podkreślił z całą stanowczością, że Kościół mocą swej misji oraz zgodnie ze swoją istotą nie powinien się wiązać z żadnym systemem gospodarczym czy społecznym [21].

Kościół współżył już z wieloma formami organizacji życia gospodarczego i społecznego i nadal będzie tak czynił, oceniając każdy z tych systemów według zasad moralnych i etycznych [22]. Pojedyncza próba skonstruowania w encyklice *Quadragesimo anno* z „wiecznie trwałych zasad rozumu" zasadniczych linii systemu gospodarczego i społecznego, opartego na prawie naturalnym i opozycyjnego w stosunku do kapitalizmu i socjalizmu, nie była kontynuowana. W przeciwieństwie do tego, w dokumentach ciągle na nowo powtarzano, że nauka społeczna Kościoła nie proponuje żadnej „trzeciej drogi" [23].

Analiza dokumentów kościelnych ujawnia, że nauka społeczna Kościoła zawiera wiele ocen konkretnych sytuacji, struktur, systemów społecznych i ideologii. Jest to zawsze ocena konkretnej rzeczywistości opartej na stałych zasadach. Jest oczywiste, że oceny moralne konkretnych sytuacji, struktur i systemów społecznych nie są w tym samym stopniu wyrazem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, co wypowiedzi dotyczące zasad fundamentalnych. Niemniej wśród różnych ocen, te odznaczają się szczególną powagą, które dotyczą uchybień przeciwko ludzkiej godności, tutaj bowiem w grę wchodzą wartości i zasady oparte na prawie Bożym [24].

---

[18] WDS, 30.

[19] Na temat zasad katolickiej nauki społecznej istnieje wiele wyczerpujących opracowań, dlatego ograniczono się tu tylko do wymienienia najważniejszych. Por. np. V. Zsifkovits, *Grundprinzipien der katholischen Soziallehre*, „Theologisch-praktische Quartalschrift", 1990, 138, s. 16n. Należy też zauważyć, że dokumenty nauki społecznej Kościoła nie dały systematyzacji zasad społecznych. Jest ona wynikiem analizy dokonanej przez myślicieli katolickich.

[20] ICHW, 74.

[21] Sobór Watykański II. Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 42, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje–Dekrety–Deklaracje*, (dalej KDK), Poznań 1968, s. 537–620.

[22] *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA. List biskupów amerykańskich*, (dalej LBA), nr 130, „Życie Katolickie", 7, 1988, nr 5, s. 10–121.

[23] J. Schasching, *Unterwegs mit den Menschen: Kommentar zur Enzyklika „Centesimus annus" von Johannes Paul II*, Wien 1991, s. 39.

[24] EDS, 49.

Konfrontacja Kościoła z klasycznym liberalizmem w papieskich orzeczeniach rozpoczęła się od Grzegorza XVI[25]. W 1832 r. ogłosił on encyklikę, rozpoczynającą się od słów *Mirari vos*, potępiającą same podstawy liberalizmu, to znaczy racjonalizm i pozytywizm, z których rodzi się nie tylko niezgodna z chrześcijaństwem koncepcja człowieka, ale także indyferentyzm religijny i kwestionowanie autorytetu Objawienia. W szczególności Papież potępił tezę o potrzebie odrodzenia Kościoła w duchu liberalizmu i o konieczności jego rozdzielenia od państwa; ideę przymierza z liberalizmem w celu zdobycia większej swobody działania dla Kościoła i szerszej wolności dla katolików; aprobowanie rewolucji; zbyt szeroko pojętą, nieograniczoną wolność prasy i słowa[26].

Bezpośrednim powodem wydania encykliki była działalność istniejącej we Francji grupy tzw. katolików liberalnych, skupionych wokół czasopisma „L'Avenir". Założona przez ks. Feliksa de Lammennais, gromadziła wokół siebie najwybitniejszych wówczas myślicieli katolickich. Przyjmowali oni założenia liberalizmu, dostrzegając równocześnie wszystkie jego konsekwencje i potrzebę zaradzenia trudnościom, jakie powstały w następstwie Rewolucji Francuskiej. Idee głoszone przez Rewolucję usiłowali nie tylko godzić, ale i wyprowadzać z chrześcijaństwa, przyjmując wolność za najwyższą wartość społeczną. Ich szerokie zainteresowania podyktowane były najczęściej aktualnymi potrzebami i problemami: od wolności politycznej, Kościoła i nauczania począwszy, aż po problemy czysto ekonomiczne, tzn. zagadnienie wolności gospodarczej i jej ujemnych skutków w postaci bezrobocia i nędzy mas proletariackich[27].

Do problematyki liberalizmu powrócił Pius IX, który początkowo wydawał się sprzyjać liberalizmowi. Doszedł on jednak szybko do przekonania, że głoszona przez ten kierunek idea postępu, pojmowanego całkowicie naturalistycznie, a nawet materialistycznie, zmierza do podważenia samych podstaw religii, do walki politycznej w państwie kościelnym, a także do walki ideologicznej z samym Kościołem. Owocem tego było ogłoszenie encykliki *Quanta cura* w 1864 r. z dołączonym do niej budzącym do dziś wiele kontrowersji *Sylabusem*[28], czyli

[25] J. O e l i n g e r, *Liberalismus*, [w:] *Katholisches Soziallexikon*, Insbruck–Graz 1980, s. 1658.

[26] G r z e g o r z XVI, Encyklika *Mirari vos*, DS 2730–2732.

[27] Główne tezy katolików liberalnych można sformułować następująco: a) głoszona w XIX w. idea wolności ludu może przyczynić się do jego dobra materialnego i duchowego; b) wartości i nakazy moralności chrześcijańskiej stoją ponad ideę wolności indywidualnej, gospodarowanie winno być podporządkowane moralności; c) nie jest konieczne uciekanie się do szeroko pojętej pozytywnej ingerencji państwa, aby zapobiec złu, jakie wywołał rozwój maszynizmu i panowanie prawa wolnej konkurencji; interwencja ta winna mieć jedynie negatywny charakter i ograniczać się do zapobiegania nadużyciom rażącym i często występującym; jej celem winna być jedynie ochrona słabych; d) środkiem celowym i skutecznym, wystarczającym dla zapobieżenia złu gospodarczemu winno być miłosierdzie; łączy się z tym ideą patronatu; e) drogą do pokoju społecznego jest podniesienie moralne mas robotniczych, a środkiem do podniesienia ekonomicznego, społecznego moralnego mas robotniczych jest pomoc wzajemna w ramach wolnych zrzeszeń pracowniczych, w formie samopomocnych organizacji dobroczynnych, J. M a j k a, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 194.

[28] Por. J. F. S i x, *Od Syllabusa do dialogu*, Warszawa 1972.

wykazem 80 tez wyrażających opinie, tendencje i kierunki myślowe, które Papież uznał za błędne. Ostatnia odnosiła się do ówczesnego liberalizmu, a mianowicie, że nie jest rzeczą możliwą, aby Papież mógł i powinien pogodzić się z postępem, liberalizmem i współczesnym państwem [29].

Uwzględniając cały ówczesny kontekst historyczny, należy stwierdzić, że była to dość zrozumiała reakcja na agresywną wrogość i prześladownia Kościoła ze strony różnorakich, w zależności od kraju, koalicji: liberalnych, demokratycznych, a później także socjalistycznych i socjaldemokratycznych sił [30]. Przyczyniała się do tego również polityka państwa jako takiego, prowadzona przez liberałów, których program wyborczy zawierał m.in. następujące lub temu podobne hasła: „przez zakaz istnienia zakonów, przez konfiskatę kościelnych dóbr martwej ręki oraz zniesienie opłat dla kleru z pieniędzy publicznych, chcemy urzeczywistnić podstawową formułę liberalną – wolne Kościoły w wolnym suwerennym państwie" [31].

Liberalizm, mający za ideał oswobodzenie jednostki, upatrywał najczęściej wroga w religii, w Kościele, a zwłaszcza w papiestwie. Było to zrozumiałe, skoro był on racjonalną reakcją na zastaną osiemnastowieczną rzeczywistość i stworzoną wtedy wizję przeszłości. Po stuleciach wojen religijnych i pod wpływem sfabrykowanej przez Oświecenie agresywnej antyklerykalnej wizji historii, jego głównym przeciwnikiem stał się Kościół, a nawet, zwłaszcza na kontynencie europejskim – religia jako taka, dalej coraz bardziej absolutystyczne państwo, silnie ingerująca w życie jednostki rodzina oraz w większości mające religijną inspirację normy życia społecznego. Po kilkunastu stuleciach kształtowania się cywilizacji chrześcijańskiej, w sposób nieunikniony doszło do bardzo głębokiego przenikania religijnych instytucji i zwyczajów w sferę polityki, ekonomii i kultury, co musiało nieuchronnie doprowadzić w XIX w. do zaciekłej walki między liberalnym państwem a Kościołem katolickim, w której jedna ze stron dążyła do uwolnienia życia społecznego od szeroko obecnej w nim i integralnie zeń zrośniętej religii, druga zaś skoro czuła się atakowana na wszystkich frontach całościowo zwalczała liberalizm [32].

---

[29] P i u s IX, Encyklika *Quanta cura*, DS 2890–2896; *Syllabus*. DS 2901–2980. Encyklika z dołączonym *Syllabusem* wywołała wiele polemik. Zwłaszcza trzy ostatnie tezy odczytywane poza wszelkim kontekstem historycznym jako formuły czysto doktrynalne, budziły wątpliwości także wśród katolików. Wyjaśnienia wypowiedzi papieża dokonał bp F. A. D u p a n l o u p, w broszurze *La convention du 15 septembre et l'enseignement du 8 décembre 1864*. Zwrócił on uwagę na to, że zarówno encyklika jak i *Syllabus* jako formuły doktrynalne mówią o idealnym stanie w społeczeństwie chrześcijańskim. Kościół jednak istnieje w konkretnych warunkach miejsca i czasu i wierni muszą się do tych warunków dostosować i z nimi pogodzić. Każda więc z zakwestionowanych formuł jest sama w sobie teoretycznie słuszna jako wymaganie idealne. Papież w liście zaadresowanym do bpa Dapanloupa potwierdza tę interpretację, zaznaczając że jest ona wyrazem jego własnych myśli, J. M a j k a, dz. cyt., s. 204.

[30] L. G a l l, *Liberalismus*, [w:] *Staatslexikon*, Freiburg 1988, Bd. 3, s. 920.

[31] G. F a q u e t, *Le Liberalisme*, Paris 1902, s. 121. Cyt. za: M. Z i ę b a, *Kościół wobec „liberalnej demokracji"*, [w:] *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 162.

[32] M. Z i ę b a, dz. cyt., s. 130–131.

Próbuje się bronić tezę, że liberalizm obciążony historycznym kontekstem, przeciwstawiając się

Do sprawy liberalizmu powróci Leon XIII, lecz uczyni to już w inny sposób. Jeżeli poprzednie teksty mogły razić swoim defensywnym charakterem, oceniając raczej i potępiając, to styl Leona XIII zgodnie z hasłem *accomodata renovatio* stara się lepiej zrozumieć współczesny świat. Papież uważa, że bardziej skutecznym sposobem obrony zasad chrześcijańskich będzie ich lepsze poznanie i dokładne wyjaśnienie. Stara się to uczynić w całej serii encyklik doktrynalnych, w których przypomina i rozwija naukę Kościoła o koncepcji człowieka i życia społecznego, o prawie naturalnym i jego stosunku do prawa pozytywnego, o władzy i jej pochodzeniu od Boga oraz ustosunkowuje się do liberalizmu i kapitalizmu, ujmując to zagadnienie nie tylko w kontekście doktrynalnym, ale i praktycznym[33].

Najpierw w encyklice *Diuturmum illud*, omawiającej ciągle aktualny problem pochodzenia władzy państwowej, przeciwstawia się teorii umowy społecznej Rousseau'a oraz odrzuca naukę komunizmu, socjalizmu i nihilizmu. Stoi na stanowisku pośredniego pochodzenia władzy od Boga, opierając ją na prawie naturalnym[34]. Następną encyklikę *Immortale Dei* poświęca chrześcijańskiemu ustrojowi społecznemu. Wynika z niej, że chrześcijańska nauka społeczna nie broni sama z siebie żadnej określonej formy państwa i rządu, byleby tylko odpowiadała ona zasadom mądrości i sprawiedliwości[35]. Zasadniczo ujęcie to zostało podtrzymane później przez Sobór Watykański II[36].

Istotne znaczenie dla naszego tematu ma kolejna encyklika Leona XIII traktująca o wolności i tolerancji, rozpoczynająca się od słów *Libertas praestantis-*

autorytatywnym przerostom zastanej rzeczywistości społecznej, nie tylko z własnej winy, nietrafnie zlokalizował przeciwnika. Jego wrogiem nie była religia, lecz ideologia, całościowy sposób zawierający prostą koncepcję prawdy i dobra, wyjaśnienia rzeczywistości społecznej. Powstający po epoce prześladowań religijnych i politycznych liberalizm, tworzył się w opozycji do idei prawdy absolutnej, uznając, że już w samej tej idei tkwi totalitarna pokusa. Lecz zagrożenie wolności tkwi nie w koncepcji prawdy absolutnej, która jest konieczna dla każdej wiary religijnej poprzez odniesienie do Absolutu, lecz w stosunku do niej. Gdy *homo religiosus* czuje się automatycznie posiadaczem i dysponentem prawdy objwionej, mamy redukcję wiary do ideologii. „Prawda chrześcijańska jednak do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańską nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną"; Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, (dalej CA), Watykan 1989, nr 46. Kościół bowiem nie jest posiadaczem prawdy absolutnej, ani też nie poznał jej w sposób wyczerpujący. Ideologia natomiast rości sobie z założenia prawo do posiadania prawdy absolutnej. Czyli właśnie w stosunku do posiadania prawdy, a nie w samym fakcie uznania prawdy absolutnej tkwi niebezpieczeństwo totalitaryzmu. Zagrożeniem liberalizmu nie jest więc religia, lecz ideologia.

[33] J. Majka, *Kościół wobec liberalnego kapitalizmu i komunizmu. Od „Rerum novarum" do „Sollicitudo rei socialis"*, „Ateneum Kapłańskie", 1991, 83, s. 116–241.

[34] Leon XIII, Encyklika *Diuturnum illud*, DS 3150–3152.

[35] „Kiedy chodzi o kwestie czysto polityczne, np. o lepszą formę konstytucji państwa i jego administracji, można mieć różne opinie bez wykraczania przeciw prawu moralnemu. Nie można więc słusznie zarzucać osobom, które myślą inaczej w tych kwestiach, a jeszcze bardziej niesprawiedliwie byłoby oskarżać je o odstępstwo od wiary i o uchybienie doskonałej ortodoksji wiary, jak to – ku naszemu ubolewaniu – wielokrotnie miało miejsce", Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei*, DS, 3165–3179.

[36] KDK 43, 75, 92.

simum[37]. Papież przedstawia w niej chrześcijańską koncepcję wolności człowieka (wolność woli, wolność wewnętrzną i zewnętrzną, wolność religijną i polityczną itp.), odróżniając ją od wolności głoszonej przez liberałów. Omawia zagadnienie wolności religijnej jako różnej od liberalizmu religijnego, graniczącego z indeferentyzmem, która podobnie jak tolerancja nie może być identyfikowana z relatywizmem odnoszącym się do prawdy i przekonań religijnych. Papież dużo miejsca poświęca wolności politycznej, którą również różnicuje od liberalizmu, zastrzegając równocześnie, że nie może być ona swawolą, czyli swobodą czynienia źle i działania na szkodę innych oraz dobra wspólnego. Podkreśla, że Kościół stał zawsze na stanowisku popierania umiarkowanych wolności obywatelskich[38].

Pytanie o koncepcję wolności umiejscawia nas od razu w samym centrum sporu między myślą liberalną a katolicką. Tak jak dla liberałów, również dla Leona XIII wolność jest główną wartością, która pośród wszystkich ludzkich wartości zajmuje naczelne miejsce, lecz nie może być sama w sobie wartością najwyższą, ponieważ prowadzi to, co wiemy z doświadczenia, do możliwości nadużycia wolności. Samo napiętnowanie nadużycia wolności jako „nierozumnego" oraz żądanie użycia wolności zgodnie z rozumem, nie usunie powyższej antropoligicznej nieufności, ponieważ kolejne doświadczenie uczy, że człowiek błądzi i dlatego może kierować się bądź „prawidłowym" bądź „fałszywym" rozumem. Na powyższych dwóch przemyśleniach opiera się ujęcie chrześcijańskie, że wolność nie kieruje się własnym upodobaniem, lecz znajduje swoje wypełnienie w przywiązaniu do wartości i norm moralnych, co z kolei neguje liberalizm, który zaprzecza zdolności błądzenia ludzkiego rozumu i omylności ludzkiej woli[39].

Do różnych koncepcji wolności odniosła się także prawie sto lat później *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* Kongregacji Nauki Wiary, ukazująca semantyczną nieostrość idei wolności w myśli współczesnej[40]. Podstawowym zarzutem wobec pojęcia wolności człowieka proponowanej przez liberalizm jest jej oderwanie od kontekstu ontologicznego i aksjologicznego[41].

---

[37] L e o n XIII, *Libertas praestantissimum*, DS 3245–3255.

[38] J. M a j k a, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym*, DNSK, t. 1, s. 22.

[39] A. R a u s c h e r, *Liberalismus und Sozialismus in christlicher Sicht*, Köln 1977, s. 24.

[40] Wyeksponowane zostały trzy nurty: scjentystyczno-technologiczny, liberalno-indywidualistyczny oraz kolektywistyczno-marksistowski. Pierwszy nurt rozwój ludzkiej wolności upatruje w szybkim rozwoju nauk przyrodniczych i techniki, które mają zapewnić człowiekowi panowanie nad kosmosem. Indywidualizm jest apoteozą wolności człowieka ujmowanego jako „jednostka samowystarczalna i mająca na celu zaspokojenie swego własnego interesu poprzez korzystanie z dóbr ziemskich" (ICHW 13). Błędem indywidualizmu jest separacja kategorii „osoba" i „jednostka ludzka", co prowadzi do egocentryczno-egoistycznej koncepcji wolności. Wolność traktuje się jako „prywatny kapitał", którym można dowolnie dysponować. Całkowicie odmienną interpretację wolności proponują zwolennicy kolektywizmu, którzy wolność traktują jako finalny etap, ignorując transcendentne powołanie osoby ludzkiej. Konsekwencją było doprowadzenie do nowych form zniewolenia. Por. S. K o w a l c z y k, *Chrześcijańska koncepcja wyzwolenia człowieka*. „Chrześcijanin w Świecie", 18, 1986, nr 6, s. 13–23.

[41] ICHW, 25–26, 29.

Do problemu tego powróci Papież Jan Paweł II w najnowszej encyklice społecznej *Centesimus annus*, gdzie w miejsce stwierdzenia o przywiązaniu do wartości, używa określenia w ścisłym wzajemnym powiązaniu wolności i prawdy: „Wolność, która by odrzucała więź z prawdą, zmieniałaby się w samowolę, a w końcu podporządkowała najniższym namiętnościom i uległa samounicestwieniu" [42].

Pogląd o powiązaniu wolności ludzkiej z prawdą nie znajduje akceptacji w koncepcji wolności liberalizmu indywidualistycznego, przez co katolicyzm będzie z nim na poziomie teorii, jak i praktyki w głębokim i nieusuwalnym konflikcie. Wolność ta rozumiana „negatywnie" – gwarantująca jednostce jak największy obszar swobody, połączona z odrzuceniem idei Prawdy absolutnej staje się wolnością do samowoli decyzji, którym znaczenie nadaję jedynie ja sam, jako wolny podmiot.

Przyjęcie tak rozumianej wolności negatywnej, połączonej z ideą odrzucenia Prawdy absolutnej, jako naczelnej koncepcji życia społecznego i działalności gospodarczej, odrywa je od prawdy o człowieku i prowadzi nie tylko do erozji więzów międzyludzkich [43], ale także do możliwych totalitaryzmów. Przed wolnością nieukierunkowaną ku prawdzie, od której nie jest już zbyt daleko do autorytaryzmu, przestrzegał autor *Społeczeństwa otwartego* Karl Popper: „Jeśli nie ma prawdy absolutnej, wszystko co mówię może być prawdą. Idea prawdy absolutnej przeciwstawia się relatywizmowi negującemu istnienie prawdy. Relatywista świadom, że nie ma prawdy, nie chce, aby o niej mówić. Nie zdaje sobie sprawy, że taka postawa prowadzi do prawa pięści, nie zaś do prawa prawdy" [44].

Podobnie jak liberalizm, który w ferworze wzajemnych walk i nieufności, zamiast w ideologii, to w wierze w prawdę absolutną nieprecyzyjnie identyfikował wroga, tak Kościół przeoczył, że powyższa forma wolności „negatywnej" była koncepcją wolności głoszoną przez jeden z nurtów liberalizmu, wyrosły w tradycji europejskiej. Liberalizm osadzony w tradycji anglosaskiej, a zwłaszcza amerykańskiej, nie odrywa pojęcia wolności od istnienia prawdy absolutnej [45]. W Stanach Zjednoczonych, gdzie balast tradycji i instytucji był bez porównania mniejszy, liberalizm nie przyjął w zasadzie antyreligijnego charakteru. Uznanie zaś istnienia Absolutu pozwala poszukiwać i budować duchową wspólnotę.

Tak rozumiany liberalizm, wzbogacony o wymiar wspólnotowy, widząc destrukcję więzi społecznych, wywołanych przez indywidualizm i wiążący się

[42] CA, 4. Por. też: CA, 17, 39, 41, 44, 46.

[43] CA, 4.

[44] Cyt. za: M. Z i ę b a, dz. cyt., s. 129.

[45] W ten sposób wolność może być ukierunkowana ku prawdzie. Propagatorem tak rozumianego liberalizmu, który należy umieścić w rozróżnionym przez nas podziale w tradycji leseferyzmu ewolucyjnego, był Lord Acton, którego koncepcja „ordered liberty" (wolności ukierunkowanej) jest inspiracją dla wielu amerykańskich teologów i filozofów (M. Novaka, R. N. Neuhausa, G. Weigla i R. Sirico).

z nim relatywizm, staje w ostrym konflikcie z liberalistycznym indywidualizmem, a przez to może stać się bardzo twórczą inspiracją dla katolickiej nauki społecznej, która dzięki niezwykle istotnie pogłębionej samoświadomości ostatniego Soboru, po refleksji zawartej w Deklaracji o wolności religijnej, że prawo do wolności to fundament w samej naturze człowieka[46] oraz po Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele, w której wyraźnie stwierdzono, iż człowiek może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny[47], znacznie bardziej twórczo może określić swą pozycję w państwie o wolnorynkowej ekonomii i demokratycznym ładzie politycznym.

Encykliki ogłoszone przez Grzegorza XVI, Piusa IX, a zwłaszcza *Libertas praestantissimum* Leona XIII, która zwróciła uwagę na istotne powiązanie wolności z prawdą, przygotowały grunt pod *Rerum novarum*, gdzie Papież nie pozostał już na gruncie czysto doktrynalnym, lecz poddał ocenie porządek gospodarczy i społeczny proponowany przez nurt liberalny.

Oczywiście, polemika katolickiej nauki społecznej z liberalizmem doktrynalnym nie zakończyła się na wymienionych encyklikach. Również następne dokumenty Magisterium Kościoła wielokrotnie wypowiadają się na temat liberalizmu czy ideologii liberalnej[48]. Nowością jest jednak umieszczenie tej polemiki w kontekście szeroko rozumianej *kwestii społecznej*, zainicjowanej przez *Rerum novarum*. Najczęściej wypowiedzi Kościoła odnośnie do liberalizmu będą dotyczyły porządku ekonomicznego przezeń proponowanego (co będzie przedmiotem analizy w następnym punkcie)[49]. Główny zarzut będzie dotyczył indywidualizmu i ideologii indywidualistycznej, jako podstawy liberalizmu filozoficznego[50] i nabudowanego na nim porządku gospodarczego. Indywidualizm zostanie odrzucony zarówno na płaszczyźnie społecznej[51], etycznej[52], jak i w działalności ekonomicznej[53].

W dyskusjach wokół nowego ułożenia gospodarki oraz życia społecznego, jakie toczyły się w obrębie katolicyzmu XIX w., domagano się coraz usilniej stanowiska Stolicy Apostolskiej, które wyznaczałoby kierunek na przyszłość.

---

[46] *Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej Dignitas humanea* nr 2, [w:] *Sobór Watykański II*, s. 636–669 (dalej DWR).

[47] KDK, 17.

[48] Np. Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* nr 34. DNSK, t. 1, s. 41–65 (dalej RN); Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno* nr 14, 25, 27, 30, 122, 133. DNSK, t. 1, s. 67–102 (dalej QA); OA, 26, 35; LE, 11, 13–14.

[49] Np. QA 10, 54, 88; Pius XII, *Przemówienie radiowe wygłoszone w dniu Zielonych Świąt*, 1 czerwca 1941 r. (nr 5), DNSK, t. 1, s. 161 i *Orędzie radiowe ogłoszone dnia 1 września 1944 r., w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny* (nr 9), DNSK, t. 1, s. 204; MM 11, 23, 58; Paweł VI, *Przemówienie wygłoszone na posiedzeniu plenarnym Międzynarodowej Organizacji Pracy*, Genewa 10 czerwca 1969 r., (nr 9), DNSK, t. 1, s. 421; KDK, 65; LE, 7–8.

[50] OA, 35.

[51] QA, 46; ICHW, 73.

[52] KDK, 30; Jan Paweł II, *Spotkanie z intelektualistami: Uniwersytet w Coimbra 15 maja 1982 r.*, (nr 6), DNSK, t. 2, s. 266–267.

[53] QA, 4, 78, 88, 109; ICHW, 13.

Dla Kościoła powstała całkiem nowa sytuacja. Nowe sposoby wytwarzania związane liberalnym porządkiem gospodarczym przekształciły nie tylko odniesienia międzyludzkie oraz układy czy struktury społeczne. Sposoby produkcji rozluźniały stopniowo moralno-religijny system norm i wartości, który dla społeczeństwa preindustrialnego stanowił swoiste oparcie oraz całe ukierunkowanie moralne. Dotąd postawy moralne tkwiły zakorzenione głęboko w miejscowej tradycji. Lecz narastająca kultura przemysłowa rozsadzała jednak świat wartości religijno-moralnych, a także jego socjologiczne założenia. Dotychczasowa osobista odpowiedzialność i decyzje z nią związane ustępowały anonimowemu przebywaniu w zakładach pracy, a tym bardziej wobec wyzysku przez kapitał obracały się w nienawiść. Religijną interpretację świata i życia wypierały tezy doczesnych założeń ideologii materialistycznych. Dochodziły do tego pierwsze doświadczenia masowej konsumpcji oraz próby sublimacji granicznych sytuacji ludzkich. Podczas gdy w dziedzinie gospodarczej powstawały nowe formy produkcji, a na obszarach społecznych zaczęły się rodzić nowe kształty organizacyjne, to jednak rewolucji technicznej nie udało się wprowadzić na miejsce dotychczasowych wartości moralno-religijnych nowej kultury wartości[54].

Dokładnie w to miejsce stara się wkroczyć encyklika *Reum novarum*, w której sprawa odpowiedzialności Kościoła za kulturę religijno-moralnych wartości w społeczeństwie industrialnym należy do istotnych elementów składowych programu społecznego. Leon XIII sformułuje i inne zasady, do których ciągle będą się odwoływać kolejni papieże przy redagowaniu następnych dokumentów. Uczyni to także Jan Paweł II w *Centesimus annus*.

3. OCENA LIBERALNEGO PORZĄDKU GOSPODARCZEGO W DOKUMENTACH MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Ocena systemów gospodarczych w katolickiej nauce społecznej dokonywała się zarówno w oficjalnych dokumentach pochodzących ze źródeł rzymskich, jak i w pracach licznych katolickich teologów, etyków, polityków i przedstawicieli hierarchii narodowych. Zakres pracy, jak i fakt, iż dopiero papieże i sobory nadają właściwy ton nauce katolickiej, ogranicza przedmiot analiz zasadniczo do ich oświadczeń i dokumentów.

Próbując już na wstępie rozważań podać ogólne spostrzeżenie, należy stwierdzić, iż kapitalizm oparty na liberalnych zasadach gospodarczych bywał

[54] Założenie to nie mieściło się nawet w zamierzeniach rewolucji technicznej. Jej promotorzy byli zdania, że kultura wartości religijno-moralnych ma swoje zastosowanie w gospodarce społeczeństwa rolniczo-rzemieślniczego, natomiast nie ma ona znaczenia dla społeczności uprzemysłowionej. Industrialna społeczność dysponuje bowiem innym zespołem środków aniżeli wartości religijno-moralne, które mogą skłaniać do jednolitych postaw moralnych. Por. J. Schasching, *Tło kulturowe i aktualne zagadnienia encykliki Rerum novarum*, „Colloquium Salutis", 1988, 14, s. 13–17.

wielokrotnie potępiany i to ze strony najwyższych przedstawicieli Kościoła. „Nigdy i nigdzie Kościół nie pochwalał ani nie popierał kapitalizmu" – oświadczyli biskupi Austrii w swym zbiorowym liście pasterskim z 1925 r.[55] Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* poświęcił krytyce kapitalizmu osobny ustęp[56], a Pius XII w orędziu radiowym z 1 września 1944 r. stwierdził: „Kościół potępił »kapitalizm«, o ile opiera się on na błędnych pojęciach, roszcząc sobie nieograniczone prawo do własności prywatnej, bez obowiązku podporządkowania się pod wspólne dobro: jest to bowiem sprzeczne z prawem natury"[57].

Przy interpretacji tych wypowiedzi należy wystrzegać się wszelkich pochopnych i upraszczających sądów. Zarówno Pius XI, jak i Pius XII, odrzucając kapitalizm, ujmują ten wyraz w cudzysłów, w celu podkreślenia wieloznaczności samego określenia kapitalizmu oraz faktu, że Kościół potępia go w pewnym tylko, mianowicie etycznym znaczeniu. Również J. Piwowarczyk, którego trudno posądzać o jakieś sympatie do kapitalistycznej formy gospodarki proponowanej przez liberalizm, komentując odrzucenie kapitalizmu przez Kościół, dokonuje istotnych zróżnicowań w dokonywanej krytyce[58].

Leon XIII po serii pierwszych encyklik o tematyce społecznej, w których ustosunkował się m.in. do liberalizmu doktrynalnego, w encyklice *Rerum novarum* stwierdza istnienie kwestii społecznej oraz walki społecznej jako faktu i dochodzi do wniosku, że jej przyczyną jest błędny ustrój społeczno-gospodarczy, liberalny kapitalizm.

Problem kapitału, rozważany dotąd w nauce Kościoła w wymiarach godziwości kontraktu *mutuum*, został tu ukazany w pełnym świetle jego ekonomicznych i społecznych konsekwencji, w skali ogólnospołecznej, w kategoriach sprawiedliwości społecznej. U podstaw tego problemu Papież dostrzega zjawisko, które już w pierwszych słowach encykliki określa jako *Rerum novarum cupiditas*, a więc kult postępu i przemian za wszelką cenę, który spowodował rozchwianie

[55] *Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm. List biskupów austriackich*, Lublin 1928, s. 12.

[56] QA, 100–110.

[57] P i u s XII, *Orędzie radiowe ogłoszone 1 IX 1944 r. w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny*, DNSK, t. 1, s. 204.

[58] „Kiedy więc Kościół potępia »kapitalizm«, to nie potępia w całości i ryczałtem szerokiego zakresu tego pojęcia, które mu nadaje marksizm i liberalizm. A więc nie potępia instytucji własności prywatnej dóbr kapitałowych, a tylko żąda dostosowania jej do wymagań prawa natury. Nie potępia też w zasadzie rozdziału kapitału od pracy, bo rozdział ten jest zjawiskiem wynikłym z naturalnego rozwoju życia gospodarczego, a tylko domaga się likwidacji proletariatu przez uwłaszczenie mas. Nie potępia »salariatu«, systemu pracy najemnej, bo ten system jest związany z życiem gospodarczym, choć zaleca uzupełnienie tego systemu przez system spółkowy. Nie potępia też takich instytucji, jak bankowość i giełdy, bo je uważa zasadniczo za przydatne dla życia gospodarczego, a nawet pod pewnym względem (np. banki kredytowe) za konieczne; domaga się natomiast ich podporządkowania dobru ogółu przez państwo. [...] Nie potępia wreszcie Kościół wspaniałych osiągnięć techniki, jego ludzi, a tylko domaga się zabezpieczenia praw i godności ludzkiej w stosunku do techniki", J. P i w o w a r c z y k, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1963, t. 2, s. 141–142.

wszystkich struktur społecznych od rodziny aż do państwa i doprowadził do nędzy mas[59]. Leon XIII mówi o robotnikach, którzy zostali „wydani na łup nieludzkości panów i nieokiełzanej chciwości współzawodników", dalej o nowej postaci lichwy oraz nadmiernej koncentracji własności i dyspozycji gospodarczej w rękach nielicznych jako o przyczynie tego, że „garść możnych bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze niezmiernej liczbie proletariuszy"[60]. Papież podał w wątpliwość liberalno-kapitalistyczny mit o wolności gospodarowania, która niejako automatycznie wprowadza w społeczeństwie ład i sprawiedliwość[61].

Ogłoszenie *Rerum novarum* było pod wieloma względami wydarzeniem zaskakującym, zważywszy na dotychczasową historię katolicyzmu. Dokument taki nie miał w Kościele katolickim żadnego historycznego precedensu, a sam Papież był sprzymierzony z konserwatystami, arystokratycznymi kołami w katolicyzmie, które robiły wszystko, co możliwe, żeby odeprzeć atak na ich hegemonię ekonomiczną, ze strony organizującej się klasy pracującej. Encyklika nie zajęła się wnikliwą oceną samych elementów ówczesnego systemu kapitalistycznego, co podejmie w czterdzieści lat później Pius XI w *Quadragesimo anno*. Przypomniała ona jednym, a innych utwierdziła w przekonaniu, że ustrój kapitalistyczny jest ustrojem krzywdy społecznej, domagającym się rychłej i gruntownej naprawy (a więc nie stwierdziła jego niereformowalności) i wezwała katolików do udziału w tym dziele naprawy, do czego są oni z wielu względów powołani[62].

Na szczególne znaczenie w kontekście naszych rozważań zasługuje encyklika *Quadragesimo anno* Piusa XI. Powtarzała ona wiele tych samych tematów dokumentu wcześniejszego: godność pracy, prawa pracowników do organizowania się, a nawet w pewnym stopniu do udziału we własności, zarządzaniu i w zyskach; przekonanie, że komunistyczne, a nawet bardziej „umiarkowane" socjalistyczne filozofie ekonomiczne są absolutnie nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Encyklika powstała w okresie największej niewydolności kapitalizmu budowanego na liberalnych zasadach gospodarowania, w czasie ogromnego kryzysu gospodarczego przełomu lat dwudziestych i trzydziestych tego stulecia. Ocena rzeczywistości podana przez Piusa XI wygląda tragicznie: „wolna konkurencja doprowadziła do samozagłady, miejsce wolnego handlu zajęło ujarzmienie życia gospodarczego przez garść ludzi, za żądzą zysku poszła nieokiełznana dążność panowania, całe życie gospodarcze stało się straszliwie twarde, bezlitosne i brutalne"[63]. Koncentracja ekonomiczna stała się realnością jeszcze bardziej groźniejszą niż za czasów Leona XIII[64].

[59] RN, 1.
[60] RN, 2.
[61] RN, 34, 59.
[62] J. M a j k a, *Nauka społeczna Kościoła*, s. 24.
[63] QA, 109.
[64] RN, 105, 107–109.

Pius XI za przyczynę wszystkich błędów indywidualistycznej ekonomii uważa przyjęcie wolnej konkurencji za kierowniczą zasadę życia gospodarczego[65]. Doceniając jej pożyteczność i słuszność w pewnych granicach, postuluje podporządkowanie jej sprawiedliwości i miłości społecznej[66], a jako właściwy ustrój gospodarczy proponuje korporacjonizm[67]. Nawiązuje do zasady pomocniczości, która stanie się tematem centralnym katolickiej nauki społecznej w następnych latach. Chociaż zasada ta ma swoje korzenie w *Rerum novarum*, to jednak dopiero Pius XI nadał jej klasyczne sformułowanie[68].

Jednym z powodów krytyki kapitalizmu był upadek moralności w społeczeństwie. Przez doprowadzenie do kryzysu i utrwalenie go, liberalizm stał się źródłem moralnego zubożenia całego społeczeństwa. Kapitalizm, wyłączywszy zasady moralne z życia gospodarczego, chciał dać światu szczęście przez rozwój kultury materialnej. Głoszona zasada o szkodliwości etyki dla rozwoju życia gospodarczego umacniała przekonanie, że Kościół nie ma nic do powiedzenia w dziedzinie ekonomii[69].

Krytyka liberalizmu po ukazaniu się encykliki *Quadragesimo anno* wystąpiła również w polskiej katolickiej nauce społecznej. Głównym zarzutem wobec liberalnego kapitalizmu było doprowadzenie do radykalizacji poglądów robotniczych i powiększenia wpływów komunizmu. W ogólnej dyskusji głos zabrał także ks. S. Wyszyński, który najszerzej zajmował się zagrożeniem kapitalizmu dla osoby ludzkiej. Kapitalizm, twierdził ks. Wyszyński, poprzez podporządkowanie człowieka celom gospodarczym, które uważał za najwyższe dobro, sprzeniewierzył się chrześcijańskiemu poglądowi na działalność ludzką. Nastąpiło w nim przewartościowanie pracy i działalności gospodarczej człowieka[70].

Interesujące jest stwierdzenie ks. Wyszyńskiego, za biskupami austriackimi, o możliwości reformy kapitalizmu w duchu chrześcijańskim. Kapitalizm, jako system techniczno-gospodarczy, ma szansę odnowy i „stania się chrześcijańskim", o ile ożywią go odpowiednie instytucje gospodarcze. Ożywienie to powinno

[65] QA, 88, 107.

[66] QA, 88, 109.

[67] QA, 76–98.

[68] „[...] nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje owo najwyższe prawo filozofii społecznej: co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego jej nie wolno wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwą szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich i wchłaniać", QA, 79.

[69] Por. L. C a r o, *Katolicyzm a ekonomika społeczna*, „Przegląd Powszechny", 1933, nr 199, s. 278–280.

[70] A. Z w o l i ń s k i, *Ks. Stefan Wyszyński wobec kryzysu społeczno-gospodarczego Polski lat trzydziestych XX wieku*, Lublin 1990, s. 121.

nastąpić w duchu zgodności ze sprawiedliwością chrześcijańską, a więc przez zwiększoną partycypację pracowników w kierowaniu i w kapitale przedsiębiorstw[71].

Niedługo po ogłoszeniu *Quadragesimo anno*, wybuchła wojna, i nie dała władzom Kościoła czasu na wyczerpującą refleksję nad kwestią ekonomiczną. W serii wystąpień radiowych Pius XII wysunął pewne tezy, które miały służyć jako ważne źródło przyszłych działań Jana XXIII, Pawła VI i Soboru Watykańskiego II. Troska o wiarę i godność robotników europejskich, chociaż ważna, wydawała się wówczas nie wystarczająca. Przerażające realia drugiej wojny światowej przekonały Papieża o konieczności szerokiej rekonstrukcji porządku społecznego.

Podobnie jak jego poprzednicy[72], Pius XII potępiał ustrój kapitalistyczny tylko wtedy, gdy dopuszcza się nadużyć chociażby w postaci przypisywania własności prywatnej nieograniczonych uprawnień, bez obowiązku podporządkowania się dobru wspólnemu[73]. Zostało złagodzone ostre potępienie wolnej konkurencji jako zasady życia gospodarczego dokonanej przez Piusa XI[74]. W orędziu wigilijnym z 1942 r. Papież wskazywał pewne korzystne strony wolnego rynku, w postaci bodźca do inicjatywy prywatnej i działalności wytwórczej. Państwo powinno stać na straży dobra wspólnego i nie może się poddać ani dyktatowi kapitału, ani pracy[75].

W wigilię 1940 r. Papież wskazał zasady porządku międzynarodowego, jaki powinien panować po wojnie. W naszych rozważaniach istotny jest punkt trzeci, będący przezwyciężeniem zakorzenionego podczas wojny przekonania, że użyteczność jest jedyną podstawą i zasadą prawa, a siła rodzi prawo. Ma on wymowę nie tylko polityczną, ale i ekonomiczną, gdyż przyjęcie użyteczności jako jedynej i wyłącznej zasady gospodarczej prowadzi nieuchronnie do przyjęcia zysku jako naczelnej zasady kierowniczej, co jest źródłem krytyki kapitalizmu przez katolicką naukę społeczną[76].

Pius XII podkreślił prawo każdego człowieka do używania dóbr materialnych w celu swego utrzymania i rozwoju, które stoi ponad innymi prawami gospodarczymi, w tym także prawa do prywatnego posiadania[77]. Interwencja państwa została dopuszczona jedynie wtedy, gdy jednostki nie są w stanie lub nie chcą podejmować decyzji co do wzajemnych stosunków pracy. Właściwym kryterium jest tutaj dobro wspólne, należycie rozumiane[78].

---

[71] *Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm*, [w:] *List biskupów*, s. 37.

[72] QA, 101.

[73] P i u s XII, *Orędzie radiowe ogłoszone dnia 1 września 1944 roku w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny*, 9, DNSK, t. 1, s. 204.

[74] Tamże, 12, s. 205.

[75] C. S t r z e s z e w s k i, *Nauczanie społeczne Piusa XII*, „Chrześcijanin w Świecie", 21, 1989, 5, s. 76.

[76] Tamże, s. 69.

[77] P i u s XII, *Przemówienie radiowe wygłoszone w dniu Zielonych Świąt 1 czerwca 1941 r.*, DNSK, t. 1, s. 162.

[78] Tamże, s. 164.

Początek Soboru Watykańskiego II i pontyfikat Jana XXIII przyniosły dalszy rozwój w katolickich poglądach na kwestie społeczne (własność prywatna, rola państwa, umiędzynarodowienie, pluralizm). Jan XXIII rozpoczyna swoje nauczanie na temat kwestii ekonomicznych od potwierdzenia klasycznego tematu katolickiego, własności prywatnej, Ale czyni to w nowej formie. Mówi raczej o „inicjatywie prywatnej" niż o własności prywatnej jako takiej, dodając, że władze państwowe mają obowiązek zapewnić odpowiedni wzrost produkcji dóbr materialnych, a owe dobra powinny być wykorzystywane z pożytkiem dla wszystkich obywateli [79].

Największą opozycję względem zasad liberalizmu gospodarczego widać w odniesieniu do interwencjonizmu państwowego. Należy jednak pamiętać, że w tym czasie interwencjonizm zdobywał wielu zwolenników wśród ekonomistów [80]. Jak zauważono wcześniej, Leon XIII (w obliczu bardzo doktrynerskiej formy socjalizmu europejskiego) był bardzo ostrożny w akceptowaniu znaczącej roli państwa w sprawach ekonomicznych. Czterdzieści lat później, Pius XI okazał pewną tolerancję w tym punkcie. Położył większy nacisk na działanie państwa jako jedynego środka rozwiązywania społecznych i ekonomicznych problemów nurtujących świat w dobie kryzysu lat trzydziestych naszego wieku. Niemniej jednak dominującą tendencją w kwestii interwencji państwa w encyklikach obu papieży była powściągliwość.

W erze Jana XXIII dokonał się decydujący zwrot w kierunku zwiększenia roli państwa. Problemy ekonomiczne, które wysunęły się na czoło od czasu pierwszych encyklik, stały się tak złożone, że Jan XXIII nie widział innego sposobu ich rozwiązania bez energicznego działania państwa. Został położony nacisk na nowe partnerstwo między podmiotami gospodarczymi a państwem. Jan XXIII nigdy nie sugerował całkowitego odrzucenia panującego liberalnego systemu kapitalistycznego, ale rzucił wezwanie do poważnej rewizji, która przekroczyła reformistyczne tendencje dominujące w pierwszych encyklikach [81].

Sobór Watykański II rozstrzyga jednoznacznie odwieczną antynomię stosunku do świata i na zapytanie „ucieczka czy postawa prorocza", opowiada się za drugim rozwiązaniem. Kościół, który ogarnął cały świat nie może pozostawać w izolacji, musi ten świat przekształcić, zmienić, wchłonąć, uczynić bardziej ludzkim, uświęcić go wreszcie [82]. W tym duchu zostały zredagowane wszystkie dokumenty soborowe. Pewnego rodzaju syntezą nauki społecznej Kościoła stała się przede wszystkim Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [83].

[79] MM, 51–58.

[80] Wynikiem tego było chociażby powstanie koncepcji państwa dobrobytu (*welfare state*) czy doktryna kapitalizmu ludowego.

[81] J. P a w l i k o w s k i, *Współczesna nauka katolicka na temat ekonomii: analiza i oceny*, „Życie Katolickie", 1987, 6, s. 83.

[82] J. M a j k a, *Nauka społeczna Kościoła...*, s. 33.

[83] Interesującą dyskusję m.in. na temat rozumienia i pojęcia nauki społecznej Kościoła

W Konstytucji tej znajdujemy rozwinięte ujęcie własności prywatnej, które podał Jan XXIII. Ojcowie Soborowi nie potwierdzili żadnego bezpośredniego związku między własnością prywatną a prawem naturalnym, co otworzyło drzwi do katolickiego uczestniczenia w bardziej socjalistycznych modelach rządzenia [84].

Między rokiem 1947 a Soborem Watykańskim II Europa doświadczyła „europejskiego cudu" szybkiego odrodzenia politycznego i gospodarczego przez połączenie demokratycznych instytucji ze zmodyfikowanym kapitalizmem. Klasycznym przykładem jest społeczna gospodarka rynkowa realizowana w powojennych Niemczech. Jednak uwaga Kościoła podczas Soboru i w okresie po nim została zatrzymana na względnej stagnacji gospodarczej Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji. Brak rozróżnienia między poszczególnymi formacjami gospodarki rynkowej realizowanej (lub nie realizowanej) w poszczególnych krajach prowadziło do upraszczających uogólnień. W dokumentach kolejnych papieży (aż do *Centesimus annus*) zauważa się brak przestudiowania wyraźnych sukcesów gospodarczych „europejskiego cudu" z lat 1945 i 1967 i „wschodnioazjatyckiego" z lat 1967 i 1987.

Wraz z pontyfikatem Pawła VI tematy podjęte przez *Mater et Magistra* i *Gaudium et spes* zostały sformułowane w sposób bardziej stanowczy. Do doniosłych myśli Pawła VI należało wyraźne podkreślenie pluralizmu w ujęciu problemów ekonomicznych. Wypływało to z eklezjologicznej przemiany spowodowanej przez Sobór Watykański II. Zgodnie z opinią Soboru, Kościół lokalny bierze na siebie znaczną odpowiedzialność za dostarczenie moralnych wskazówek co do swojej określonej ekonomicznej i politycznej postaci [85]. Znalazło to praktyczny wyraz w licznych listach krajowych episkopatów na temat porządku gospodarczego w danych krajach.

Pewnym ograniczeniem liberalnych zasad ekonomicznych jest zawarte w *Populorum progressio* prawo państwa do wywłaszczania pewnych części prywatnej własności, jeżeli jest ona nie wykorzystana czy źle wykorzystana, albo gdy powoduje nędzę ludności lub przynosi szkodę interesom kraju. Uznaje ona za niedopuszczalne, żeby bogaci lokowali swoje dochody za granicą „nie troszcząc się o oczywiste szkody, jakie tym wyrządzają własnej ojczyźnie" [86]. Została podana w wątpliwość podstawowa zasada liberalizmu – wolna wymiana, jako jedyna zasada kierująca w stosunkach międzynarodowych, szczególnie wobec narodów zacofanych. Zauważono jej pozytywną rolę, gdy strony nie różnią się zbytnio stopniem bogactwa. Może być wtedy bodźcem do dalszego postępu i stanowić słuszną nagrodę za wysiłek [87].

---

wypracowanej przez Sobór Watykańskiej II zawiera artykuł: *Co dziś oznacza „Nauka społeczna Kościoła"*, „Chrześcijanin w Świecie", 12, 1980, nr 1, s. 34–47.

[84] J. Pawlikowski, dz. cyt., s. 82.

[85] QA, 3–4.

[86] Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* nr 24, DNSK, t. 1, s. 3961 ns. (dalej PP).

[87] PP, 58.

W słynnym paragrafie 26, Paweł VI określił, co rozumie przez „nieposkromniony liberalizm", potępiony przez Piusa XI jako „międzynarodowy imperializm pieniądza" [88]. Opisany system [89] nie przypomina w rzeczywistości żadnego istniejącego liberalnego systemu w 1967 r. [90]

Populorum progressio połączyła to stwierdzenie z szeroką krytyką współczesnych międzynarodowych struktur ekonomicznych.

Wypowiedziała się także przeciwko jakiemukolwiek „odnowieniu ideologii liberalnej... w imię wydajności ekonomicznej". Encyklika ta uchodzi za najsilniejszy i najbardziej bezpośredni atak na system kapitalistyczny, podjęty przez oficjalny dokument katolicki [91].

Pontyfikat Jana Pawła II to dalszy rozwój w spojrzeniu na kwestie ekonomiczne. Jednocześnie są widoczne także akcenty potwierdzające tematy poprzednie. Dla Jana Pawła II głównym ogniskiem zmiany w sferze ekonomicznej staje się raczej ludzka godność robotnika, aniżeli jego wiara, jak było u Leona XIII. Co więcej, praca dla sprawiedliwości ekonomicznej czy dla jakiejś innej sprawiedliwości staje się sposobem manifestowania światu rzeczywistości chrystologicznej, unaocznienia godności ludzkiej tkwiącej w teologii „Słowa wcielonego" [92].

W wizji zawartej w *Laboren exercens* zaznaczają się jako centralne zwłaszcza dwa tematy. Pierwszy – główna rola pracy w całej kwestii społecznej. Została ona ukazana w dwóch aspektach. Pierwszy jest całkiem tradycyjny – warunki pracy oparte na wyzysku są niemoralne. Każdy system ekonomiczny, kapitalistyczny czy kolektywistyczny, który redukuje pracę jedynie do narzędzia, musi być potępiony. Ten punkt widzenia zakłada także pewien antagonizm między pracą i kapitałem, przyznając pierwszeństwo pracy. Chociaż sposób wyłożenia tej koncepcji jest oryginalny u Jana Pawła II, jest on zgodny z tradycją, która zdobyła przewagę od czasów Leona XIII [93].

Drugi ważny akcent wydobyty przez Papieża jest bardziej twórczy – pracę uważa się nie tylko za czynnik potencjalnie dehumanizujący, ale za środek, za pomocą którego osoba ludzka przyczynia się do uświęcenia stworzenia. Można tu mówić o teologii współtworzenia, rozwiniętej następnie w *Solicitudo rei socialis*, a doprowadzonej do szczytu w *Centesimus annus* [94]. Teologia stworzenia w *Laborem exercens* wzbudziła znaczną kontrowersję, która jak się okaże, znalazła ostateczne rozwiązanie w *Centesimus annus*. M. Novak, popierając stanowisko

[88] QA, 65.

[89] Był to system, w którym „głównym bodźcem postępu technicznego jest zysk, naczelną normą działalności gospodarczej – wolna konkurencja, prywatna zaś własność środków produkcji to prawo absolutne, nie znające ograniczeń i nie wiążące się z żadnymi zobowiązaniami społecznymi", PP 26.

[90] M. N o w a k, *Jan Paweł II: Papież wolności, papież tworzenia*, „Ethos", 3, 1990, nr 3–4, s. 375–376.

[91] J. P a w l i k o w s k i, dz. cyt., s. 85.

[92] Tamże, s. 86.

[93] Tamże, s. 87.

[94] M. N o w a k, dz. cyt., s. 377–383.

Papieża, widzi w niej mocną akceptację pewnych zasadniczych tematów kapitalizmu demokratycznego[95]. Przed dziesięciu laty stanowisko takie wydawało się zbyt odważne. G. Higgins, także chwaląc encyklikę, widzi w niej raczej wezwanie rzucone zachodniemu kapitalizmowi włącznie z jego amerykańską formą. Papieską akceptację związków zawodowych i wezwanie Papieża do nowych form dzielenia zysku, współzarządzanie i współwłasności środków produkcji uważa on za wyraźne odrzucenie pewnych „uświęconych" tematów kapitalistycznych[96].

W Laborem exercens zostaje poddany jeszcze w wątpliwość termin, który staje się coraz bardziej popularny w pewnych kręgach ekonomicznych i który wydobyli niektórzy etycy: kapitał ludzki. Pozwoli on dopiero w *Centesimus annus*, jak się zdaje, przełamać od stulecia nieprzezwyciężalny antagonizm pracy i kapitału, który był jednym z koronnych punktów krytyki liberalnego porządku kapitalistycznego.

ZAKOŃCZENIE

Generalnie w ocenie Kościoła liberalny kapitalizm nie był właściwą odpowiedzią na społeczne i gospodarcze potrzeby społeczeństwa. Wypowiedź Piusa XI, że liberalizm gospodarczy okazał się niezdolny do sprawiedliwego rozwiązania kwestii społecznej była symptomatyczna[97]. Ocena ta jest również i dzisiaj oceną Kościoła[98].

Paweł VI negował przyjmowanie przez chrześcijan doktryn liberalnych, które – jak określał – choć twierdzą, że podkreślają wolność jednostki, w rzeczywistości ją wyzwalają z jakichkolwiek ograniczeń i nastawiają na szukanie własnej korzyści i władzy, równocześnie uważając więź społeczną za mniej lub bardziej autentyczny rezultat inicjatyw indywidualnych, a nie za cel i główne kryterium dobrze zorganizowanego społeczeństwa[99].

Oczywiście porządek gospodarczy proponowany przez tradycję liberalną uległ zasadniczemu rozwojowi. Klasyczny liberalizm gospodarczy jest bliższy obecnie prekapitalistycznym społeczeństwom Trzeciego Świata[100] niż współczesnym gospodarkom *sensu stricto* kapitalistycznym. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w nowych dokumentach kościelnych.

---

[95] M. N o w a k, *Creation Teology – John Paul II and the American*, „This World", 1982, 3, s. 86.

[96] G. G. H i g g i n s, Wstęp do *On human work: A resource Book for the Study of Pope John Paul II s Third Encyclica*, Washington 1982.

[97] QA, 10.

[98] Por. MM, 58; PP, 26, 33; QA, 26, 35.

[99] OA, 26.

[100] M. N o w a k, *Jan Paweł II – nowa etyka biznesu*, „Przegląd Powszechny", 1992, 12.

Chcąc podać pełną i aktualną ocenę liberalnej gospodarki, należałoby się odwołać przede wszystkim do ostatniej encykliki społecznej Jana Pawła II *Centesimus annus*. Opierając się na niezmiennych kryteriach oceny, podanych jeszcze przez Leona XIII, Jan Paweł II ustosunkuje się w swojej trzeciej encyklice społecznej do nowej jakościowo sytuacji zaistniałej po zmianach w Europie Wschodniej. Celem niniejszego opracowania było jednak przedstawienie wzajemnych relacji liberalizmu – zwłaszcza porządku gospodarczego przezeń proponowanego – i nauczania Kościoła, do momentu ukazania się tego dokumentu.

Do dalszych prób poszukiwań wspólnych płaszczyzn między szeroko rozumianą tradycją liberalną oraz porządkiem ekonomicznym przez nią proponowanym a chrześcijańską myślą społeczną ważne jest stwierdzenie: „że liczne odmiany liberalizmu ekonomicznego, reprezentowane dziś przez partie chrześcijańsko-demokratyczne, nie mogą już być uważane za formy liberalizmu *sensu stricto*, ale za nowe, alternatywne programy społeczne" [101]. Pozwala to spojrzeć na współczesne liberalne systemy gospodarcze oparte na gospodarce rynkowej bez obciążającego bagażu historycznych sporów doktrynalnych między liberalizmem a nauką społeczną Kościoła.

Zusammenfassung

Die auf die Aufklärungszeit zurückgehenden philosophischen Prinzipien des Liberalismus verursachten, daß die Geschichte der gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Liberalismus und dem christlichen Gesellschaftsdenken vor allem eine Epoche der Auseinandersetzung macht. Das alles beeinflußte auch die Bewertung der von der liberalen Tradition vorgeschlagenen Wirtschaftsordnung.

Der liberale Kapitalismus war in der Beurteilung der Kirche keine richtige Antwort, auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedurfnissen der Gesellschaft, obwohl man in der Einstellung von beiden Seiten eine Evolution sehen konnte. Der marktwirtschaftliche Kapitalismus sieht die Notwendigkeit der öffnung für die Forderungen der Katholischen Soziallehre. Von anderer Seite scheint die Reflexion in den offiziellen Dokumenten der Kirche über die Wirtschaftsordnung zu verstehen, die Notwendigkeit einigen von der liberalen Tradition erarbeiteten Grundsätzen anzunehmen. Die letzte Sozialenzyklika vom Papst Johannes Paul II. *Centesimus annus* bringt das klar zum Ausdruck.

[101] WDS, 50.

SEMINARE
1994, 10

ks. JAROSŁAW KORAL SDB

BEZROBOCIE JAKO JEDNO ZE WSPÓŁCZESNYCH ZAGROŻEŃ MŁODZIEŻY

UWAGI WSTĘPNE

Ojciec Święty Jan Paweł II w Encyklice *Laborem exercens*, analizując sytuację gospodarczą współczesnego świata, napisał „Gdy patrzymy na rodzinę ludzką rozproszoną po całej ziemi nie może nie uderzyć nas fakt o ogromnych wymiarach: z jednej strony znaczne zasoby natury pozostają niewykorzystane, z drugiej zaś istnieją całe zastępy bezrobotnych, czy też nie w pełni zatrudnionych i ogromne rzesze głodujących; fakt, który niewątpliwie dowodzi, że zarówno wewnątrz poszczególnych wspólnot politycznych, jak i we wzajemnych stosunkach między nimi na płaszczyźnie kontynentalnej i światowej – gdy chodzi o organizację pracy i zatrudnienia – coś nie działa prawidłowo i to właśnie w punktach najbardziej krytycznych i o wielkim znaczeniu społecznym" [1].

Charakterystyczne, że powyższe słowa Papież uznał za konieczne powtórzyć w drugim swoim dokumencie stricte społecznym, Encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Bezrobocie w dzisiejszym świecie jako „szczególny znak niedorozwoju" zdaje się być problemem, z którym współczesna teoria i praktyka ekonomiczna nie jest w stanie sobie poradzić. Borykają się z nim zarówno kraje biedne, jak i bogate, dotyka ono rozmaitych warstw społecznych i grup zawodowych, a co gorsza wskazuje w skali globalnej stałą tendencję do wzrostu [2].

Jednym z głównych problemów dokonujących się w Polsce od 1989 r. przemian społeczno-gospodarczych i politycznych jest kwestia bezrobocia, która dotyka coraz szerszych kręgów naszego społeczeństwa. Bezrobocie niesie ze sobą bardzo wiele zagrożeń, lecz nie wszyscy zdają sobie sprawę z tego, że są one szczególnie niebezpieczne w przypadku ludzi młodych. I jest to o tyle istotne, gdyż bezrobocie jawi się jako naruszenie jednego z fundamentalnych praw społecznych człowieka – prawa do pracy. Treścią niniejszego artykułu jest ukazanie wielorakich zagrożeń, jakie niesie bezrobocie w przypadku ludzi młodych.

---

[1] Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, n. 18, tekst polski, [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 2, Rzym – Lublin 1987, s. 229.

[2] Jan Paweł II, Encyklika *Sollcitudo rei socialis*, n. 17, tekst polski, Rzym 1987.

1. WOKÓŁ POJĘCIA BEZROBOCIA

Najogólniej możemy określić bezrobocie jako sytuację gospodarczą i społeczną, w której pewna część pracowników pozbawiona jest zatrudnienia, czyli nie korzysta z prawa do pracy. Zjawisko to ujawniło się na szeroką skalę w XIX i XX wieku podczas kryzysów gospodarczych. Nauka na ogół rozróżnia kilka rodzajów bezrobocia: koniunkturalne, które jest następstwem braku popytu pracy; strukturalne spowodowane zewnętrznym wpływem (np. masowa imigracja ludności); sezonowe, które związane jest z określonymi pracami w produkcji rolniczej i przemyśle budowlanym; funkcjonalne, wtedy gdy dokonuje się proces przystosowania gospodarczego; regionalne, ograniczające się do określonego terytorium oraz ukryte, które występowało w ustroju komunistyczno–socjalistycznym.

Przeciwieństwem bezrobocia jest zatrudnienie pełne, występujące wtedy, gdy wszyscy ludzie zdolni i chętni do pracy znajdują miejsce i możliwości rozwoju aktywności zawodowej. Praca jest środkiem rozwoju osobowości, a przede wszystkim jest zapewnieniem utrzymania oraz stworzenia perspektyw życiowych człowiekowi pracującemu. Jej brak przyczynia się do powstania skomplikowanych problemów społecznych, moralnych i rodzinnych. Potrzeba pracy i ujawniające się w różnych wymiarach dobro godziwe pracy, które odpowiada człowiekowi i jest środkiem jego rozwoju, konstytuują naturę prawa do wykonywania pracy. Z uwagi na to, że wynika ono z godności osoby ludzkiej, jest ono prawem naturalnym, obiektywnym i powszechnym. Ranga tego prawa znajduje swoje uzasadnienie w tym, że praca jest sposobem zdobywania środków do życia, a więc jest konieczną konsekwencją prawa do życia.

W społecznej nauce Kościoła prawo do pracy jest często stawiane jako postulat jego bezwzględnego poszanowania. Już Papież Pius XII w przemówieniu radiowym, w Wigilię Bożego Narodzenia 1942 r., podkreślał, że każdemu człowiekowi przysługuje „prawo do pracy jako niezbędnego środka do utrzymania życia rodzinnego i udoskonalenia osobowości człowieka"[3]. Potwierdził to w Encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII w następujących słowach: „jest rzeczą oczywistą, że człowiek może na mocy prawa naturalnego nie tylko żądać odpowiedniej pracy zarobkowej, lecz również cieszyć się swobodą w jej podejmowaniu"[4]. Zagadnienie to podnosi także Paweł VI w *Octogesima adveniens*, stwierdzając, iż „każdy człowiek ma prawo do pracy, do rozwoju własnej osobowości i zdolności w wykonywaniu zawodu"[5]. Wreszcie obecny Ojciec Święty w swoistym traktacie o pracy ludzkiej – Encyklice *Laborem*

[3] P i u s XII, *Przemówienie wigilijne wygłoszone 24 grudnia 1942 r.*, n. 28 i 30. Tekst polski [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym – Lublin 1987, s. 192–193.

[4] J a n XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, n. 18, tekst polski, [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym – Lublin 1987 s. 274.

[5] P a w e ł VI, *List apostolski Octogesima adveniens*, n. 14, tekst polski, [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym – Lublin 1987, s. 434.

exercens – pisze: „Jeśli praca w wielorakim tego słowa znaczeniu jest obowiązkiem, to jest ona również źródłem uprawnień po stronie człowieka" [6].

Prawo do pracy uznać więc należy za podstawowe prawo wśród wszystkich praw społecznych człowieka. Znaczenie tego prawa znajduje swoje uzasadnienie w tym, że praca jest sposobem zdobywania środków do życia, jest więc konieczną konsekwencją prawa do życia. Należy więc uznać prawo do pracy za podstawowe prawo podmiotowe człowieka.

Treść pojęcia prawa do pracy jest bardzo bogata. Zawiera się w nim: prawo do swobodnego wyboru pracy, sprawiedliwego wynagrodzenia, do wykształcenia zawodowego, warunków pracy odpowiadających wymaganiom bezpieczeństwa i higieny, prawo do awansu przy zastosowaniu kryteriów stażu i kwalifikacji, do wypoczynku i czasu wolnego oraz prawo do pracy inicjatywnej. Ograniczanie i negacja tego prawa niweluje podmiotowość twórczą człowieka, kształtuje postawę bierności i niechęci do pracy, zagłusza odpowiedzialność za dobro wspólne, stwarza poczucie frustracji i beznadziejności, skłonność do emigracji oraz powoduje zależność obywatela od biurokratycznego aparatu „dysponentów i decydentów".

2. *BEZROBOCIE JAKO JEDNO Z ZAGROŻEŃ MŁODEGO CZŁOWIEKA*

Dla kogoś, kto urodził się i wychował w warunkach realnego socjalizmu bezrobocie było do niedawna „czystą abstrakcją", czymś co nie mieściło się wyobrażeniach jednego, planowego i nakazowo–rozdzielczego sposobu gospodarowania. Stwarzane na tym kruche, co prawda, poczucie bezpieczeństwa, komunistyczna propaganda wykorzystywała jako „ostateczny" argument na rzecz wyższości ustroju socjalistycznego nad kapitalistycznym.

Nadszedł wreszcie długo oczekiwany czas przełomu i wprowadzony nowy porządek ekonomiczny uczynił to, co „abstrakcyjne", czymś bardzo konkretnym i rzeczywistym. Wyraźne zachwianie poczucia bezpieczeństwa socjalnego spowodowane zostało nie tyle radykalnym wzrostem cen przy zamrożeniu płac, ile właśnie realną perspektywą bezrobocia. W naszej ojczyźnie zagadnienie to jest z każdym miesiącem coraz bardziej aktualne, o czym świadczą liczne statystki, mówiące o stałym wzroście liczby ludzi pozostających bez pracy. Najbardziej niepokojący jest fakt, że znaczny procent bezrobotnych stanowią ludzie młodzi, którzy stracili pracę w wyniku upadłości zakładów produkcyjnych, bądź w wyniku redukcji etatów, albo w ogóle jej nie podjęli po skończeniu szkół zawodowych i średnich w wyniku braku miejsc pracy. Obraz takiego stanu rzeczy najczęściej zaobserwować możemy w społecznościach wiejskich i małomiasteczkowych, gdzie ogromnie trudno uzyskać jest jakąkolwiek pracę. Jeżeli już znajdzie się jakaś

[6] Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr. 16. Tekst polski, [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 2, Rzym – Lublin 1987, s. 226–227.

praca, to jest ona niskopłatna, tak iż nie satysfakcjonuje człowieka młodego. Zdarzają się także częste przypadki, że pracujący młody chłopak lub dziewczyna są wykorzystywani do innych zajęć pod groźbą zwolnienia, niż tych które wynikają z umowy o pracę. Prosty rachunek ekonomiczny wskazuje w wielu przypadkach, iż dochód z wykonywanej pracy jest o wiele niższy od zasiłku dla bezrobotnych, gdyż od otrzymanej pensji należy odjąć jeszcze pieniądze, które wydało się na dojazdy do miejsca zatrudnienia. I prawdopodobnie głównie właśnie z tego powodu wielu ludzi młodych nie szuka pracy i nie chce jej podjąć, bardziej bowiem opłaca się pozostanie w domu i otrzymanie zasiłku niż praca za kilkaset tysięcy złotych miesięcznie.

Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest to, że człowiek młody i w pełni sił podlega degradacji społecznej i środowiskowej. W jego psychice zachodzą olbrzymie zmiany, które niejednokrotnie rzucają cień na całe jego życie. Bezrobocie dla młodego człowieka jest zamachem na jego godność, jest złem, które ma uwarunkowania osobowe, społeczne, etyczne i gospodarcze. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w *Laborem exercens*, stwierdzając, że bezrobocie jest „złem, a przy pewnych rozmiarach może się stać prawdziwą klęską społeczną" [7]. W Encyklice *Sollcitudo rei socialis* Papież wskazuje, że bezrobocie jest przejawem niedorozwoju i błędnej koncepcji rozwoju. „Drugim znakiem niedorozwoju, wspólnym wszystkim narodom, jest zjawisko bezrobocia lub niepełnego zatrudnienia. Wszyscy zdają sobie sprawę z aktualności wzrastającej powagi owego zjawiska w krajach uprzemysłowionych. Jeśli wydaje się ono alarmujące, w krajach na drodze rozwoju, przy ich dużym przyroście demograficznym i wielkiej liczbie ludzi młodych, to w przypadku krajów o wysokim rozwoju ekonomicznym odnosi się wrażenie, że kurczą się miejsca pracy i w ten sposób możliwości zatrudnienia zamiast wzrastać, maleją. Również to zjawisko, któremu towarzyszy szereg ujemnych skutków na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej, od degradacji, aż po utratę szacunku, jaki każdy człowiek winien żywić dla samego siebie, skłania nas do poważnego pytania o to, z jakiego typu rozwojem mieliśmy do czynienia w ciągu ostatnich dwudziestu lat [...] nie może nas nie uderzać niepokojący fakt o ogromnych wymiarach, który niewątpliwie dowodzi, że zarówno wewnątrz poszczególnych wspólnot politycznych, jak i we wzajemnych stosunkach między nimi na płaszczyźnie kontynentalnej i światowej – gdy chodzi o organizację pracy i zatrudnienia – coś nie działa prawidłowo i to właśnie w punktach najbardziej krytycznych" [8].

W aspekcie osobowym zło, jakie niesie ze sobą bezrobocie w przypadku człowieka młodego, wyraża się w tym, że pozbawiony zostaje on dobra godziwego, czyli pracy, przez którą powinien doskonalić się i stawać coraz bardziej człowiekiem. Badania naukowe socjologiczne i psychologiczne potwierdzają, że bardzo niewielu ludziom dorosłym udaje się przeżyć dłuższy okres

[7] Tamże, n. 18.

[8] Jan Paweł II, Encyklika *Sollcitudo rei socialis*, n. 18, tekst polski, Rzym 1987.

bezrobocia bez pewnych szkód związanych z psychiką nawet wówczas, gdy mają oni wystarczające środki finansowe na zaspokojenie podstawowych potrzeb, a cóż dopiero w przypadku człowieka młodego, przed którym stoi perspektywa całego życia. Coraz częściej zdarzają się przypadki, iż bezrobocie staje się bezpośrednią przyczyną popełniania aktów samobójczych. Brak pracy u młodzieży jest przyczyną powodującą powstanie przeświadczenia, że jest ona od samego początku bezużyteczna, mniej wartościowa i nie zauważana przez ogół społeczeństwa. A przecież właśnie poprzez pracę osoba ludzka tworzy wartości, przekształca świat, nawiązuje relacje międzyosobowe i społeczne, wypełnia swoje obowiązki, służy innym realizuje samego siebie. Bezrobocie natomiast pozbawia ją tego wszystkiego.

Zagrożenia społeczne płynące z faktu bezrobocia młodego człowieka objawiają się najczęściej w tym, że niszczą one jego pozycję społeczną, co najbardziej uwidacznia się na kanwie życia rodzinnego. Wzajemne stosunki między bezrobotnym synem lub córką a pracującymi, czy też pozostającymi na emeryturze rodzicami doprowadzają do różnego rodzaju konfliktów. Powstają rodzinne kłótnie, sprzeczki i awantury, wzrasta spożycie alkoholu, narastają stresy oraz pogłębia się złe traktowanie pozostałych członków rodziny. Bezrobocie przyczynia się również w istotny sposób do izolacjonizmu młodzieży bezrobotnej od pracującej części społeczeństwa, które często zbyt pochopnie ocenia ją negatywnie, uważając, że jest ona pasożytem i darmozjadem, która korzysta ze wspólnego dobra.

Z punktu widzenia etyki zagrożenie bezrobociem najbardziej niebezpieczne jest w przypadku człowieka młodego, bowiem doprowadza do krytycznych sytuacji i nieodwracalnych następstw. Młodzież niepracująca, mając zbyt wiele wolnego czasu, bardzo często sięga po alkohol i narkotyki oraz dopuszcza się wielu różnorodnych przestępstw i wykroczeń karnych. Jest wielokrotnie wykorzystywana przez organizacje przestępcze i mafijne do załatwiania brudnych interesów. Coraz częściej zdarzają się przypadki, że młode dziewczęta nie posiadające stałego miejsca pracy, decydują się na pracę w tzw. „agencjach towarzyskich", gdzie w sposób jawny są wykorzystywane. Dłuższy okres bez pracy wpływa bardzo niekorzystnie również na perspektywę życia małżeńskiego i rodzinnego. Młodzi ludzie zdają sobie doskonale sprawę z tego, iż bez stałego miejsca pracy i zarobków nie będą mogli założyć własnej rodziny i jej utrzymać. Nie czują się też pełnosprawnymi obywatelami swego kraju, gdyż nie mogą partycypować w jego życiu społecznym. Bezrobocie przyczynia się także do osłabienia więzi z religią i Kościołem. Zasady wiary i nauczanie Kościoła, które młodzież wyniosła ze spotkań katechetycznych nie zawsze potrafią odpowiedzieć na wszystkie dylematy i problemy młodego bezrobotnego człowieka.

W aspekcie gospodarczym zagrożenie, jakie niesie bezrobocie sprowadza się głównie do tego, że tysiące ludzi młodych, silnych i wykształconych nie uczestniczy w tworzeniu dóbr gospodarczych i usługowych. Bezrobocie jest marnotrawieniem ludzkiego kapitału, który zajmuje pierwsze miejsce w procesie wytwarzania wszelkich dóbr materialnych i duchowych. Obciąża ono także

w sposób znaczący budżet państwa, ludzie bezrobotni bowiem nie płacą podatków i w ten sposób zmniejszają dochód miast, gmin i całego państwa. Rosnące bezrobocie wymaga równocześnie większych wydatków na zasiłki dla bezrobotnych, opiekę społeczną i inną pomoc. Doświadczenia wielu krajów całego świata, a także nasze własne dotyczące jednostek, rodzin i społeczności, ponoszących ciężar bezrobocia, utwierdzają nas w przeświadczeniu, iż my Polacy nie możemy sobie pozwolić na tysiące bezrobotnych młodych ludzi w pełni sił. Nie stać nas na olbrzymie koszty ekonomiczne, deformacje społeczne i ludzkie tragedie spowodowane przez bezrobocie.

3. DROGI WYJŚCIA

Katolicka nauka społeczna jest w stanie zaproponować cały arsenał środków w walce z bezrobociem, który możemy podzielić na dwie grupy: dotyczący ogólnej polityki gospodarczej oraz ukierunkowanych programów zatrudnienia. Wśród zaleceń z pierwszej grupy proponowany jest przede wszystkim wzrost ożywienia gospodarczego, który zawsze przyczynia się do zwiększenia liczby stanowisk pracy. Ważne jest przy tej propozycji to, by towarzyszyła temu właściwa polityka fiskalna i monetarna kraju, gdyż poprzez te instrumenty można skutecznie oddziaływać na poziom zatrudnienia. Wiąże się z tym także problem inflacji, której stopa wydaje się być współzależna z poziomem zatrudnienia. Gdy chodzi natomiast o ukierunkowane programy zatrudnienia, to na pierwsze miejsce wysuwa się kwestia szkolenia zawodowego w celu zachowania nabytych umiejętności, bądź wyrobienia nowych przydatnych do pracy kwalifikowanej. Jest to ogromnie ważne ze względu na szybkie tempo dokonujących się przemian technologicznych na świecie.

W ciągu ostatnich lat społeczność światowa, borykająca się nieustannie z problemem bezrobocia, wypracowała szereg nowych metod jego zwalczania. Metody te potocznie nazywane są „alernatywnymi sposobami zwalczania bezrobocia" i można je podzielić na dwie grupy: pasywną i aktywną. Do pierwszej zaliczamy: wcześniejsze emerytury, skracanie wymiaru czasu pracy, selektywne opodatkowanie zatrudnienia, subsydiowanie przemieszczeń zatrudnienia między przedsiębiorstwami, restrykcyjne praktyki w stosunku do obcokrajowców, popieranie emigracji, redukcja realnych płac już zatrudnionych pracowników oraz wypłaty zasiłków dla ludzi bezrobotnych. Istotą natomiast aktywnej walki z bezrobociem jest: zwiększanie podaży miejsc pracy, subsydiowanie zatrudnienia w sektorze prywatnym, programy podnoszenia lub zmiany kwalifikacji zawodowych pracowników, oraz doskonalenie funkcjonowania rynku pracy, które polega na zachętach finansowych dla pracodawców zatrudniających siłę roboczą w rejonach objętych szczególnym bezrobociem.

W przypadku naszej polskiej rzeczywistości wydaje się, iż najbardziej priorytetowe znaczenie w walce z bezrobociem mają działania w pięciu płaszczyznach:

1. *Pobudzanie procesów gospodarczych i lepsze wykorzystanie zdolności wytwórczych.* Klucz do programu walki z bezrobociem leży w odbudowie aktywności gospodarczej, we wzroście produkcji i popytu. Większe wykorzystanie zdolności wytwórczych może doprowadzić do wzrostu zatrudnienia w transporcie, handlu i usługach.

2. *Pobudzanie inwestycji.* Wymaga ono jak najszybszej zmiany polityki podatkowej. Opodatkowanie dochodów przeznaczonych na bieżącą konsumpcję powinno być znacznie wyższe niż opodatkowanie dochodów przeznaczonych na rozwój. System podatkowy, który funkcjonuje w naszym kraju, nie stwarza zachęt do inwestycji o charakterze produkcyjnym, a nadmierne oprocentowanie kredytów skutecznie odstrasza potencjalnych inwestorów.

3. *Właściwa polityka współpracy gospodarczej z zagranicą.* Powinna ona opierać się na elementach konkurencji, ale musi też chronić rynek od nadmiernego importu. Według wstępnych danych szacunkowych polityka nadmiernego importu spowodowała, iż nasza rodzima gospodarka straciła około 500 tys. miejsc pracy.

4. *Budownictwo mieszkaniowe.* Głównym czynnikiem warunkującym realizację powyższego punktu jest tani kredyt oraz preferencyjna polityka opodatkowania ludności stymulująca budowę własnych domów i mieszkań. Aktywizacja budownictwa umożliwi przesunięcie tysięcy ludzi bezrobotnych ze sfery zasiłków do sfery wytwarzania, co stworzy dodatkowe źródło dochodów obywateli i państwa.

5. *Stymulowanie rozwoju małych przedsiębiorstw i zatrudnienia na własny rachunek.* Istota tych programów polega na kapitalizacji zasiłku bezrobotnego za cały rok w postaci jednej kwoty, którą będzie mógł on przeznaczyć na uruchomienie własnej drobnej wytwórczości. Równocześnie winny być uruchomione różnorodne ulgi podatkowe oraz dodatkowe dotacje w przypadku zatrudnienia bezrobotnych w nowej firmie.

Najbardziej skuteczne i trwałe rozwiązania problemu bezrobocia zależą od przedsiębiorstw, różnych instytucji politycznych, gospodarczych, zawodowych i związkowych. Jak zostało to już powiedziane bezrobocie, szczególnie w przypadku człowieka młodego, jest złem i to złem zagrażającym spoistości naszego społeczeństwa przeto powinno obchodzić wszystkich. Prawie każdy z nas ma obok siebie, w rodzinie, wśród przyjaciół, w miejscu pracy i w swoim środowisku osoby młode pozbawione lub zagrożone utratą pracy. Zainteresowanie się nimi chroni je przed izolacją społeczną. Jest ogromnie pożądane, aby oprócz posunięć politycznych, ekonomicznych i społecznych podejmować prywatne działania na rzecz bezrobotnych. Podejmujemy więc osobiste i grupowe inicjatywy w tym zakresie, aby uchronić polską młodzież przed zagrożeniami, jakie niesie ze sobą bezrobocie.

Sommario

L'articolo é una prova di dimostrare il pericolo della disoccupazione dei giovani. Questo pericolo presenta quattro aspetti: personale, sociale, etico ed economico. Vi sono anche presentati dei metodi di superare la disoccupazione proposti dalla dottrina sociale della Chiesa e dalla comunitá internazionale.

SEMINARE
1994, 10

ks. JAN GLIŚCIŃSKI SDB

WOKÓŁ PROBLEMATYKI PEDAGOGICZNO-PASTORALNEJ U OJCÓW KOŚCIOŁA

Wielki teolog i patrolog z Tybingi, J. A. Möhler († 1838), napisał kiedyś w liście skierowanym do biskupa Lottenburga, Lippa, który był jego przyjacielem: „Zauważysz, że zmieniłem się więcej niż pod jednym tylko względem [...]. Niegdyś dostrzegałeś we mnie wiele niepewności w niektórych kwestiach, zaś w innych sprawach dopiero co wyłaniające się kontury. Teraz natomiast, gdybyś mógł wniknąć do mojego wnętrza, zauważyłbyś kompletną zmianę w zakresie moich ideałów religijnych. Dawniej znałem jedynie imię Jezusa Chrystusa i miałem o Nim niejasne wyobrażenie; dzisiaj zaś w głębi mojej duszy jakiś głos mówi mi, że On jest prawdziwym Chrystusem, albo że przynajmniej pragnie stać się takim we mnie. Poważne studium nad pismami Ojców rozbudziło we mnie tak wiele horyzontów, że dostrzegam w nich chrześcijaństwo w całej jego integralności, pełne życia i świeżości" [1]. Tak pisał J. A. Möhler na początku ubiegłego wieku.

Powstaje zatem następujące pytanie: czy Ojcowie Kościoła, czyli ci wczesnochrześcijańscy pisarze, którzy odznaczali się świętością życia, głosili prawowierną naukę i uzyskali aprobatę kościelną, niekoniecznie wyraźną, lecz jedynie milczącą, mają coś do powiedzenia nam – ludziom z końca drugiego tysiąclecia nowej ery? Oto problem, który stoi niejako u podstaw powstania niniejszego artykułu, w którym usiłujemy zająć się sprawą wychowania człowieka, zwłaszcza młodego. Nie sposób przedstawić w nim opinii wszystkich owych luminarzy z zamierzchłej przeszłości, dlatego spróbujemy ukazać najbardziej reprezentatywne – naszym zdaniem – poglądy owej „plejady gwiazd" wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, aby zdać sobie sprawę z tego, w jaki sposób starożytne chrześcijaństwo traktowało sprawy pedagogiczno-pastoralne i na ile takie podejście jest kompatybilne z rzeczywistością, w której żyjemy. A oto krótki przegląd opinii niektórych Ojców Kościoła na ten temat.

Luminarz z egipskiej Aleksandrii, Klemens († ok. 212), wszedł na stałe do grona przedstawicieli kultury i cywilizacji wczesnochrześcijańskiej. Po swoim

[1] Cyt. za D. P. G a m s, [w:] *Introduction à l'Histoire de l'Église* (trad. P. Belet), Paris 1840, s. XVII–XVIII.

nawróceniu się na chrześcijaństwo nauczał w prywatnej szkole. Pozostały po nim cztery dzieła, wśród których na szczególną uwagę zasługuje *Pedagog*, w którym można znaleźć wiele interesujących zagadnień dotyczących omawianej tutaj problematyki. Termin pedagogia (gr. *paideia*) i pochodne od niego określenia występują w tym dziele 163 razy.

Pedagogiem jest Logos, czyli Jezus Chrystus. Klemens pisze o Nim m.in. w taki oto sposób: „Określam Go tym razem jedną wspólną nazwą: wychowawca, pedagog. Jako taki będzie On pełnił funkcję praktyczną, nie teoretyczną, będzie duszę naszą nie pouczał, lecz poprawiał, nie napełniał wiedzą, lecz zaprawiał w cnocie [...]. Przyjaciel człowieka, łaskawy Logos, prowadząc nas kolejno stopień po stopniu, coraz wyżej ku pełni doskonałości najpierw napomina, następnie wychowuje, a następnie naucza" [2].

Zdaniem Klemensa człowiek stanowi harmonijną jedność. Działalność pedagogiczna Logosu obejmuje całego człowieka, a więc nie tylko jego duszę, lecz również jego ciało. Inkarnacja Słowa jest podstawą pozytywnego spojrzenia na ciało człowieka, które jest naturalnym sprzymierzeńcem, nie zaś antagonistą duszy. Według Klemensa rozum ludzki jest obrazem rozumu boskiego, co więcej, ma w nim swoje uczestnictwo. Wychowanie człowieka dokonuje się poprzez nieustanne odwoływanie się do rozumu. Prawdziwym wychowawcą jest ten, który potrafi wnikać do wnętrza młodego człowieka, niosąc mu pomoc zwłaszcza w rozwoju jego zdolności intelektualnych. Jeżeli wychowanie zasadzające się na rozumie ma być skuteczne, wówczas wymaga – zdaniem Klemensa – przede wszystkim klimatu wolności, jak również perswazji. Działalność wychowawcza Logosu jest najlepszym, a zarazem największym dowodem miłości Bożej względem człowieka. Zatem prawdziwym wychowawcą jest jedynie ten, kto młodego człowieka otacza miłością [3].

Święty Bazyli Wielki (ok. 330–379), który jako biskup zasłużył się m.in. na polu walki z herezją ariańską [4], był także założycielem monasterów, które z kolei zakładały szkoły dla chłopców, które możemy porównać do dzisiejszych niższych seminariów, z których mieli rekrutować się przyszli bracia zakonni i kapłani. Oczywiście kładł on nacisk na to, aby każdy z kandydatów w sposób poważny, dokładny, a przede wszystkim dobrowolny podejmował decyzję złożenia ślubu czystości, inaczej bowiem wyglądałoby na to, że robi to pod przymusem i dochodzi do pewnego rodzaju porwania człowieka. Gdyby zaistniała taka sytuacja, wówczas szkoła nie spełniłaby swojego wychowawczego celu. Święty Bazyli, opowiadając się za zasadą wolności wyboru drogi życiowej, stawiał przed wychowawcami zadanie wspomagania wychowanków do dokonania właściwego przez nich rozpoznania woli Bożej, jak i udzielania „głosowi z wysoka" osobistej, wolnej, ale

[2] K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Pedagog*, księga I, rozdz. I, tłum. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. I, s. 345.

[3] Por. F. B e r g a m e l l i, *Clemente di Alessandria*, [w:] *Dizionario di pastorale giovanile*, Torino 1989, s. 154–156.

[4] J. G l i ś c i ń s k i, *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992, s. 124–132.

i umotywowanej odpowiedzi. W taki oto sposób każdy z nich uczy się „podstawowych pojęć" dobra i zła, odróżniania jednego od drugiego rozumem i nabycia nawyku czynienia dobra każdemu człowiekowi zawsze i wszędzie, niezależnie od okoliczności miejsca i czasu. Bóg, który jest sprawiedliwym Sędzią odda każdemu, co się należy, według jego zasług. Jeżeli któryś z wychowanków uzna za właściwe, aby złożyć Bogu ślub czystości, niech to uczyni wobec autoryzowanych do tego celu świadków[5]. Święty Bazyli zachęcał młodych do właściwego korzystania z literatury greckiej.

Święty Augustyn (354–430) poświęcił problematyce pedagogiczno-dydaktycznej jeden ze swoich dialogów filozoficznych *O nauczycielu*. Według niego słowo ma charakter znaku[6], jednak niczego nie można za pomocą znaków nauczyć, nawet jeśli nie neguje on użyteczności samego nauczania. Powiada bowiem: „ze słów [...] możemy dowiedzieć się tylko o słowach, a najwyżej poznać samo ich brzmienie"[7]. Dlaczego? Dlatego, że zdaniem św. Augustyna „w sprawie wszystkich rzeczy, które rozumiemy, radzimy się nie słów rozbrzmiewających na zewnątrz, lecz prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem, słowa zaś może pobudzają nas, abyśmy się jej radzili. A ten, kogo się radzimy, jest nauczycielem: jest to Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku. On jest niezmienną Mocą Bożą i odwieczną Mądrością. Do Niej odwołuje się wprawdzie każda rozumna dusza, lecz Ona tylko odsłania się przed człowiekiem, o ile pozwala mu ją pojąć jego własna dobra lub zła wola"[8]. Chrystus więc jest Nauczycielem wewnętrznym, który jest Drogą, Prawdą i Życiem. Kto Jego słucha, ten jest w swoim wnętrzu „uczniem Prawdy"[9].

Zadaniem więc tego, kto naucza, jest wpajanie metody, pozwalającej na odkrycie tej Prawdy, która znajduje się we wnętrzu człowieka. Jest to zatem działalność zmierzająca do tego, aby uczeń zdobył taki nawyk, jaki wcześniej zdobył jego ludzki nauczyciel. Ten przekaz doświadczenia nie jest pokierowany żadnym innym względem, jak tylko miłością. Umiłowanie Prawdy, która oświeca wnętrze człowieka – oto zadanie stojące przed każdym, kto trudni się działalnością pedagogiczno-dydaktyczną. Tylko w taki sposób można mówić o sensie prowadzenia tej działalności, ściślej zaś ujmując, o sensie komunikacji międzyosobowej, jaka zachodzi pomiędzy nauczycielem i uczniem, którego ten pierwszy monituje, zaprasza, zachęca, a kiedy trzeba nawet karci za pomocą znaków, wśród których pierwsze miejsce zajmują oczywiście słowa[10].

Pierwszy w dziejach podręcznik katechetyczny, którym jest *De catechizandis rudibus* św. Augustyna, powstał nie tylko jako owoc jego geniuszu, ale przede

[5] Por. Bas., *Reg* 15 (PG 31, 952–957; T. Ś p i d l i k, *S. Basilio di Cesarea* (330–379), [w:] *Dizionario di pastorale giovanile*, Torino 1989, s. 978.

[6] *De Mag.* II, 3–4.

[7] Tamże, XI, 36 (tłum. J. Modrzejewski).

[8] Tamże, XI, 38 (tłum. J. Modrzejewski).

[9] Tamże, XIII, 41.

[10] Por. O. P a s q u a t o, *S. Agostino*, [w:] *Dizionario di pastorale giovanile*, Torino 1989, s. 954.

wszystkim jego duszpasterskiej gorliwości. Został napisany na wyraźną prośbę kartagińskiego diakona Deogratiasa, który kłopotał się z różnymi problemami natury pedagogiczno-duszpasterskiej, zwrócił się więc do sławnego w owym czasie konwertyty i biskupa Hippony z gorącym apelem o radę, w jaki sposób powinien katechizować *rudes*. Było to głównie pytanie o metodę, lecz św. Augustyn, który zdawał sobie sprawę z tego, że nie wystarczy tylko powiedzieć „jak", ale trzeba również podać treści, które tym osobom należy przekazać, zaoferował dwa modele katechezy: dłuższy i krótszy, których wybór uzależniał od zaistnienia określonych okoliczności. Owymi *rudes* byli ci, którym potrzebne były pierwociny (*rudimenta*) wiary [11]. Jest to ponad wszelką wątpliwość katecheza na temat historii zbawienia [12]. Treści kerygmatyczne obecne w tym podręczniku mają charakter typologiczno-biblijny, apologetyczny, dogmatyczny, zwłaszcza zaś eklezjalny i sakramentalny. Jest to jeden z przykładów, w jak genialny sposób biskup Hippony potrafił łączyć teorię z praktyką [13].

[11] Por. J. Gliściński, *Problem obecności Eucharystii w „De catechizandis rudibus" św. Augustyna*, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, pr. zb. pod red. W. Myszora i E. Stanuli, Katowice 1987, s. 199; tenże, *Komunikacja międzyosobowa w katechezie na podstawie „De catechizandis rudibus" św. Augustyna*, „Vox Patrum", 10, 1990, z. 18, s. 125–128.

[12] Por. J. Daniélou – R. du Charlat, *La catechesi nei primi secoli*, Torino 1969, s. 223.

[13] Por. A. Trapé, *S. Agostino e la catechesi: teoria e prassi*, [w:] *Valori attuali della catechesi patristica*, pr. zb. pod red. S. Felici, Roma 1979, s. 117–123. W podręczniku tym wyraził się „psychologiczny i teologiczny geniusz św. Augustyna" (J. Daniélou). Powracano do niego wielokrotnie w ciągu wieków. Korzystali z zawartej w nim mądrości pedagogiczno-duszpasterskiej Kasjodor, Izydor z Sewilli, Alkuin i Rabanus Maurus. Wywarł on również niemały wpływ na twórczość takich humanistów, jak F. Petrarka, Erazm z Rotterdamu czy J. L. Vives, a jego aktualność przetrwała aż do czasów nam współczesnych. Wiele napisano na temat tego podręcznika, zwłaszcza w ostatnich latach. Zob. m.in. G. C. Negri, *La disposizione del contenuto dottrinale nel De catechizandis rudibus di s. Agostino*, Roma 1961; D. Grasso, *Saint Augustin évangélisateur*, „Parole et Mission", 1963, 6, s. 357–378; G. Oggioni, *Il De catechizandis rudibus di S. Agostino, catechesi per i lontani*, SC 1963, 91, s. 117–126; R. Cardovani, *Il De catechizandis rudibus di S. Agostino. Questioni di contenuto e di stile*, „Augustinianum", 1968, 8, s. 280–311; C. Przydatek, *L'annuncio del Vangelo nello spirito del dialogo. Studio storico-teologico sulla predicazione missionaria secondo l'opuscolo di S. Agostino De catechizandis rudibus*, Roma 1971; F. Campo del Pozo, *La catequesis pastoral en el De catechizandis rudibus*, „Estudio Agustiniano", 1972, 7, s. 105–127; A. Etchegeray Cruz, *Le rôle du De catechizandis rudibus de saint Augustin dans la catéchèse missionaire des 710 jusqu'a 847*, StP, 1972, 11, s. 316–321; P. Siniscalco, *Christum narrare et dilectionem monere. Osservazioni sulla narratio del De catechizandis rudibus di S. Agostino*, „Augustinianum", 1974, 14, s. 605–623; J. B. Allard, *La nature du De catechizandis rudibus de s. Augustin*, Roma 1976; J. P. Belche, *Die Bekehrung zum Christentum nach dem hl. Augustinus Büchlein De catechizandis rudibus*, „Augustiniana", 1977, 27, s. 26–69; A. Trapè, *S. Agostino e la catechesi: teoria e prassi*, [w:] *Valori attuali della catechesi patristica*, Roma 1979, s. 117–123; J. Gliściński, *Doctrina de communicatione interpersonali eiusque applicationes in arte catechizandi rudes apud sanctum Augustinum*, Romae 1979; tenże, *Problem obecności Eucharystii...*, s. 199–202; tenże, *Komunikacja międzyosobowa...*, s. 121–146; tenże, *Treści kerygmatyczne w De catechizandis rudibus św. Augustyna* (w druku, KUL).

Święty Augustyn był nie tylko wspaniałym obserwatorem indywidualnego życia człowieka, ale był również wielkim znawcą relacji interpersonalnych, jakie zachodzą w danej grupie społecznej [14]. W *De catechizandis rudibus* biskup Hippony dostrzegł potrójnego rodzaju interakcje, czyli wzajemne oddziaływanie na siebie osób tworzących wspólnotę katechetyczną, które wyrażają się w następujący sposób: słuchacze – katecheta, katecheta – słuchacze, słuchacze – słuchacze. Zdaniem św. Augustyna jest niemożliwe, „by słuchacze raz tak, drugi raz inaczej nie oddziaływali na mającego przemawiać, tudzież by wygłaszane przemówienie nie niosło jakby jakiegoś oblicza – wywołanego duchowym nastrojem głosiciela – i by stosownie do tej różnorodności nie oddziaływało różnie na słuchaczy, skoro i oni sami na siebie różnie nawzajem oddziaływują swoją obecnością" [15]. Nadawca orędzia katechetycznego, mówiąc o miłości Bożej, jaka się objawiła w Jezusie Chrystusie, powinien to czynić z radością (tzw. *hilaritatis comparatio*) i zmierzać ku temu celowi, aby „uczeń, słuchając – wierzył, wierząc – miał nadzieję, a mając nadzieję – miłował" [16]. Oto skutek, jaki powinna przynieść dobrze przeprowadzona katecheza. Wspomniana wyżej atmosfera radości ma być przeciwwagą nudy, o którą przecież tak łatwo zarówno w przypadku katechety, jak i katechizowanego [17].

Oryginalność i genialność biskupa Hippony polega m.in. na tym, że zbudował dość osobliwy model komunikacji międzyosobowej, którą ukazał na przykładzie katechezy dla początkujących, pojętej nie jako zwyczajne ich nauczanie, ale jako proces stymulacyjny, polegający na umiejętnym kierowaniu ich uwagi przez katechetę na różne aspekty Prawdy, która w nich mieszka i ich oświeca na temat Boga, człowieka i świata.

W VII księdze *Wyznań* św. Augustyna czytamy, że podczas jednego ze swoich przeżyć wewnętrznych usłyszał głos Chrystusa: „Jam pokarm dorosłych, dorośnij, a będziesz mnie pożywał; i nie wchłoniesz mnie w siebie, jak się wchłania cielesny pokarm, lecz ty się we mnie przemienisz" [18]. Wypada przypomnieć, iż wydarzenie to odnotowujemy jeszcze przed nawróceniem się późniejszego biskupa Hippony, w czasie w którym wskutek spotkania się z neoplatonizmem zrozumiał, że światło Prawdy znajduje się we wnętrzu człowieka.

Słowa skierowane przez Chrystusa do św. Augustyna wyrażają potrójną prawdę. Przede wszystkim pouczają, iż Eucharystia, jako pokarm dorosłych, powinna być udziałem osób dojrzałych duchowo. Po drugie, podkreślają nadnaturalny jej aspekt, ponieważ nie jest ona pokarmem mającym na celu

[14] Por. J. D a n i é l o u, R. du C h a r l a t, *La catechesi...*, s. 217.

[15] *Początkowe nauczanie religii*, 15, 23, [w:] Św. A u g u s t y n, *Pisma katechhetyczne* (tłum. W. Budzik), Warszawa 1952, s. 29–30.

[16] Tamże, s. 10.

[17] Por. A. T r a p è, *S. Agostino e la catechesi*, s. 121–123.

[18] Ś w i ę t y A u g u s t y n, *Wyznania*, (tłum. Z. Kubiak), Warszawa 1982, s. 120.

podtrzymywanie fizycznych sił człowieka. Po trzecie wreszcie, wskazują jasno, że owocem Eucharystii jest wewnętrzna przemiana człowieka w Chrystusa [19].

Tę samą prawdę, aczkolwiek przedstawioną w nieco innym kontekście, wyraża znane określenie Eucharystii, którą św. Augustyn nazywa „sakramentem pobożności, znakiem jedności i węzłem miłości" [20]. Określenie to zostało włączone do Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II, która uczy: „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, który został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi Swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napełnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały" [21]. Eucharystia – zdaniem biskupa Hippony – stanowi najważniejszy element pedagogiczno-pastoralny, jest ona bowiem ogniwem, w którym skupiają się wszystkie skarby mądrości i umiejętności [22].

Święty Jan Złotousty (345–407) przywiązywał dużą wagę do sprawy wychowania młodego pokolenia. Jest autorem homilii, na temat tekstu znajdującego się u św. Pawła (Ef 6, 1–4), który brzmi w taki oto sposób: „Dzieci, bądźcie posłuszne w Panu waszym rodzicom, bo to jest sprawiedliwe. Czcij ojca twego i matkę – jest to pierwsze przykazanie z obietnicą – aby ci było dobrze i abyś był długowieczny na ziemi. A [wy], ojcowie, nie pobudzajcie do gniewu waszych dzieci, lecz wychowujcie je, stosując karcenie i napominanie Pańskie!" [23] Jest rzeczywiście sprawą zagadkową, dlaczego inni Ojcowie nie zajęli się tym tekstem w swoich homiliach [24].

Według Złotoustego, kapłan, który powinien troszczyć się o wszystkich swoich wiernych, ma roztaczać szczególną opiekę nad młodym pokoleniem. Temu celowi niech służy odwiedzanie rodziców, mających dzieci na wychowaniu, aby służyć im dobrą radą i dążyć do ułożenia dobrych stosunków między jednymi i drugimi [25]. Sam św. Jan Złotousty kontaktował się z młodymi, zwłaszcza podczas liturgii słowa, czyli pierwszej części celebracji liturgicznej. Utrzymywał – chyba w sposób radykalny – że rodzice powinni posyłać swoje dzieci do monasterów, w których odbiorą one najlepsze wychowanie, zwłaszcza gdy chodzi o rodziny żyjące w środowisku miejskim, które – jego zdaniem – jest do tego stopnia zatrute, iż stanowi prawdziwe zagrożenie dla duchowego wzrostu młodego człowieka.

[19] Por. J. G l i ś c i ń s k i, *Eucaristia e crescita interiore in Agostino*, [w:] *Crescita dell'uomo nella catechehsi dei Padri (età posticena)*, pr. zb. pod red. S. Felici, Roma 1988, s. 183–189.

[20] Ś w i ę t y A u g u s t y n, *Homilie na Ewangelię św. Jana. Homilia* 26, 13, tłum. W. Szołdrski, W. Kania, PSP XV, z. 1, s. 376. Zob. na ten temat J. G l i ś c i ń s k i, *Eucharystia w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Homo Dei", 1987, 2, s. 92.

[21] *Sacrosanctum Concilium II*, 47, [w:] *Sobór Watykański II*, Paryż 1967, s. 31.

[22] Por. J. G l i ś c i ń s k i, *Eucaristia e crescita interiore...*, s. 188–189.

[23] Por. C h r y s., *In ep. ad Eph., Hom.* 21.

[24] O. P a s q u a t o, *S. Giovanni Crisostomo*, [w:] *Dizionario di pastorale giovanile...*, s. 1005.

[25] Por. C h r y s., *De sac.* II, 4; III, 17; IV, 2; IV 4; V, 4; VI, 4.

Złotousty nie zgadzał się na to, aby młodzi opuszczali swoje gniazda rodzinne i udawali się do ówczesnych wielkich metropolii, pozbawieni jakiejkolwiek kontroli ze strony swoich rodziców. Był przeciwny tym, którzy wysyłali swoje dzieci na studia w zakresie literatury pogańskiej, czy też innych sztuk, narażając w ten sposób młodego człowieka na niebezpieczeństwo poniesienia przez niego szkody duchowej [26].

Święty Hieronim (ok. 347–419), autor sławnej Wulgaty, tj. tłumaczenia Pisma Świętego z języków oryginalnych na język łaciński, w swoich pismach (listach) pedagogiczno-pastoralnych zajmował się zwłaszcza wychowaniem dziewcząt do życia ascetycznego. Lecie – podał praktyczne wskazówki na temat chrześcijańskiej edukacji córki Pauli [27]. Tak samo postąpił wobec Pakatuli, córki Gaudencjusza [28].

Według św. Hieronima centralne miejsce w życiu chrześcijańskim ma zajmować Pismo Święte. Dlatego jego zdaniem dobrze wychowywana dziewczyna powinna każdego dnia wyrecytować przed swoją matką jakiś urywek Biblii [29]. Modelami życia i świętości, które należy stawiać na pierwszym miejscu, mają być Jezus Chrystus i Dziewica Maryja [30]. Ludzie święci, spośród których wielka liczba żyła w heroicznej czystości, poświęcali swoje życie Bogu i bliźnim [31]. Nie można – zdaniem św. Hieronima – pomijać w wychowaniu chrześcijańskim tak ważnej sprawy, jaką jest modlitwa. Powinna być ona nieustanna. Dziewczyna ma nauczyć się łaciny i greki głównie po to, by mogła czytać Biblię, ale też i w tym celu, by mogła poznać pisma klasyczne i chrześcijańskie [32]. Powinna też nauczyć się pracowitości poprzez wykonywanie różnych kobiecych zajęć domowych [33]. Należy jej dać także odpowiedni czas na odpoczynek i godziwe rozrywki. Powinna jednak praktykować również posty i zdobywać się na umartwienia, ale z umiarem i stosownie do własnych możliwości [34]. Jej ubiór ma być skromny, niewyszukany. Powinna też unikać złego towarzystwa. Wychowanie jej ma się odbywać w radosnej, serdecznej atmosferze, za której stworzenie są w pierwszym rzędzie odpowiedzialni rodzice [35].

A co sądzili Ojcowie Kościoła na temat małżeństwa i rodziny? Otóż bronili oni instytucji małżeństwa przeciwko enkratytom [36], marcjonitom [37], montanistom [38],

[26] Por. C h r y s., *Adv. opp. vitae mon.* III, 18 (PG 47, 319–386).
[27] Por. H i e r., *Ep.* 107.
[28] Por. H i e r., *Ep.* 128.
[29] Por. H i e r., *Ep.* 107, 9.
[30] Por. H i e r., *Ep.* 107, 7.
[31] Por. H i e r., *Ep.* 24.74.108.127.130.
[32] Por. H i e r., *Ep.* 107, 4.9.12.
[33] Por. H i e r., *Ep.* 107, 10.
[34] Por. tamże.
[35] Por. H i e r., *Ep.* 107, 4.8–9 i 128, 3–4.
[36] Enkratyzm (gr. *enkráteia* – wstrzemięźliwość) był rodzajem skrajnego ascetyzmu, odrzucającego m.in. małżeństwo. Na ten temat zob. F. B o g l i a n i, *Encratismo*, [w:] DPAC I, 1151–1153.
[37] Sekta wywodząca się od heretyka Marcjana (II w.), odrzucająca m.in. małżeństwo i prokreację, aby nie kontynuować w ten sposób dzieła „złego boga" Starego Testamentu. Zob. na ten temat B. A l l a n d, *Marcione-Marcionismo*, [w:] DPAC II, 2095–2098.
[38] Montanizm, którego twórcą był Montan ok. 155–160 r., głosił bliski koniec świata i stąd odrzucał

gnostykom[39], nowacjanom[40], manichejczykom[41] i przeciw poglądom niektórych mnichów[42]. Podkreślali, że pierwszorzędnym celem małżeństwa jest wzbudzenie potomstwa, a także wzajemna miłość małżonków, aczkolwiek powinna być ona podporządkowana owemu głównemu celowi. Według Orygenesa (ok. 185–254) prawdziwa miłość polega na obopólnej „jednomyślności, zgodzie i harmonii"[43].

Pierwsze pisma Ojców Kościoła zakazują aborcji, np. *Nauka Dwunastu Apostołów*, ukazuje drogę wiodącą ku życiu wiecznemu i poleca wyraźnie: „Nie zabijaj płodu"[44]. Tak samo naucza *List Barnaby*. Popełnienie tego przestępstwa od razu umieszcza człowieka na drodze wiodącej ku śmierci wiecznej[45]. Apologeta grecki z II w., Atenagoras z Aten, powiada: „Czyż moglibyśmy zabić człowieka my, którzy twierdzimy, że kobiety zażywając środków powodujących poronienie dopuszczają się zbrodni i że zdadzą przed Bogiem sprawę z poronienia?"[46] Minucjusz Feliks (II/III w.), odrzucając oskarżenie o dzieciobójstwo wysuwane przez pogan pod adresem chrześcijan, stwierdza: „Są także pewne kobiety, które pijąc niektóre lekarstwa, zabijają zarodek przyszłego człowieka, podczas gdy noszą go jeszcze w łonie, i tak dopuszczają się dzieciobójstwa przed porodem"[47]. Tertulian (ok. 155 – ok. 220) w ostry sposób potępia tego rodzaju przestępstwa[48]. Według niego nie ma różnicy między zabójstwem narodzonego a nienarodzonego dziecka[49]. Klemens Aleksandryjski twierdzi, że aborcja czyni z łona matczynego grób, które z woli Stwórcy powinno być kolebką życia[50]. Zdaniem św. Bazylego Wielkiego przestępstwo to jest zawsze zabójstwem[51]. Biskup Mediolanu, św.

małżeństwo, wymagając surowej ascezy. Zob. B. A l a n d, *Montano-Montanismo*, [w:] DPAC II, 2299–2301.

[39] Najogólniej mówiąc, sekty gnostyckie, bardzo zresztą liczne, których rozkwit przypadł na II w. po Chr., uznawały wszelką materię za złą. Zob. *Gnostycyzm*, [w:] J. M. S z y m u s i a k, M. S t a r o w i e y s k i, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 168–170; J. D o r e s s e, K. R u d o l p h, H. Ch. P e u c h, *Gnosticismo e manicheismo*, Bari 1977, s. 3–60.

[40] Nowacjanizm był schizną, założoną w III w. przez rzymskiego kapłana Nowacjana. Jego zwolennicy nazywali samych siebie katarami, tzn. czystymi. Według nich popełnienie grzechu ciężkiego po chrzcie św. było równoznaczne z wydaleniem z Kościoła. Zob. na ten temat R. J. De S i m o n e, *Novaziani*, [w:] DPAC II, s. 2434–2436.

[41] Manicheizm, którego twórcą był Manes (ok. 216 – ok. 274/277 r.), cechował synkretyzm doktryn judeochrześcijańskich i indoirańskich. Na temat etyki manichejskiej zob. J. D o r e s s e, K. R u d o l p h, H. Ch. P e u c h, *Gnosticismo e manicheismo*, s. 218–222.

[42] Jednym z nich był Eustacjusz z Sebasty (ok. 300–378 r.), długoletni przyjaciel św. Bazylego Wielkiego. Jego biogram znajduje się m.in. [w:] DPAC I, 1303–1304.

[43] Por. *Com. Math.* XIV, 16.

[44] *Nauka Dwunastu Apostołów* 2, 2, [w:] *Pisma Ojców Apostolskich*, s. 24.

[45] Tamże, s. 89, *List Barnaby* 19, 5.

[46] *Prośba za chrześcijanami* 35. *O zmartwychwstaniu umarłych* (tł. S. Kalinkowski), Warszawa 1985, s. 78.

[47] *Octav.* 30, 2 (tł. J. G.).

[48] Por. *Ad nationes* I, 15, 8.

[49] Por. *Apolog.* 9, 8; *De exhort. cast.* 12, 5.

[50] Por. *Strom.* 2, 18.

[51] Por. *Ep.* 188, 2.

Ambroży (ok. 339–397), ocenia aborcję w tak surowy sposób, iż zabrania nawet dopuszczać do siebie jakiejkolwiek myśli o niej[52]. Podobnie też wypowiada się św. Augustyn[53].

Gdy zaś chodzi o nauczanie Ojców Kościoła na temat rodziny jako osób społecznych, to opiera się ono głównie na zasadach zawartych w Piśmie Świętym Nowego Testamentu. Potwierdzają oni wprawdzie równość małżonków pod względem praw i obowiązków, to jednak idąc za św. Pawłem (Tt 2, 5; Ef 5, 21–25) i św. Piotrem (1 P 3, 1) uznają w życiu rodzinnym uległość żony w stosunku do męża[54], motywując to niekiedy fizyczną i psychologiczną niższością kobiety[55]. A co sądzą Ojcowie Kościoła o rozwodach? Oczywiście, mamy tutaj na uwadze dwie sprawy, tzn. separację małżonków oraz możliwość powtórnego zawarcia małżeństwa. Gdy chodzi o pierwszą z nich, to począwszy od Hermasa (I/II w.) jest ona dozwolona, a nawet obowiązkowa w przypadku popełnienia przez kobietę grzechu cudzołóstwa. Czytamy u niego bowiem takie oto słowa: „Panie, powiedziałem, jeśli kto ma żonę, która wierzy w Pana, i przekonał się, że ona popełniła cudzołóstwo, czy grzeszy mąż, jeśli dalej z nią żyje razem? – Tak długo, póki nie wie, odpowiedział, nie pokutuje, ale trwa w swym poróbstwie, i mąż dalej z nią żyje razem, staje się współwinny jej grzechu, i bierze udział w jej cudzołóstwie. – Jakże tedy, o Panie, pytałem, ma postąpić mąż, jeśli żona trwa w swej namiętności? – Niechże ją oddali, odrzekł, a mąż niechaj żyje samotny"[56]. W przypadku małżonków pogańskich, spośród których jedna ze stron nawraca się na chrześcijaństwo, św. Augustyn wymaga, aby propozycja separacji wypłynęła od osoby niewierzącej[57]. Święty Bazyli Wielki jest zdania, że separacja może nastąpić również w przypadku, gdy któryś z małżonków pragnie podjąć się życia zakonnego[58].

Zawarcie powtórnego małżeństwa jest dozwolone jedynie przez Ambrozjastra, gdy zaistnieje grzech cudzołóstwa, i mają do niego prawo tylko mężczyźni, nie zaś kobiety. Ten sam autor nie jest przeciwny powtórnemu małżeństwu w odniesieniu do przedstawicieli obydwu płci, kiedy separacja nastąpiła w przypadku, w którym jedna ze stron była wierząca, druga zaś niewierząca[59]. Jest to jednakże wyjątek w całym wczesnochrześcijańskim piśmiennictwie. Święty Augustyn przeciwstawia się temu poglądowi. Jego zdaniem także niewierzący nie powinien powtórnie zawierać małżeństwa, zgodnie z tym, co mówi Pismo Święte: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swojego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (Rdz 2, 24)[60].

---

[52] Por. *Ep.* 60, 1.

[53] Por. *De nuptiis et concupisc.* I, 15, 17.

[54] Por. Ign. Antioch., *Ad Polyc.* 5; Iren., *Adv. hear.* IV, 20, 12; V, 9, 4.

[55] Por. np. Clem. Al., *Pae.* II, 33. 2.

[56] *Pasterz*, Przyk. IV, 1, 4–6 (tł. A. Lisiecki), [w:] *Pisma Ojców Apostolskich*, s. 320–321.

[57] Por. H. Crouzel, *Divorzio*, [w:] DPAC I, 1000.

[58] Por. *Moralia* 73, 1; *Asc.* 12.

[59] Por. *Com 1 Cor.* 7, 10–11.

[60] Por. *Conj. adult.* I, 13–24.

Sommario

In questo articolo viene presentata la problematica pedagogico-pastorale nell'insegnamento di alcuni dei Padri della Chiesa. Per quanto riguarda l'educazione dei fanciulli e degli adolescenti si prendono in considerazione le opinioni su questo punto di Clemente Alessadrino, s. Basilio, s. Agostino, s. Giovanni Crisostomo e s. Girolamo. Poi si parla del matrimonio e della famiglia nell'insegnamento dei Padri.

SEMINARE
1994, 10

ks. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

DROGA ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA DO WIARY

WPROWADZENIE

Niemal każdy chrześcijanin słyszał o nawróceniu św. Augustyna. Jednak zazwyczaj wiedza ta ogranicza się do faktu, że Augustyn przez wiele lat żył w grzesznym związku z pewną kobietą, spłodził z nią syna, a jego matka, św. Monika, wiele lat modliła się o jego nawrócenie. Modlitwa w końcu została wysłuchana i Augustyn po lekturze wskazanego mu przez Opatrzność tekstu św. Pawła nawrócił się, przyjął chrzest, został biskupem i wielkim teologiem Kościoła. Wszystkie wskazane tu elementy są jak najbardziej prawdziwe. Jednak nawrócenie Augustyna było procesem bardzo złożonym i długoletnim. Składało się ono z różnych etapów, dlatego zwykło się nawet mówić o kilku nawróceniach „Doktora Łaski". Świadectwem tego procesu, pozostawionym nam przez samego Augustyna są jego *Wyznania*, dzieło w którym niejako w formie spowiedzi na oczach całego świata stara się ukazać swoją drogę do Boga, drogę znaczoną wieloletnim zmaganiem się ze sobą samym, nie tylko ze swoim ciałem, ale i nieprzeciętnym przecież umysłem, a także swoją wolą, i wielokrotnie rozbitym w ciągu tych lat duchem. Była to długa droga, której źródeł trzeba szukać już w środowisku rodzinnym Augustyna. Spróbujmy więc wytyczyć i scharakteryzować najważniejsze odcinki tej drogi.

1. ŚRODOWISKO RODZINNE

Święty Augustyn urodził się 13 listopada 354 r. w miejscowości Tagaste. Jaka była rodzinna miejscowość św. Augustyna? Czym charakteryzowało się życie jego mieszkańców w czasach, gdy przyszedł na świat późniejszy święty Biskup Hippony?

Tagaste była niewielkim miastem (*civitas parva*) w Afryce Północnej (dzisiejsza Algieria). Miasto to z kilkoma zaledwie szkołami elementarnymi nie miało większego znaczenia kulturalnego. O jego ważnym znaczeniu gospodarczym decydowało geograficzne położenie na skrzyżowaniu ważnych szlaków handlowych w basenie Morza Śródziemnego. Determinowało to także rozbudowaną

strukturę społeczną miasteczka Tagaste i jego okolic. „Spotykały się tutaj i ścierały ze sobą najważniejsze warstwy społeczne: przybysze i tubylcy, panowie i słudzy, wielki przepych i skrajna nędza. Przepych panował w miastach, nędza na wsi, gdzie wokół luksusowych willi wielkich właścicieli ziemskich mieściły się chałupy – kolonów, którzy będąc w zależności od właścicieli, w pocie czoła pracowali, aby w jakiś sposób zapewnić utrzymanie swojej rodzinie" [1].

Między tymi dwiema skrajnościami znajdowała się klasa średnia. Byli to w znacznej mierze ludzie pochodzenia afrykańskiego, jakkolwiek pod względem kulturowym zromanizowani, czyli przesiąknięci mentalnością rzymską. Była to klasa drobnych posiadaczy, którzy uczestniczyli w kierowaniu sprawami publicznymi przez spełnianie różnych pośledniejszych urzędów. Kierowało nimi w większości pragnienie, by ich synowie zdobyli możliwie najwszechstronniejsze wykształcenie, by następnie zostali urzędnikami, retorami lub prawnikami [2].

Do tej klasy należała także rodzina św. Augustyna. Ojciec Augustyna, Patrycjusz, żywił także wielkie pragnienie, by jego syn Augustyn zdobył stosowne wykształcenie. O pozycji ekonomiczno-społecznej ojca i jego pragnieniach względem syna, Augustyn po latach zanotuje w *Wyznaniach:* „Ojciec mój, nader skromny obywatel miasta Tagasty, człowiek, którego ambicje górowały nad środkami materialnymi, postanowił zebrać pieniądze na wysłanie mnie w dalszą podróż do Kartaginy. [...] Wszyscy pod niebiosa wysławiali wówczas mojego ojca za to, że ponad stan swojego majątku łożył pieniądze na wszystko, co było niezbędne dla studiów syna w miejscu tak odległym. Wielu innych obywateli, nawet znacznie bogatszych, nie poświęcało takich starań swoim dzieciom" [3]. Słów tych, w których Augustyn sugeruje nam, że urodził się z rodziców biednych, nie możemy jednak brać zbyt dosłownie. Rodzice Augustyna posiadali bowiem służbę i pewne dobra ziemskie. Ojciec należał do rady miejskiej. Była to rodzina prawdopodobnie afrykańska, lecz zromanizowana. W domu Patrycjusza wszyscy, nie wyłączając służby, mówili po łacinie. Ojciec był w stanie posłać swego syna Augustyna na studia do Madaury odległej około 30 km od Tagaste i powziął ambitny plan wysłania syna na dalsze studia do Kartaginy. Jednak, aby w pełni zrealizować ten ostatni plan, potrzebował sponsorów. Został nim niejaki Romanian, który dopomógł sfinansować studia Augustyna.

Jakie było rodzinne środowisko Augustyna pod względem religijnym? Środowisko, w którym św. Augustyn spędził swe dzieciństwo było chrześcijańskie, choć nie w pełni. Pogaństwo było jeszcze wciąż żywe. Wielu rodaków Augustyna oddawało cześć różnym bożkom i pogardzało chrześcijanami. Daje temu wyraz Augustyn już jako biskup Hippony, gdy w jednym z kazań głosi: „Gdziekolwiek napotkają chrześcijanina zwykle wyśmiewają, niepokoją, wyszydzają, nazywają

[1] A. T r a p è, *Święty Augustyn, człowiek – duszpasterz – mistyk*, tł. J. Sułowski, Warszawa 1987, s. 17.

[2] Por. tamże.

[3] Ś w i ę t y A u g u s t y n, *Wyznania*, II 3, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 26.

nieukiem, głupcem, tchórzem, bez żadnej zdolności"[4]. Kiedy Augustyn w 17 roku życia przybył na studia do Kartaginy mógł brać, i w rzeczywistości brał, udział w paradzie ku czci bogini Caelestis najbardziej czczonej bogini wśród wszystkich bóstw afrykańskich, utożsamianej z rzymską boginią Wenus: „Gdzie i kiedy owi zaufani wybrańcy wysłuchiwali przepisów skromności od bogini Celesty – tego nie wiemy. Wiemy natomiast, że przed kontyną, gdzieśmy jej posąg umieszczony widzieli, zebrani zewsząd bardzo licznie i stojąc, gdzie kto mógł przypatrywali się bardzo uważnie igrzyskom tam odprawianym, rzucając na zmianę oczyma już to na nierządnice odziane przepychem, już to na posąg bogini. I widzieliśmy jak przed nią z jednej strony na twarz padano, a z drugiej najsprośniejsze rzeczy przedstawiano"[5].

Jak przedstawiało się życie religijne rodziców św. Augustyna? Ojciec Patrycjusz był poganinem. Chrzest przyjął tuż przed śmiercią w 371 r. Ponadto nie był dla matki Augustyna św. Moniki zbyt właściwym mężem. W *Wyznaniach* w krótki, ale dramatyczny sposób Augustyn wyraża tragedię małżeństwa swej matki, która ciągnęła się długo i boleśnie: „Jego zdrady małżeńskie znosiła tak cierpliwie, że nigdy nie stały się przyczyną nawet sprzeczki między nimi. Ufała, że zmiłujesz się nad nim i że przez wiarę w Ciebie zostanie oczyszczony. Był to człowiek o wspaniałomyślnych odruchach, a zarazem bardzo skory do gniewu. Ona jednak wiedziała, że gniewnemu mężowi nie należy się sprzeciwiać ani czynem, ani nawet słowem. Jeśli gniewał się niesłusznie, czekała, aż się wykrzyczy i uspokoi, i dopiero wtedy wyjaśniała mu swoje postępowanie"[6].

Całe więc chrześcijańskie wychowanie Augustyn zawdzięcza swojej matce. Monika urodziła się również w Tagaście. Rodzice jej byli chrześcijanami. Z pewności byli też średnio zamożni. Mieli służbę. Jak pisze po latach jej syn w *Wyznaniach*, Monika właśnie od jednej ze służących nauczyła się wielbić Boga, miłować ludzi, szanować władzę, opanowywać naturalne uczucia i skłonności. Wspomina również Augustyn o celu wychowawczym, jaki stawiała sobie owa surowa, ale mądra służąca. Chodziło mianowicie o to, aby Monika nie uznawała nigdy za przyjemne tego, co nie jest szlachetne. Służąca ta potrafiła wyrobić w przyszłej świętej poczucie godności. To wielkie poczucie godności pozwoliło Monice jako młodej dziewczynie, kiedy jedna ze służących niesprawiedliwie ją zwymyślała, przezwyciężyć nieszlachetny zwyczaj picia kilku łyków wina w ukryciu przed domownikami[7].

Tę chrześcijańską godność pragnęła Monika przekazać i swoim dzieciom. Jej głównym celem było wychować je po chrześcijańsku. Augustyn tak pisze na ten temat: „Już jako mały chłopiec dowiedziałem się o życiu wiecznym obiecanym

[4] Święty Augustyn, *Objaśnienie Psalmu 34. Kazanie drugie*, [w:] *Objaśnienie Psalmów 1–36*, tł. i wstęp J. Sulowski, PSP 37, Warszawa, 1986, s. 368.

[5] Święty Augustyn, *Państwo Boże*, II 26, tł. W. Kubicki, POK 11, Poznań 1930, s. 123–124.

[6] Święty Augustyn, *Wyznania*, r. 9, s. 164–165.

[7] Por. tamże, IX 8, s. 162.

nam przez naszego Pana, który pokornie zstąpił do nas grzeszników pełnych pychy. Od samego urodzenia żegnano mnie znakiem Jego krzyża i kosztowałem Jego soli. Bo matka moja gorąco w ciebie wierzyła" [8].

Te pierwsze katechezy matki głęboko zapuściły korzenie w umyśle Augustyna. Stało się tak, ponieważ były wzmocnione przykładem życia wiary i pobożności. O swojej matce już jako wdowie Augustyn napisał: „Cnotliwa i rozważna, rozdająca jałmużnę, pokornie służąca świętym Twoim, co dzień składająca dary u Twego ołtarza, dwa razy każdego dnia – rano i wieczorem przychodząca do twego Kościoła nie dla babskich plotek, ale po to, aby słuchać Twego głosu w kazaniach, a Ty abyś słuchał jej głosu w modlitwach" [9].

Augustyn wystawił więc swojej matce wspaniałe świadectwo. Gani ją jedynie za dwie rzeczy: że odłożyła jego chrzest i w odpowiednim czasie nie doprowadziła jego dojrzałości do łoża małżeńskiego.

Odnośnie do pierwszej ze wskazanych spraw Augustyn w jakiś sposób sam znajduje usprawiedliwienie postawy matki, gdy stwierdza: „Matka wiedziała jak wiele nawałnic pokusy czeka jeszcze na mnie po okresie chłopięcym. I wolała wystawić na ich napór raczej glinę, z której miałem się kiedyś ukształtować, niż sam ukształtowany już wizerunek" [10]. Jakkolwiek wyjaśnienie to, które pisał już Augustyn jako biskup, nie było dla niego w pełni zadowalające. Monikę tłumaczy ówczesny zwyczaj, jaki istniał w Kościele, gdzie odkładanie chrztu do wieku dojrzałego, pomimo że praktykowano już w całej pełni chrzest dzieci, był jeszcze bardzo częsty. W przypadku zaś Augustyna, w przypadku życiowego doświadczenia jego matki, mogła niejako rozstrzygnąć o wszystkim myśl, o której wspominał Augustyn, aby nie chrzcić gliny, ale poczekać, aż syn dojrzeje do przyjścia chrztu. Przykład jej męża wówczas jeszcze poganina, zdradzającego ją w życiu małżeńskim, mógł tu mieć także jakieś znaczenie.

Odnośnie do drugiej sprawy, czyli doprowadzenia syna do małżeństwa, to powrócimy jeszcze do niej w dalszej części artykułu. W tym miejscu wskażemy myśl, którą wyraża św. Augustyn w *Wyznaniach*, że matka jego była przekonana, że trwała formacja kulturalna poprzez dogłębne studia wcześniej czy później doprowadzi jej syna do Boga, dlatego nie chciała, aby przedwczesne małżeństwo przeszkodziło temu procesowi [11].

2. GRZECHY AUGUSTYNA

Ta ostatnia sprawa wiąże się z okresem życia, w odniesieniu do którego zwykło się, upraszczając często i zbyt uogólniając całą sprawę, nazywać Augustyna

[8] Tamże, I 11, s. 14.
[9] Tamże, V 9. s. 79.
[10] Tamże, I 11, s. 15.
[11] Por. tamże, II 3, s. 27.

wielkim grzesznikiem, często wręcz rozpustnikiem. Jak więc jawi się w rzeczywistości Augustyn jako grzesznik. Co on sam w *Wyznaniach* mówi o własnej grzeszności?

Grzechy dzieciństwa, o których wspomina Augustyn to niedbalstwo w nauce, małe oszustwa w zabawie, drobne kradzieże z domowej spiżarni, bójki z kolegami, kłamstwa [12]. To wszystko świadczy tylko o tym, że nie różnił się on od jakiegokolwiek innego swojego rówieśnika, chłopca żywego i uczuciowego, jak sam siebie określa.

Po wkroczeniu w wiek młodzieńczy grzechy jego stają się cięższe. Można wyliczyć następujące, o których w sposób szczególny wspomina biskup Hippony: kradzież gruszek z ogrodu sąsiadów, naruszenie czystości, namiętność do widowisk, złączenie się i życie na sposób małżeński z młodą dziewczyną kartagińską.

Najlżejszym z wyliczonych przez Augustyna przewinień była kradzież gruszek. Augustyn w *Wyznaniach* snuje na ten temat długie i gorzkie rozważania. W gruncie rzeczy postępek ten był zwykłą dziecinadą, która miała swe podłoże w złych skłonnościach do robienia czegoś zakazanego i ryzykownego. Augustyn stwierdza, że było to przewinienie bez powodu. Takie stwierdzenie po latach, gdy pisze te słowa, wzbudza w nim głęboki żal i pobudza go do stwierdzenia, które wiele nam mówi na temat psychologii występku: „Ukradłem to, czego miałem już i tak za wiele i to lepszego rodzaju. Zapragnąłem nie tej rzeczy, po którą wyciągnąłem złodziejską rękę, lecz samej satysfakcji kradzieży, grzechu. [...] Mnóstwo tego zagarnęliśmy, nie po to, by jeść, lecz ot – żeby rzucić świniom. Może coś tam z tego sami też zjedliśmy, lecz prawdziwą uciechą było czynienie czegoś, co było zabronione" [13].

Czymś odmiennym od zerwania cudzych gruszek były grzechy przeciwko czystości, w 16 roku życia. Z powodu materialnych trudności rodziców Augustyn zmuszony był przerwać swoje studia i wrócić do rodzinnego domu. W tym czasie matka nie doradzała mu małżeństwa, nie chciała bowiem zaszkodzić jego nauce. Nie ustawała jednak w napominaniu, aby unikał nierządu, a zwłaszcza cudzołóstwa. Augustyn gardził tymi upomnieniami i postanowił nie stosować ich w praktyce. W takich oto słowach po latach wspomina ten problem: „Pamiętam, o co się troszczyła. Jak żarliwie mnie napominała, abym nie cudzołożył, a nade wszystko bym nigdy nie uwiódł niczyjej żony. Traktowałem to jako babskie gadanie, któremu wstydziłbym się podporządkować" [14].

W następnym roku, wspomożony przez wspomnianego mecenasa Romaniana, który pomógł rodzinie materialnie, aby Augustyn mógł się kształcić, udał się do Kartaginy kontynuować studia. Jak sam pisze, wówczas wielkie miasto wciągnęło w swoje wiry niedoświadczonego i zarozumiałego przybysza z prowincji. W taki sposób opisuje swoją postawę po przekroczeniu bram Kartaginy: „Przybyłem do

[12] Por. tamże, I 19, s. 22.
[13] Tamże, II 4, s. 28.
[14] Tamże, II 3, s. 27.

Kartaginy i od razu znalazłem się we wrzącym kotle erotyki. Bardzo mnie wtedy pociągały widowiska teatralne, bo były pełne obrazów mojej niedoli i jeszcze podsycały ogień, jaki mnie palił" [15].

Początkowo przystał do społeczności katolickiej, Uczęszczał także do kościoła na nabożeństwa. Jednak nawet w murach kościoła zdarzało mu się oddawać pożądaniu i troszczyć się – jak wyznaje – o zapewnienie sobie owoców śmierci [16].

W rok po przybyciu do Kartaginy, Augustyn związał się z kobietą, która po roku urodziła mu syna, któremu nadał imię Adeodatus [17]. Imienia tej kobiety nie znamy. To właśnie do tego momentu jego życia odnosi się powszechny osąd o Augustynie jako wielkim grzeszniku. Sam Augustyn po latach w następujących słowach wspomina ten związek: „W owych też latach żyłem z kobietą nie związaną ze mną tym, co nazywają prawnym małżeństwem, taką na którą natrafiła moja nie kierująca się roztropnością namiętność. Ale miałem tylko tę jedną kobietą i dochowałem jej wierności" [18]. Wydaje się, że na podkreślenie zasługują tutaj słowa: „miałem tylko tę jedną kobietę i dochowałem jej wierności". Taka wierność była w tych czasach czymś rzadkim. Jeden ze współczesnych Augustynowi Ojców Kościoła, Salwian z Marsylii, stwierdza w jednym z pism, że tego rodzaju wierność była niemal nieznana w Afryce, nawet wśród osób związanych małżeństwem [19]. Zresztą raz jeszcze wystarczy wspomnieć postawę jego ojca. Ten przykład wierności Augustyna musi więc wzbudzać skojarzenia pozytywne, zwłaszcza że musimy pamiętać, iż Augustyn w tym czasie nie był jeszcze ochrzczony i nie wiązała go kanoniczna forma zawarcia małżeństwa. Oczywiście ten związek nie mieścił się w prawie chrześcijańskim i dlatego nawrócony Augustyn opłakuje go w *Wyznaniach*, jakkolwiek związek ten mieścił się wszakże w osądzie przeważającej części ówczesnego społeczeństwa jako dozwolony i właściwy.

3. ETAPY DĄŻENIA DO WIARY

Grzechy natury moralnej w życiu Augustyna stanowiły więc z pewnością problem, który musiał w sobie pokonać, aby mógł przeżyć moment ostatecznego nawrócenia. Czymś jednak o wiele ważniejszym, co trzymało go przez długi czas jakby na uwięzi i sprawiło, że ostateczne nawrócenie i chrzest nastąpił dopiero w 32 roku jego życia, były problemy związane z przyjęciem nauki chrześcijańskiej w ogóle, z akceptacją nauki chrześcijańskiej, jako tej, która jest w stanie odpowiedzieć na wszystkie jego pytania i problemy. Krótko mówiąc, szczególnym problemem Augustyna było poznanie i umiłowanie nauki chrześcijańskiej w takim

[15] Tamże, III 1, s. 34.

[16] Por. tamże, III 3, s. 36.

[17] Adeodatus znaczy „dany przez Boga".

[18] Święty Augustyn, *Wyznania*, IV 2, s. 50.

[19] Salwian z Marsylii, *De gubernatione Dei 7*, 16–17, cyt. za A. Trapè, dz. cyt., s. 42.

stopniu, aby mógł powiedzieć, że jest to największa prawda jego życia, największa mądrość, jaką znalazł i odkrył w życiu. Taki już był Augustyn. Przez 32 lata po prostu szukał Mądrości i Prawdy. Pomimo iż pierwsze zalążki mądrości i wiary chrześcijańskiej wyssał jakby z mlekiem matki, to aby się do tej prawdy całkowicie ze względu na swój wnikliwy umysł przekonać, szedł do niej tak długą i krętą drogą.

Jakie były więc etapy dojścia Augustyna do wiary chrześcijańskiej? Na podstawie *Wyznań* ten okres pomiędzy 17 a 32 rokiem życia, to jest między rozpoczęciem studiów w Kartaginie a ostatecznym nawróceniem i przyjęciem chrztu, można podzielić na cztery etapy: a) lektura pogańskiego dzieła Cycerona *Hortensjusz*, b) przystanie do sekty manichejskiej, c) zawiedzenie się na manicheizmie i odkrycie neoplatoników, d) ostateczne przyjęcie chrześcijaństwa.

3.1. Wpływ lektury *Hortensjusza*

Lekturę *Hortensjusza* przewidywał program studiów w Kartaginie. Czym był *Hortensjusz?* Był to dialog filozoficzny Cycerona, płomienna zachęta do studiowania filozofii. W czasie studiów szkolnych nauczyciele i uczniowie zwracali przede wszystkim uwagę na język wielkiego rzymskiego mówcy. Augustyn, jak sam wyznaje, nie ograniczył się jednak w tym przypadku tylko do studiów nad językiem Cycerona. Do głębi przeniknęła go treść tego dzieła.

Cóż takiego poruszyło młodego Augustyna przy tej lekturze. Dzieło Cycerona zaginęło i nie znamy jego pełnej treści. Od samego Augustyna uzyskujemy jednak pewne informacje o tym dziele. Augustyna uderzyła w tej książce przede wszystkim zachęta do poszukiwania samej mądrości, do kroczenia jej tropami i jej uchwycenia się[20]. Cyceron pisał między innymi o szczęściu, ukazując, że zasadniczym warunkiem szczęścia jest pragnienie dobra, a pragnienie zła jest wielkim ubóstwem. Nieszczęściem jest pragnienie czegoś, czego chcieć się nie godzi. Mniejszym nieszczęściem jest nie móc osiągnąć tego, czego się chce, niż osiągnąć to, czego chcieć nie należy. W związku z tym roztacza przed nami Cyceron ideał człowieka mądrego, który polega na uznaniu w sobie ducha nieśmiertelnego, na zwróceniu się ku poszukiwaniu prawdy, na ucieczce od występków, na ćwiczeniu się w cnocie[21]. Cyceron kładł nacisk na ćwiczenie się w czterech cnotach kardynalnych: sprawiedliwości, roztropności, umiarkowaniu i męstwie oraz na unikaniu dóbr zmysłowych, bogactw, zaszczytów, które odrywają człowieka od poszukiwania mądrości[22].

W następujący sposób Augustyn wspomina w *Wyznaniach* swoje duchowe przeżycia, jakie wywołała w nim lektura dzieła Cycerona: „To właśnie ona

[20] Por. Święty Augustyn, *Wyznania*, III 4, s. 38.

[21] Por. Święty Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 13, 4.7, tł. M. Stokowska, POK 25, Poznań 1962, s. 355.

[22] Por. tamże, 14 IX 12, s. 392.

zmieniła uczucia moje i ku Tobie Panie zwróciła moje modlitwy i nowe odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. Przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość. Jeszcze nie znałem wówczas – Ty dobrze wiesz o tym, Światłości serca mego – tych słów Apostoła, ale już cieszyło mnie w owej książce przynajmniej to, że zachęcała nie do takiej czy innej sekty, lecz do umiłowania samej mądrości, jakabykolwiek ona była, do szukania jej, kroczenia jej tropami, uchwycenia się jej, przywarcia do niej z całej mocy. Zapalało mnie to, płonąłem. A żarliwość ta stygła we mnie tylko przez to, że nie było tam imienia Chrystusa"[23].

Ideał więc wielkiego mówcy i filozofa rzymskiego potrafił wzbudzić w Augustynie wielki entuzjazm i wywołać w nim pierwszą głęboką przemianę religijną. Przytoczone słowa świadczą, że czytał on *Hortensjusza* w świetle nauki chrześcijańskiej, w której początkach wychowała go matka. Zestawiał pouczenia filozofa z wiarą, w której został wychowany. Zwraca uwagę wyrażony przez Augustyna żal, jedyny zawód, jakiego doznał podczas tej lektury, że nie było w niej mienia Chrystusa.

3.2. Wstąpienie do sekty manichejskiej

Pod wpływem lektury *Hortensjusza* zaczął ulegać zmianie sposób myślenia św. Augustyna. Zaczął się stopniowo odrywać od pokus świata, przestał pożądać bogactw, retorykę jął uznawać za coś pustego, dobrem godnym pożądania stała się powściągliwość. Wydawało się, że jest już blisko ostatecznego przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Jednak zanim wszedł w pełni na drogę Ewangelii, odbył jeszcze długą i krętą drogę. Sam później określił ten proces w następujących słowach: „Nie mało było mgieł, które leżały mi na drodze, i długom też oglądał się na zapadające w ocean gwiazdy, a te wiodły mnie na szlaki błędne"[24].

Jak do tego doszło, że Augustyn, będąc tak blisko prawdy, zszedł na drogę błędną? Żądny poznania prawdy, po odłożeniu *Hortensjusza*, poświęcił się Augustyn przede wszystkim uważnej lekturze Pisma Świętego. Często może się zdarzyć, że kto czyta Pismo Święte bez należytego przygotowania, może mu ono dostarczyć przykrych niespodzianek. Tak było i w przypadku młodego Augustyna. Po pierwsze, wielką trudność w lekturze Pisma Świętego sprawiał Augustynowi sam styl, zbyt prosty dla kogoś o tak wyrafinowanym smaku, kto jeszcze tak niedawno fascynował się językiem Cycerona[25].

Drugi problem stanowiła jednak i treść. W wielu miejscach Pismo Święte wydawało się dla niego zbyt niejasne, a nie bardzo miał wówczas zwrócić się do

[23] Por. Święty Augustyn, *Wyznania*, III 4, s. 37.

[24] Święty Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, tł. A. Świderkówna, [w:] *Dialogi filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1953, s. 11.

[25] Por. *Święty Augustyn*, *Wyznania*, III 5, s. 38.

kogo z prośbą o wyjaśnienie. Trudności dotyczyły przede wszystkim Księgi Rodzaju. Jeżeli człowiek został stworzony na obraz Boga, rozumiał Augustyn, to tym samym oznacza, że Bóg ma ciało podobne do ludzkiego, a takie pojęcie uznał, za godne odrzucenia. Podobnie wydawało mu się niemożliwe, by Bóg był Stwórcą wszystkich rzeczy. Jeżeli faktycznie by tak było, to stworzyłby On również zło. Takiej zaś myśli nie pozwala mu przyjąć sama pobożność wobec Boga. Również nie do przyjęcia była dla niego wówczas nauka o wcieleniu Chrystusa. Syn Boży, jeżeli rzeczywiście wcieliłby się, przyjmując ludzkie ciało, nie mógł uniknąć pomieszania się z ciałem i zostać przez nie skażonym [26].

W okresie, gdy zmagał się z tym problemem, spotkał w końcu ludzi, którzy przynajmniej początkowo zaspokoili jego oczekiwania. Byli to manichejczycy. Uważali oni bowiem, że w świecie istnieje substancjalne dobro i substancjalne zło. Całe dzieje świata to walka dobra ze złem. Dobro pochodzi od Ojca Światłości, najwyższej istoty duchowej, tj. Boga. Zło natomiast jest dziełem demiurga – upadłego ducha, który stworzył materialny świat, który jest zły sam w sobie. Demiurg, jak i stworzony przez demiurga człowiek, jest cielesno-duchowy. Tego typu poglądy określają także postawę manichejczyków wobec Pisma Świętego: Starego i Nowego Testamentu. Księga Rodzaju oraz cały Stary Testament ukazują działalność owego demiurga, duchowo–cielesną istotę, która stworzyła świat i zło. Stąd cały Stary Testament należy odrzucić jako fałszywy i bezużyteczny [27]. Tak więc zniknęły problemy Augustyna ze zrozumieniem Księgi Rodzaju. Przez ukazanie demiurga – stwórcy świata, jako istoty cielesno–duchowej, jakby wyjaśnili mu manichejczycy, co to znaczy, że człowiek został stworzony na obraz Boga?

Manichejczycy przyjmowali Chrystusa i Nowy Testament. Uznawali w Chrystusie Zbawcę, którego posłał dobry Bóg, czyli będący czystym duchem Wiekuisty Ojciec Światłości. Nie dopuszczali jednak, by Chrystus był prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Zbawca, który przyszedł od Wiekuistego Ojca Światłości, nie mógł przyjąć na siebie ludzkiego ciała, które samo w sobie jest złem. Uznawali więc, że Chrystus miał tylko ciało pozorne, że pozornie cierpiał i umarł na krzyżu [28]. Manichejczycy zdawali się przynajmniej początkowo wyjaśnić Augustynowi jego problemy związane z Wcieleniem Syna Bożego.

To wszystko sprawiło, że przystał do manichejczyków jako tzw. „auditor", czyli katechumen. Co można powiedzieć o Augustynie manichejczyku? W zasadzie manichejczycy przekonali Augustyna do swych teorii na krótki czas. *Wyznania* poświadczają jednak, że nigdy nie był pewny prawdziwości głoszonej przez nich nauki. Na zewnątrz okazywał niby pewność siebie, zuchwałość.

[26] Por. tamże, III 7, s. 41–42; V 10, s. 79–82.

[27] Por. W. Eborowicz, *Augustyn. Zagadnienie zła i dobra. Polemika z manicheizmem*, [w:] J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 70–72.

[28] Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 112–113.

Uczęszczał na manichejskie nabożeństwa. Sam starał się pozyskiwać dla nich nowych wyznawców. Nawet do swojej matki powiedział któregoś dnia, że i ona zostanie manichejką. Wszystko to wynikało z jego postawy zewnętrznej [29].

W postawie wewnętrznej jednak nadal niepewny szukał Prawdy, także poza nauką manichejską. Rozczytywał się przede wszystkim w rzymskich dziełach dotyczących geometrii, arytmetyki, astronomii, muzyki, medycyny i filozofii. Gdy zaczynał konfrontować poznaną z tych dzieł wiedzę z nauką manichejską, zauważył nagle, że nauka tam zawarta jest sprzeczna z manichejską mitologią. Tak ukazał to odkrycie w swoich *Wyznaniach:* „Zachowywałem w pamięci wiele trafnych opinii wypowiadanych przez naukowców o świecie stworzonym. Ich obliczenia potwierdziła matematyka, regularne następstwo pór roku, jak też podległe obserwacji ruchy gwiazd. Porównywałem te teorie z koncepcjami Manesa, który o tych samych sprawach pisał wiele i zupełnie bez sensu. W jego pismach nie znajdowałem przekonywującego wytłumaczenia takich zjawisk, jak przesilenia dnia z nocą, zrównanie dnia z nocą, jak zaćmienia i inne tego rodzaju fenomeny, o jakich czytałem w książkach należących do nauki świeckiej. Wymagano jednak ode mnie wiary w to, co napisał, chociaż było to całkowicie niezgodne z zasadami matematyki i ze wszystkimi moimi własnymi obserwacjami" [30]. Manicheizm zrodził więc w umyśle Augustyna wiele nowych problemów. Gdy nie potrafił mu na nie wyczerpująco odpowiedzieć najwybitniejszy wówczas manichejczyk, niejaki Faustus, Augustyn zerwał właściwie z manicheizmem [31].

3.3. Sceptycyzm i zwątpienie

Od tamtego czasu rozpoczął się niezmiernie delikatny i niebezpieczny okres w życiu Augustyna. Wyzbył się, jak to sam określa, zaczadzenia manichejskiego. Nie przychodził mu jednak do głowy powrót do Kościoła katolickiego. Dramatycznie brzmiały wówczas słowa, w których Augustyn wątpił w możliwość znalezienia prawdy w Kościele katolickim [32]. Był wówczas przekonany, że żaden argument nie jest w stanie oprzeć się atakom manichejczyków, których poglądy również uznał za niedorzeczne.

Mogło się wówczas wydawać, że jest trzecia droga – filozofia, bo przecież lektura *Hortensjusza* tak ożywiła jego życie duchowe. W omawianym jednak przez nas czasie, Augustyn przeczytał i rozważył już praktycznie wszystko, czym dysponowała literatura filozoficzna. Żaden jednak z filozofów nie udzielił odpowiedzi na jego wewnętrzne problemy. Warto zwrócić uwagę na jedną z wypowiedzi Augustyna w tej kwestii: „Stanowczo jednak odrzuciłem myśl o powierzeniu troski o uleczenie mej duszy owym filozofom (akademikom), gdyż

[29] Por. Święty Augustyn, *Wyznania*, IV 1, s. 49.
[30] Tamże, V 3, s. 71.
[31] Por. tamże, V 6–7, s. 73–76.
[32] Por. tamże, V 10, s. 80.

nie znali oni zbawczego imienia Chrystusa" [33]. Augustynowi pozostała wówczas najgorsza ze wszystkich dróg, droga rezygnacji i zwątpienia. Wybrał właśnie ją. Chcąc może niejako o tych wszystkich problemach zapomnieć, z większym jeszcze zaangażowaniem oddał się pracy profesora retoryki.

3.4. Spotkanie z biskupem Ambrożym

Opatrzność jednak pomyślała i Augustyn znalazł wreszcie człowieka, który gdy mówił, wypowiadał się w pięknej klasycznej formie, używał wielu sformułowań, które były w jakiś sposób bliskie filozofii platońskiej, ale w tym co mówił, była przede wszystkim mowa o Chrystusie. Tym człowiekiem był ówczesny biskup św. Ambroży, z którym Augustyn spotkał się w Mediolanie, gdzie udał się na prośbę prefekta Rzymu w celu objęcia posady profesora retoryki. Tam zaczął słuchać kazań Ambrożego. Nie dostrzegając co prawda jeszcze w biskupie Mediolanu nauczyciela Prawdy, Augustyn z coraz większym zainteresowaniem go podziwiał: „Bo chociaż nie brałem sobie do serca tego, co mówił Ambroży, a zwracałem tylko uwagę na formę jego wypowiedzi (takie mi to pozostały jałowe zainteresowania, gdy straciłem nadzieję, że człowiek może znaleźć drogę do Ciebie), to jednak stopniowo docierała do mojego umysłu, razem ze słowami, które mi się podobały, także sama treść – tak bardzo przeze mnie lekceważona. Jednego nie mogłem całkowicie oddzielić od drugiego. Gdy pilnie śledziłem jego kunszt krasomówczy, jednocześnie bardzo powoli zaczynało świtać zrozumienie, że on przecież prawdę mówi! Najpierw uderzyło mnie to, że jego tezy oparte są na mocnych argumentach. Zrozumiałem, że wiarę katolicką, która przedtem wydawała mi się całkowicie bezbronna wobec zarzutów manichejczyków, można rzeczowo uzasadniać. Oto na jedną po drugiej zagadkę Starego Testamentu padało światło właściwej interpretacji, a były to takie zagadki, które wtedy, gdy przyjmowałem je według litery, zabijały mnie duchowo. Kiedy poznałem właściwe wyjaśnienie owych ustępów, sam zacząłem mieć sobie za złe moje dawne zwątpienie. [...] Nie wyciągnąłem jednak z tego jeszcze wniosku, że powinienem kroczyć drogą wiary katolickiej jako tej, która też ma swoich uczonych i obrońców skutecznych, odpierających zarzuty licznymi i mocnymi argumentami. Nie uważałem też jeszcze, że dotychczasowe moje wierzenia trzeba odrzucić. Sądziłem, że za obiema stronami przemawiają równie silne argumenty. Strona katolicka nie wydawała mi się pokonana, ale moim zdaniem nie była też zwycięska" [34].

Trafiały więc coraz bardziej do umysłu Augustyna argumenty na rzecz wiary. Można na podstawie powyższego fragmentu zauważyć jedno – jak bardzo był to umysł dociekliwy, wymagający. Gdy nowe argumenty go zainteresowały, trafiły mu do przekonania, choć ważył je jeszcze. Argumenty te będzie jeszcze dość długo

[33] Tamże, V 14, s. 85.
[34] Tamże, V 14, s. 84.

rozważał, aż do momentu owej sławnej sceny w ogrodzie, gdzie ostatecznego dzieła dokonała przede wszystkim Boża łaska.

3.5. Neoplatonizm

Zanim to nastąpiło, podsunięto Augustynowi pisma platoników przełożone z greki na łacinę. W pismach tych Augustyn między wierszami wyczytał także treści, które dotyczyły objawienia wiary chrześcijańskiej, jakie sformułowały księgi Pisma Świętego Nowego Testamentu. „Przeczytałem w nich – wprawdzie nie w takich słowach, ale taką właśnie treść, i to wspartą wieloma różnymi argumentami – że na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo; [...] że Bóg Słowo nie z ciała ani z krwi, ani z woli męża, ani z woli ciała, lecz z Boga się narodził. [...] Spotkałem też w owych książkach chwałę nieskazitelności Twojej przemienioną w bożki i różne wizerunki, na podobieństwo postaci zniszczalnego człowieka" [35]. Pisma neoplatoników zachęciły go jeszcze do postawy, do której odtąd będzie zawsze zachęcał: „Te książki zachęciły mnie, abym wrócił do samego siebie" [36]. Oprócz zachęty do powrotu do samego siebie znalazł Augustyn u neoplatończyków istotne rozróżnienie między tym, co zmysłowe, a tym co dające się zrozumieć. Było to nowe odkrycie. Dotąd był przekonany, że nie istniała inna rzeczywistość poza rzeczami cielesnymi. Stanowczo natomiast odrzucił Augustyn u neoplatoników politeizm [37]. Brakowało mu tutaj z całą pewnością imienia Chrystusa. Znalazł je wreszcie w listach Pawłowych.

3.6. Lektura listów św. Pawła

„Pochwyciłem listy Apostoła Pawła" [38]. Czytając listy Apostoła narodów, Augustyn znalazł także to, co wyczytał u platończyków czy wcześniej u Cycerona w *Hortensjuszu*. Odkrył jednak i coś więcej, czego w filozofii nie mógł znaleźć, mianowicie tajemnicę Chrystusa, której głębi dotychczas sobie nie uświadamiał. Przez listy Pawła dokonało się prawdziwe spotkanie Augustyna ze Zbawicielem, nie tylko jako Nauczycielem, ale Słowem Wcielonym, Odkupicielem ludzkości, źródłem łaski. W listach Apostoła narodów – jak stwierdził – znalazł filozofię Boga Stwórcy i znalazł filozofię Chrystusa – Potęgi i Mądrości Boga, znalazł filozofię Krzyża i pokory chrześcijańskiej [39]. Krótko mówiąc, gdy Augustyn znalazł Chrystusa Odkupiciela, intelektualnie był już nawrócony.

[35] Tamże, VII 9, s. 119.
[36] Tamże, VII 10, s. 120.
[37] Por. A. T r a p è, dz. cyt., s. 94, 96.
[38] Tamże, VII 21, s. 128.
[39] Por. tamże, VII 21, s. 128–129.

3.7. Ostateczne nawrócenie

Nawrócenie nie tylko intelektualne, ale całkowite nastąpiło u Augustyna w sierpniu 386 r. Wtedy bowiem ostatecznie zerwał z wszystkimi więzami, jakie go krępowały. O co chodziło? Otóż Augustyn nie miał na względzie tylko to, aby przyjąć chrzest, zawrzeć związek małżeński, podjąć jakąś właściwą dla siebie pracę i żyć po chrześcijańsku. On mierzył po prostu znacznie wyżej i uznał, że jak już ma się zdecydować na wiarę w Chrystusa, to musi to być wybór bardzo zobowiązujący. Chciał dokonać takiego kroku, który pozwoliłby mu zerwać ze wszystkimi ziemskimi nadziejami. Jak już znalazł w Bogu najwyższą Mądrość, której szukał tak długo, chciał już do niej przylgnąć całą duszą. Wiedział zaś jak wiele ma jeszcze ze sobą samym do zrobienia, ze swoimi ambicjami, dążeniami, aspiracjami. Ostatnie, które trapiły go najdłużej były: żądza powodzenia, sukcesu. Również bardzo silna była jeszcze pasja nauczania filozofii i retoryki.

Inną kwestią była sprawa małżeństwa. Kochał matkę Adeodata. Do małżeństwa nakłaniała go również jego matka, jednak z inną kobietą. Dlaczego nie z matką Adeodata? Żadne ze źródeł związanych z Augustynem nie odpowiada nam wyczerpująco na to pytanie. Badacze sugerują, że przyczyny tego stanu rzeczy mogły być trzy: duchowa, ekonomiczna bądź społeczna. Jakkolwiek wszystkie trzy były możliwe, najbardziej prawdopodobna jest trzecia. Matka Adeodata była kobietą niskiego stanu. Takiego zaś małżeństwa zabraniało ówczesne prawo cywilne[40]. Z tą drugą kobietą, z którą miał zawrzeć związek małżeński, Augustyn był już zaręczony. W tym czasie utrzymywał przez pewien czas kontakty z inną jeszcze kobietą. W takiej perspektywie rozważał Augustyn słowa Apostoła Pawła, który nie zabraniając małżeństwa, zachęcał jednak do stanu bardziej wzniosłego, tj. aby całkowicie poświęcić się poszukiwaniu Mądrości, jaką jest Chrystus[41].

Wkrótce potem Augustyna i jego przyjaciela Alipiusza odwiedzał Pontycjan, który opowiadał wiele o pustelniku egipskim, Antonim, o rozwoju życia monastycznego, także w Italii. Jaka była reakcja słuchaczy na słowa Pontycjana poświadcza sam Augustyn w następujących słowach: „Pontycjan opowiadał i opowiadał, a my siedzieliśmy bez słowa, zasłuchani"[42]. Jeszcze wymowniejsza była reakcja Augustyna po odejściu Pontycjana: „Wnętrze mojej istoty przestało być spokojnym domem. W zamęcie walki, jaką toczyłem z moją duszą w naszej najbardziej odosobnionej komnacie, w sercu moim zwracam się nagle do Alipiusza – z wyrazu twarzy na pewno mógł odczytać niepokój moich myśli – i wołam – na co my czekamy? Czy pojąłeś sens tej opowieści? Powstają prostaczkowie i zdobywają niebo, a my z całą naszą bezdusznością, tarzamy się w ciele i krwi. Czy dlatego wstydzimy się iść za nimi, że oni nas wyprzedzili? Czy nie jest większym wstydem w ogóle nie pójść tą drogą? [...]. O stanie mego ducha więcej

[40] Por. A. T r a p è, dz. cyt., s. 104.
[41] Por. Ś w i ę t y A u g u s t y n, *Wyznania*, VIII 1, s. 131.
[42] Tamże, VIII 6, s. 140.

mówiły czoło, oczy, płonące policzki, łamiący się głos, niżeli te słowa, jakie z gardła wydobyć mogłem" [43]. Taki był duchowy stan św. Augustyna, gdy zdawało mu się, że usłyszał głos „tolle et lege – bierz i czytaj". Wówczas Augustyn, wziął Pismo Święte do ręki i przeczytał: „Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień: nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbytnio o ciało, dogadzając żądzom" [44]. „Ani nie chciałem więcej czytać, ani nie było to potrzebne. Ledwie doczytałem tych słów, stało się tak, jakby do mego serca spłynęło strumieniem światło ufności, przed którym cała ciemność wątpienia natychmiast się rozproszyła" [45]. Długie lata trudnych i bolesnych oczekiwań zostały uwieńczone sukcesem. Bóg udzielił mu łaski.

W Wielką Sobotę 24–25 kwietnia 387 r. w Mediolanie Augustyn przyjął chrzest z rąk biskupa Ambrożego. Latem tego samego roku opuścił Mediolan i powrócił do Afryki. W rzymskim porcie Ostii umarła jego matka. Po krótkim pobycie w Rzymie, w sierpniu 388 r. powrócił do rodzinnej Tagasty i wkrótce został prezbiterem. W 395 r. został konsekrowany na biskupa Hippony.

Zusammenfassung

Die Bekehrung des hl. Augustinus war ein zusamengesetzter und langjähriger Prozeß in einigen Etappen. Man sagt sogar über einige Bekehrungen im Leben des hl. Augustinus. Ein Bild von diesem Prozeß schildert er in seinen „Confessiones". Für ihn waren Hindernüsse auf dem Wegzum Gott und zum Glaube nicht nur die Sünden, sondern auch die intellektuellen Probleme mit der Annahme des christlichen Glaubens. In diesem Artikel sein Verfasser versucht all diese Probleme darzustellen.

[43] Por. tamże, VIII 8, s. 143.
[44] Rz 13, 13–14.
[45] Święty Augustyn, *Wyznania*, VIII 12, s. 150.

SEMINARE
1994, 10

ks. STANISŁAW SZMIDT SDB

RODZINA SALEZJAŃSKA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

W 1992 r. obchodzono pięćsetlecie odkrycia i ewangelizacji Ameryki. Rocznica ta stała się okazją do wielu publikacji, sympozjów i uroczystości. Główne uroczystości kościelne z udziałem Ojca Świętego odbywały się w Dominikanie. Ukazało się również sporo artykułów o pracy salezjańskiej na tym kontynencie w różnojęzycznych biuletynach salezjańskich, a prokury misyjne w Bonn i w Madrycie opublikowały specjalne zeszyty poświęcone historii i działalności salezjanów w Ameryce [1].

Hasło: *Da mihi animas* poszerzał ks. Bosko z biegiem lat o nowe treści. Najpierw, w latach 1840–1860, ks. Bosko rozumiał je jako posłannictwo dla opuszczonych chłopców. Powstało wtedy oratorium, szkoły, warsztaty, internaty. W latach sześćdziesiątych ks. Bosko spostrzegł, że *Da mihi animas* odnosi się też do ludzi prostych, zagrożonych, wówczas przez działalność wrogą Kościołowi, sekciarzy, masonów, antyklerykałów. Ksiądz Bosko zaczyna więc działalność kaznodziejską i wydawniczą. Pod koniec życia ks. Bosko zrozumiał, że hasłem tym trzeba objąć także ludy w krajach misyjnych.

Misje marzyły się zresztą ks. Bosko jeszcze jako klerykowi w seminarium w Chieri. Ulegając radom spowiednika i kierownika duchowego, ks. J. Cafasso, nie wyjechał do Chin, jak marzył, ale myśl o misjach nigdy go nie opuściła. Przypominają mu je także wieszcze sny. Było ich pięć. W trzech z nich: z lat 1872, 1883, 1885 jawi mu się Ameryka Południowa. W snach z lat 1885 i 1886 widzi Azję, Afrykę i Oceanię. Szczególnie dramatyczna jest wizja poświęcona Patagonii z 1872 r. Opowie ją po czterech latach, najpierw w marcu 1876 r. Ojcu Świętemu, Piusowi IX, a następnie 30 lipca tegoż roku grupie salezjanów. Ksiądz Bosko zdecyduje się na wysłanie salezjanów na misje dopiero w 1875 r. Uczyni to po zatwierdzeniu Zgromadzenia (1864) i *Reguł* (1874) przez Stolicę Apostolską. Salezjanie wyjeżdżają na misje i działają tam w imieniu Kościoła. Z myślą o misjach ks. Bosko stworzył jeszcze Związek Byłych Wychowanków (1870), Związek Pomocników Salezjańskich (1876), i „Biuletyn Salezjański" (1877), a także Zgromadzenie Córek Maryi Wspomożycielki (1872).

---

[1] *Don Bosco und die Welt der Arbeit; Schwerpunkt: 500 Jahre Lateinamerika*, 2/1992; „Boletin Salesiano", *Quinto centenario 1492–1992. Presencia salesiana en America*, 1992, 6–8.

Salezjanie przybyli na kontynent amerykański w kilka stuleci po dominikanach, franciszkanach i jezuitach. Podobnie jak w Europie zajęli się przede wszystkim kształceniem i wychowaniem młodzieży. Przez prawie 120 lat swej działalności w Ameryce wysunęli się w tych dziedzinach na czoło duszpasterskiej działalności Kościoła.

1. RZUT OKA NA HISTORIĘ DZIAŁALNOŚCI SALEZJANÓW W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

1.1. Okres do śmierci ks. Bosko (1875–1888)[2]

W styczniu 1874 r. zjawił się w Oratorium w Turynie ambasador argentyński w Sawonie comm. Giovanni Gazzolo, który znając salezjanów z ich działalności w Sawonie, chciał poznać ks. Bosko i zaprosić salezjanów do Argentyny. Z rozmowy ks. Bosko dowiedział się, że „dzicy" ze snu, to mieszkańcy Patagonii, krainy leżącej po południu Argentyny. W wyniku tej rozmowy 22 grudnia 1874 r. otrzymał oficjalne zaproszenie Arcybiskupa Buenos Aires. Rada Generalna Zgromadzenia zatwierdza projekt wysłania pierwszej wyprawy misyjnej do Argentyny. Na przełożonego tej wyprawy ks. Bosko wybiera ks. Giovanniego Cagliero, który ma być w Argentynie tylko trzy miesiące, aby pomóc pierwszym misjonarzom „wejść" w społeczeństwo i nawiązać kontakty z władzami. Trzy miesiące rozrosły się w trzydzieści lat. W październiku 1875 r. przyszli misjonarze udają się do Rzymu na spotkanie z Ojcem Świętym, Piusem IX, a 11 listopada 1875 r. pożegnano w bazylice turyńskiej pierwszych dziesięciu misjonarzy salezjańskich: sześciu księży i czterech koadiutorów. 14 listopada wsiadają w Genui na statek, który zawiezie ich do Argentyny. Gdy po miesiącu podróży dotrą do Buenos Aires, wśród witających ich tam emigrantów włoskich będzie sporo byłych wychowanków oratorium turyńskiego. W pierwszym etapie pracy opieką swą objęli portową dzielnicę Buenos Aires. Tutaj spotkali rodaków, z którymi wcale nie było tak łatwo nawiązać kontakty. Ludzie ci odwrócili się od Kościoła z powodu walk o zjednoczenie Włoch. Kościół był dla nich instytucją przestarzałą i bez żadnego wpływu na tworzenie się nowego społeczeństwa. Wielu z tych emigrantów pochodziło z proletariatu, który zrodził się we Włoszech w latach 1850–1870, zwłaszcza przy powstaniu wielkich fabryk, jak FIAT w Turynie. W samym Buenos Aires było 30 tys. emigrantów włoskich, a w całej Argentynie ponad 300 tys.

Ludzie ci byli duszpastersko zupełnie zaniedbani. Zwłaszcza trzeba było zająć się młodzieżą, aby pozyskać ją dla wiary. Właśnie te potrzeby duszpasterskie sprawiły, że marzenia o misjach wśród Indian trzeba było odłożyć na później. Równocześnie upomina się o salezjanów Cordoba, Dolores, Montevideo w Urug-

[2] *Missioni Don Bosco – Anno Cento. Editrice SDB*, Roma 1975, s. 20.

waju, proponują nowe placówki w samym Buenos Aires, a zwłaszcza proszą o otwarcie szkoły rzemiosł, podobnie jak na Valdocco. Po kilku dniach grupa misjonarzy dzieli się: ks. Cagliero wraz z dwoma współbraćmi, osiada przy parafii Matki Bożej Miłosierdzia, zamieszkałej przez emigranów włoskich, gdzie wkrótce powstanie oratorium i rozpoczęto pracę duszpasterską, natomiast ks. Luigi Fagnano i pozostali obejmują kolegium w San Nicolo de los Arroyos w północnej części Buenos Aires. Praca była mordercza. Ofiarą jej padł ks. Giovanni Battista Baccino, który w wieku zaledwie 34 lat, zmarł 14 czerwca 1877 r. Pod koniec 1876 r. przybywa następna grupa 23 misjonarzy salezjańskich. Dzięki temu można otworzyć szkołę rzemiosł w Buenos Aires i przejąć następną parafię w dzielnicy antyklerykałów La Boca. Również część z nich udaje się do Urugwaju, gdzie pod Montevideo w Villa Colon przejmują parafię i kolegium. Tutaj ks. Luigi Lasagna zakłada pierwsze winnice, tworzy zbiory chrząszczy i kopalin, zakłada obserwatoria meteorologiczne, oddając tym nieocenione przysługi żeglarzom. W 1885 r. rząd urugwajski wypędza zakonników. Salezjanie pozostają nietknięci.

Trzecia ekspedycja misyjna dociera do Ameryki pod koniec 1877 r. Przybywa 17 salezjanów i 6 sióstr CMW, które osiadają w Villa Colon w Urugwaju. Siostry zadomowiły się dobrze, bo już po roku otrzymują pierwsze powołanie miejscowe. W 1878 r. przybywa następna ekspedycja 10 sióstr i w 1879 r. mogą wreszcie otworzyć dom w Argentynie, w Buenos Aires w dzielnicy La Boca. W 1880 r. otworzą następny dom w Urugwaju. Tego też roku salezjanie i siostry nawiązują wreszcie kontakt z Indianami.

Ksiądz Bosko stworzył przy biurku w Turynie taki oto trochę utopijny plan ewangelizacji Indian: salezjanie otworzą na początek kolegia w miastach sąsiadujących z terenami indiańskimi. Przyjmą tam na wychowanie i wykształcenie młodzież indiańską, a poprzez nią nawiążą kontakt ze starszymi. Z chłopców indiańskich wyrosną przyszli misjonarze Patagończyków, „Quindi i selvaggi diventano evangelizzatori dei selvaggi". Był to plan – utopia, bo ks. Fagnano, ks. Lasagna i ks. Costamagna, którzy od czasu do czasu opuszczali kolegia i na koniach zapuszczali się w pampasy, nie spotkali żadnego Indianina, albowiem „miasta sąsiadujące z terenami Indian" w ogóle nie istniały.

Wiosną 1878 r. dwaj salezjanie i wikariusz diecezji opuszczają Buenos Aires i udają się na zwiad misyjny. Statkiem dotarli do Bahia Blanca i stamtąd zamierzali dotrzeć rzeką Rio Negro aż do Patagonii, do ziem zamieszkałych przez Indian. Straszliwa wichura trwająca trzy dni i dwie noce o mało nie spowodowała ich śmierci. Wyczerpani do ostatka, ledwo wrócili do domu. Wiosną 1879 r. ponowiono próbę dotarcia do Indian. Generał Julio Roca z czterema kompaniami wojska udaje się na pacyfikację terenów indiańskich. Znów dwaj salezjanie i wikariusz diecezji przyłączają się do wyprawy jako kapelani. Trzej księża nie podzielają ideologii wyprawy, ale przyłączają się do wojska, ponieważ dzięki temu spodziewają się dotrzeć do Indian i nie dopuścić do rozlewu krwi. Po kilku tygodniach podróży docierają do Indian na półcywilizowanych i mówiących łamaną hiszpańszczyzą. W Carrhue, w sercu Pampy, ks. Costamagna udziela

pierwszej lekcji katechizmu. Stamtąd jeszcze 1300 km udaje się na koniu do Rio Negro. Za rzeką rozciąga się Patagonia ze snów ks. Bosko. Pod koniec lipca 1879 r. misjonarze wracają do Buenos Aires. Wojsko pozostanie tam jeszcze parę lat, walcząc z Indianami. Niektóre szczepy wyniszczono, inne poddały się i straciły swą ziemię, inni umknęli w niedostępne Andy. Jednym z takich plemion byli Araukanie na czele ze swym kacykiem Manuelem Namuncura, ojcem Sługi Bożego Zefiryna.

W 1881 r. ostatecznie złamano opór Indian. Przestali być zagrożeniem dla kolonizacji białych. Zostali praktycznie zepchnięci poza margines społeczeństwa i stopniowo, ale systematycznie wyniszczani. W ich obronie stają misjonarze. W 1880 r. ks. Milanesio tworzy misję w Patagones, a ks. Fagnano w Viedma na terenach zamieszkałej przez Patagones, Araukanos, Tehuelches. W 1883 r. misja ma już 5 tys. ochrzczonych, kościół i dwie kaplice, szkołę prowadzoną przez salezjanów i drugą prowadzoną przez siostry CMW. W tym też roku Pius IX wydziela z diecezji Buenos Aires Wikariat Apostolski Patagonii Środkowopółnocnej i powierza go ks. Giovanni Cagliero, który zostaje biskupem. Równocześnie powstaje Prefektura Apostolska obejmująca część południową Patagonii i Ziemię Ognistą. Tę jednostkę administracji kościelnej Ojciec Święty powierza ks. Fagnano. Ksiądz Bosko sam zabiegał w Stolicy Świętej o takie rozwiązanie. Dzięki temu misjonarze salezjańscy mają większą swobodę działania.

Ogromna wyspa Ziemia Ognista podzielona sztucznie przez polityków należy częściowo do Argentyny i częściowo do Chile. Dzięki temu salezjanie nawiązują kontakt z nowym państwem. Ksiądz Milanesio w 1886 r. przedostaje się przez Andy i w Cocepcion (Chile) rozmawia z biskupem w sprawie otwarcia domu salezjańskiego w tym mieście. Tego samego roku mons. Fagnano wizytuje „swoją" wyspę. Przyłącza się do wyprawy wojskowej, mającej za cel pacyfikację Indian. Nie udaje mu się powstrzymać zagłady Indian, ale ją przynajmniej łagodzi. W rok potem osiada w Punta Arenas na terytorium chilijskim. Indianie nazwą go „el capitan bueno". W 1888 r. dotrą tam też siostry CMW, a salezjanie otworzą w Chile nowe placówki.

Do Brazylii dotarli salezjanie w 1883 r. Brak kleru miejscowego, ogromne rzesze młodzieży zaniedbanej, a także misje wśród Indian ponaglały salezjanów do otwarcia domów w tym kraju. Ksiądz Lasagna opuszcza Urugwaj i wraz z kilkoma salezjanami udaje się do Niteroi (Rio de Janeiro). W dwa lata potem otworzą drugi dom w Sao Paulo. Do Ekwadoru przybyli salezjanie 28 stycznia 1888 r., na trzy dni przed śmiercią ks. Bosko. Zaprosił ich sam prezydent państwa.

Za życia ks. Bosko (1815–1888) salezjanie wysłali do Ameryki 11 wypraw misyjnych ze 150 misjonarzami i 50 misjonarkami CMW. Powstały też cztery misje wśród Indian: Patagonia w Argentynie, Ziemia Ognista w Chile, Rio Negro w Brazylii i czwarta wśród Indian Shuar w Ekwadorze.

1.2. Okres pierwszej ekspansji po śmierci ks. Bosko (1888–1918)

Od śmierci ks. Bosko do pierwszej wojny światowej salezjanie rozszerzają zasięg pracy misyjnej w Ameryce Łacińskiej, a także rozpoczynają misje w Azji i w Afryce. Dzieje się to zwłaszcza w czasie rządów pierwszego następcy ks. Bosko – ks. Michała Rua (1888–1910). Pod koniec XIX wieku salezjanie mieli w Argentynie 13 kościołów, 23 kaplice, 14 szkół dla chłopców, a siostry CMW prowadziły 10 szkół dla dziewcząt. Prezydent Roca nazwał mons. Cagliero *civilizador del Sur y civilizador de la Patagonia*. Monsinior Fagnano łodzią dotarł do Wyspy Dawson, którą rząd chilijski oddał Indianom w dzierżawę na 20 lat. Wkrótce potem przybywają tam także siostry CMW. Wspaniała praca salezjanów w Argentynie sprawiła, że Stolica Apostolska powierza mi misje wśród Indian brazylijskich. Z Urugwaju dotarł tam ks. Lasagna, który najpierw stworzył centra wśród białych, potem w 1893 r. zostaje konsekrowany na biskupa „wszystkich Indian". Pierwszym terenem jego działania jest stan Mato Grosso. Niestety w dwa lata potem zginął tragicznie w wypadku kolejowym, razem z jednym salezjanem i czerema siostrami CMW. Praca misyjna sióstr, które przybyły tu zaledwie w 1892 r. została po tym wypadku zahamowana. Również salezjanie napotykają duże trudności ze strony białych, a Indianie są nieufni. Także Wikariat Apostolski wśród Indian Shuar w Ekwadorze, który powstał w 1893 r. boryka się z dużymi trudnościami. Rząd jest tak nieprzychylny misjonarzom, że bp Costamagna przebywa na terenie swego Wikariatu zaledwie parę miesięcy. Mimo tych trudności powstają placówki salezjańskie w innych państwach Ameryki. W 1890 r. na zaproszenie rządu salezjanie przybywają do Kolumbii. W 1897 r. przybędą tam także siostry CMW, które oddają się pracy społecznej, a zwłaszcza opiekują się trędowatymi w dwóch leprozoriach. W 1891 r. salezjanie rozpoczynają pracę w Peru. Siostry CMW przybędą tam w dwa lata później. Do Meksyku przybyli salezjanie w 1892 r. Stało się to możliwe dzięki dynamicznej działalności Związku Pomocników Salezjańskich, którzy sami zorganizowali się już wcześniej – w 1889 r. Otworzyli kolegium, przygotowując salezjanom pole działania.

W 1894 r. przyszła kolej na Wenezuelę, gdzie od ośmiu lat działali Pomocnicy Salezjańscy.

Do Boliwii przybywali salezjanie na zaproszenie prezydenta republiki w 1896 r. Oprócz pracy z młodzieżą zajmują się od początku także Indianami z Altiplano. W tym samym roku przybywają też do Paragwaju, a 1900 r. siostry CMW. Przed końcem stulecia dotrą salezjanie do Ameryki Centralnej – San Salwador (1897), i do Stanów Zjednoczonych, gdzie otworzą parafie w San Francisco i w Nowym Jorku. Są to dzielnice zamieszkałe w przeważającej części przez emigrantów włoskich (w samym Nowym Jorku jest ich 400 tys.!).

Rok 1900 jest rokiem srebrnego jubileuszu pracy misyjnej salezjanów. W Buenos Aires w kolegium im. Piusa IX odbył się międzynarodowy kongres z udziałem ks. Rua i jego następcy ks. P. Albera. Ksiądz Rua wizytuje wszystkie domy salezjanów i sióstr CMW, a jest ich razem 250. Również ks. Albera

postanowił zwizytować najodleglejsze placówki misyjne. Potrzebował na to aż trzy lata. Nowy wiek siostry CMW rozpoczynają podjęciem pracy w Ekwadorze wśród Indian Shur. Sytuacja jest jednak tak trudna, że w 1911 r. matka Daghero rezygnuje z pracy sióstr w Ekwadorze. Jeszcze tam powrócą. Od 1908 r. pracują też siostry w USA. Rozpoczyna się ekspansja w Ameryce Centralnej: Honduras – 1906 r. Panama i Kostaryka – 1907 r. Szybki rozwój dzieł salezjanie zawdzięczają przede wszystkim współpracy z ludźmi świeckimi, których ks. Bosko zorganizował w Związku Pomocników Salezjańskich. Ludzie ci wspierają finansowo i personalnie dzieła salezjańskie.

Nie można też pominąć milczeniem zapału misjonarskiego salezjanów. Czuli w sobie wołanie ks. Bosko: „Daj mi dusze!" Chcieli jak najwięcej ludzi zbawić. Gdy w 1910 r. umierał ks. Rua, na ogólną liczbę 4001 salezjanów, w Ameryce pracowało 1437, a spośród 2988 sióstr, 1060 pracowało na misjach w Ameryce. Ten wspaniały rozwój przyhamowała pierwsza wojna światowa, która wybuchła w czasie rządów ks. Albera, obejmującego ster Zgromadzenia po ks. Rua.

1.3. Druga ekspansja misyjna w okresie międzywojennym[3]

Za ks. Albera (1910–1921) na misje wyjeżdża 345 salezjanów. Zgromadzenie przeżywało trudne czasy wojny. Ponad 2 tys. salezjanów musiało iść do wojska i na front. Gdy minęły te ciężkie czasy, zgromadzenie znów porywa zapał misyjny. Następują rządy ks. Rinaldiego (1921–1931) i ks. Ricaldone (1931–1952). Salezjanie otwierają domy w tych nielicznych już krajach Ameryki, do których dotychczas jeszcze nie dotarli: Kubie, Gwatemali, Dominikanie. Siostry CMW również zaczynają działać na Kubie, Dominikanie, w Panamie, Wenezueli i w Boliwii. W 1935 r. oba zgromadzenia rozpoczynają działalność na Haiti. Otwierają domy w dzielnicy biedoty murzyńskiej na obrzeżach stolicy Port-au-Prince. Ludzie ci to dawni niewolnicy przywiezieni przed wiekami z Ghany i Gwinei.

1.4. Nowe ośrodki pracy misyjnej wśród Indian[4]

Praca salezjanów w Ameryce potęguje się, zwłaszcza wśród Indian. stolica Apostolska powierza salezjanom tereny misyjne *Guida delle missioni cattoliche* z 1935 r. podaje, że Indianie w Patagonii wszyscy są katolikami. Także sama

[3] Tamże, s. 23.

[4] Tamże, s. 24; por. S. S z m i d t, *Uzupełnienie*, [w:] B. R o z m u s, *Wśród szczepu Yanomami*, Warszawa 1985, s. 98–146 i por. J. B o t a s s o, *Die Indios in Lateinamerika einst und heute. Don Bosco und die Welt der Arbeit. Schwerpunkt 500 Jahre Lateinamerika*, 1992, 2, s. 48–50; por. *A cura di Antonio Melida. Bororos e Xavantes ietri, oggi e domani*, „Il Bolletino Salesiano", 1993, 5, s. 19–26.

Patagonia i Ziemia Ognista nie są już terenami misyjnymi, a normalnymi diecezjami.

Gdzie indziej jednak ewangelizacja Indian nie idzie tak szybko. W Ekwadorze – jak skarży się 1920 r. biskup Commin Piusowi X – Indianie są „suchym palem", który salezjanie próbują ożywić, ale na razie bezowocnie. W 1925 r. obok salezjanów rozpoczynają pracę misyjną siostry CMW, a wśród nich s. Maria Troncatti, niezapomniana *Madrecita* – Mateczka, jak ją nazywali Indianie Shuar. W parę lat potem próbują salezjanie nowej metody pracy ewangelizacyjnej. Tworzą wioski indiańskie, budują domki, przydzielają każdej rodzinie kawałki ziemi do uprawy. Dzięki temu praca misyjna zaczyna być skuteczna. W Paragwaju w 1920 r. salezjanie próbują nawiązać kontakt z różnymi szczepami indiańskimi zamieszkującymi Chacow, ale prawdziwe misje rozpoczną dopiero w 1925 r., gdy przybywa przygotowany personel, a w 1927 r. do pomocy siostry CMW. Stopniowo pozyskują Leguas, Sanapanas, Tobas, Angaites, Guanaes. W 1932 r. salezjanie otwierają nową misję w Wenezueli wśród Indian zamieszkujących Alto Orinoko. W 1940 r. przyłączą się do nich tam także siostry CMW. Również na rozległych przestrzeniach brazylijskich puszcz rozpoczyna się intensywna praca misyjna wśród Indian. Prałatura Registro do Araguaia, którą Stolica Apostolska powierzyła salezjanom w 1914 r., jest tak dużo jak Polska. Mieszkają tam biali fazendeiros – hodowcy bydła, garimpeiros – poszukiwacze diamentów, ale też Indianie Bororo, Karajas, Szawantes. Ci ostatni zamordowali w 1934 r. dwóch salezjanów: ks. Sacilotti, Brazylijczyka włoskiego pochodzenia i ks. Fuchsa, pochodzącego ze Szwajcarii.

Skromne rezultaty misyjne wydaje misja wśród Indian nad Rio Negro na pograniczu Wenezueli, Kolumbii i Brazylii. Oprócz białych zbieraczy kauczuku, żyją tu Indianie Tukanos, Makus i Tarianos. Ludzie ci nieustannie walczą między sobą o władanie nad puszczą. Salezjanie, a od 1923 r. także siostry CMW tworzą centra kultury chrześcijańskiej i zabiegają przede wszystkim o młodzież. Starają się też o wprowadzenie pokoju w „zielonym piekle".

W 1926 r. otwarto w Brazylii przy granicy z Boliwią misję w Porto Belho. Jest to okręg wielkości Polski. Panuje tu klimat bardzo niezdrowy, dlatego jednym z pierwszych przedsięwzięć misjonarzy jest budowa szpitala.

1.5. Pięćdziesięciolecie misji salezjańskich [5]

Pięćdziesięciolecie misji salezjańskich przypadło w czasie rządów ks. Rinaldiego i matki Luizy Vaschetti (1924–1943), która w wieku 16 lat wyjechała na misje do Argentyny i potem przez 34 lata stała na czele inspektorii i misji w Argentynie. Ksiądz Rinaldi wysłał w czasie swoich rządów do krajów Trzeciego

[5] *Missioni Don Bosco – Anno Cento*, Roma 1975, s. 24.

Świata 1600 misjonarzy. Złoty jubileusz misji salezjańskich uczczono w bazylice turyńskiej uroczystym wręczeniem krzyży misyjnych 185 salezjanom i 58 siostrom CMW. Zorganizowano też bogatą wystawę misyjną, z której potem powstało wspaniałe muzeum misyjne, najpierw w Turynie, a potem na Colle Don Bosco. Powstaje też czasopismo misyjne, stowarzyszenie sympatyków misji i domy formacyjne dla przyszłych misjonarzy. Jest to okres rozwoju misji salezjańskich w Azji i Afryce. W tym czasie ks. Bosko zostaje ogłoszony błogosławionym (1929) i świętym (1934). Od 1932 r. na czele Zgromadzenia stoi ks. Ricaldone, któremu misje zawdzięczają wiele, gdy był jeszcze prefektem generalnym za rządów ks. Rinaldiego. Wspaniały rozwój dzieła misyjnego przyhamuje znów wojna światowa (1939–1945).

1.6. Okres działalności misyjnej do Soboru Watykańskiego II[6]

Po skończeniu drugiej wojny światowej rozpoczyna się odbudowa działalności misyjnej. Na Kapitule Generalnej powstaje nowy urząd w Radzie Generalnej – Radca od Spraw Misji. U sióstr CMW na miejsce matki Veschietti przełożoną generalną zostaje w 1943 r. matka Linda Lucotti, która po zakończeniu wojny zaczyna nawiązywać kontakty z siostrami rozproszonymi przez działania wojenne. Najpierw wizytuje Europę, a w 1948 r. Amerykę.

Znów działalność misyjna zaczyna się odradzać. W 1947 r. salezjanie otwierają pierwszy dom w Kostaryce, a siostry CMW najpierw w 1954 r. w Gwatemali, a potem w 1961 r. także w Kostaryce. Pozostało już niewiele krajów, gdzie nie działaliby salezjanie czy siostry CMW. Jest też kontynuowana działalność wśród Indian. W Brazylii w 1951 r. Szawantes nawiązują kontakty z misjonarzami, w 1961 r. zostanie powierzona salezjanom Prałatura Humaita, znajdująca się w sercu puszczy amazońskiej. W 1940 r. siostry CMW włączają się do pracy misyjnej salezjanów w Alto Orinoko w Wenezueli, podejmując pracę wśród Indian Guaikas, Piaroas, Guahibos, Maquiritares. Są to szczepy ludzi bardzo pierwotnych. Trzeba dużego wysiłku misjonarzy, by ich przygotować na spotkanie z wdzierającą się bezwzględnie cywilizacją i białymi ludźmi. W 1959 r. siostry CMW rozpoczynają działalność misyjną także wśród Indian Kekczes, gdzie salezjanie pracują już od 1939 r. Misjonarze przygotowują 100 tys. Indian na spotkanie ze współczesnością. Bronią ich przed wykorzystaniem i zagładą ze strony białych.

W 1962 r. Stolica Apostolska powierza salezjanom Prałaturę Mikses w Meksyku. W rok potem dotrą tam także siostry CMW. Przed misjonarzami staje do wykonania ogromna praca promocji ludzkiej i religijnej tych Indian.

[6] Tamże, s. 25.

1.7. Podróż wokół świata ks. generała Renato Ziggiotti

W 1952 r. Przełożonym Generalnym salezjanów został ks. Renato Ziggiotti. Za rektoratu jego poprzednika wyjechało na misje 2500 salezjanów. Aby przekonać się o stanie Zgromadzenia na świecie i równocześnie zachęcić salezjanów do odbudowy dzieł po działaniach wojennych, rozpoczyna wizytacje rozproszonych po całym świecie współbraci i domów salezjańskich. Za jego rządów wyjechało na misje dalszych 1600 salezjanów, a Stolica Apostolska powierzyła zgromadzeniu dalszych siedem terytoriów misyjnych w Ameryce, siedem w Azji i jedno w Afryce.

1.8. Misje salezjańskie w dobie Soboru Watykańskiego II[7]

W tym czasie Kościół dojrzał do Soboru Watykańskiego II, który podkreślił w swoich dokumentach, że Kościół jest z natury swej misyjny. „Nowe", które przyniosły dokumenty soborowe, mobilizuje salezjanów do odnowy życia i działalności salezjańskiej. W 1965 r. odbyła się Kapituła Generalna, na której po raz pierwszy w dziejach Zgromadzenia ks. generał Ziggiotti ustępuje ze swego urzędu. Nowym Przełożonym Generalnym zostaje ks. Luigi Ricceri. Praca misyjna salezjanów uzyskuje nowy impuls i nowy wymiar. Niestety Zgromadzenie nie uchroni się przed trudnościami, które przyniósł okres posoborowej odnowy Kościoła. Jeżeli w 1965 r. było 21 185 salezjanów, to w 1974 r. liczba ich spadła do 18 294, a w 1992 r. było ich tylko 16 997[8]. W tych trudnych czasach także salezjanie stracą sporo sił misyjnych. Kryzys ten dotknie zwłaszcza salezjanów w Ameryce Łacińskiej. Wzorem swych poprzedników także i ks. Ricceri będzie wizytował domy i współbraci na całym świecie. W stulecie misji salezjańskiej pracowało w Trzecim Świecie 6959 salezjanów, a więc jedna trzecia członków Zgromadzenia, a wśród nich 4722 to autochtoni. Na terenach czysto misyjnych powierzonych salezjanom przez Stolicę Apostolską pracowało 2922 salezjanów. Podobnie sióstr CMW w tym czasie pracowało w Trzecim Świecie 6540, a na misjach 1526.

2. RODZINA SALEZJAŃSKA NA MISJACH W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ[9]

W roku jubileuszu 500-lecia ewangelizacji Ameryki Łacińskiej (1992), w Ameryce było 4668 salezjanów, a więc 27% z liczby 17 469 salezjanów na całym świecie. Pracują w 23 krajach kontynentu, w 27 inspektoriach, 619 domach,

[7] Tamże, s. 27.

[8] *La Societa di San Francesco di Sales nel sessennario: 1978–1983*, Roma 1983, s. 37; por.: *La Società di San Francesco di Sales nel sessennario: 1984–1990*, Roma 1990, s. 237.

[9] *Boletin Salesiano. Quinto centenario 1492–1992. Presencia salesiana en America*, 1992, 6–8, s. 60–61.

328 parafiach w ponad 300 szkołach, a także w misjach w Argentynie, Chile, Brazylii, Boliwii, Paragwaju, Peru, Ekwadorze, Wenezueli, Meksyku. Salezjańscy kardynałowie, biskupi i kapłani sprawują opiekę duszpasterską nad ponad 10 mln wiernych. Tu trzeba podkreślić, że Zgromadzenie dało Kościołowi 86 biskupów, a wśród nich 5 kardynałów. Z tej liczby 3 kardynałów i 66 biskupów to ludzie Ameryki Łacińskiej. Sióstr CMW jest na subkontynencie latynoamerykańskim 5594, tj. 32% z 17 tys. sióstr na całym świecie. Skupione są w 29 inspektoriach, prowadzą 579 placówek: szkoły, centra młodzieżowe, szpitale, misje. Razem z salezjanami poświęcają się przede wszystkim młodzieży, która stanowi 40% ludności Ameryki Łacińskiej.

Pomocnicy Salezjańscy to „prawa ręka" salezjanów i sióstr CMW. Jest ich w Ameryce 10 tys. Niosą społeczeństwu ducha ks. Bosko, służą jako katechiści, lekarze, nauczyciele, urzędnicy, robotnicy.

Salezjanie mają też tysiące byłych wychowanków, którzy uczęszczali do naszych kolegiów, szkół, oratoriów. Dzięki nim Ameryka Łacińska nie tylko poznała, ale też pokochała Wspomożycielkę i ks. Bosko. Ich imionami są nazwane place, ulice, różne instytucje w całej Ameryce od Puanta Arenas po Rio Grande na granicy ze Stanami Zjednoczonymi.

Ochotniczki ks. Bosko zrodziły się z ducha apostolskiego ks. Rinaldiego. Dziś pracują na całym kontynencie, choć jest ich zaledwie 300. Są obecne we wszystkich ważniejszych sektorach życia społecznego. Działają w ukryciu. Są instytutem świeckim. W Ameryce Łacińskiej powstało też kilka zgromadzeń, które wyrosły z ducha salezjańskiego.

Niektóre są już oficjalnie włączone do Rodziny Salezjańskiej.

- Córki Najświętszych Serc (*Hijas de los Sagrados Corazones*). Założył je w kolumbijskiej trędowni Aqua de Dios ks. Alojzy Variara. Początkowo rekrutowały się z dziewcząt trędowatych i trędowatym służyły. Obecnie poszerzyły swą działalność i przyjmują też dziewczęta zdrowe. Jest ich 500.
- Córki Boskiego Zbawiciela (*Hijas del Divino Salvador*), których zadaniem jest formacja i kształcenie nauczycieli i katechistów.
- Siostry Zmartwychwstania (*Hermanas de la Resureccion*) założone wśród dziewcząt indiańskich z plemienia Kekczes w Gwatemali przez hinduskiego salezjanina, ks. Jorge Puthenpura. Siostry pomagają w pracy katechetycznej i duszpasterskiej tubylczej ludności indiańskiej.
- Misjonarze ks. Bosko (*Los Misioneros de Bosco*) założeni w Gwatemali przez ks. Antonio De Groot. Należą do nich chłopcy indiańscy, którzy po okresie formacji prowadzą misje wśród ziomków. Centrum zgromadzenia jest „Miasto Chłopców" w Raxruha w Gwatemali.
- Siostry Jezusa Młodzieńca (*Les Hermanas de Jesus Adolescente*) powstałe w brazylijskim Campo Grande, *Associacion de Damas Salesianas* – powstały w Caracas w Wenezueli. Są to osoby żyjące w świecie, które zajmują się pracą charytatywną.

- Misjonarki Dobrego Jezusa (*Misioneras del Buen Jesus*) powstałe w brazylijskim mieście Cuiaba.
- Misjonarki Parafialne (*Misioneras Parroquiales*) powstałe w Santo Domingo w Dominikanie.
- Siostry Pośredniczki Pokoju (*Hermanas Medianeras de la Paz*) powstałe w brazylijskim Pocoes.
- Instytut św. Józefa (*Instituto Josefino*), zgromadzenie żeńskie, powstałe w brazylijskiej Fortaleza, założył je błogosławiony Antonio de Almeida Lutosa.
- Pobożny Związek Matki Mazarello (*Pia Union Madre Mazarello*) zrodził się w Buenos Aires w Argentynie.

Są to ogromne siły zaangażowane w nową ewangelizację i promocję Latynoamerykanów.

3. LUDZIE, KTÓRZY TWORZYLI HISTORIĘ

Wspominając historię ekspansji salezjańskiej w Ameryce Łacińskiej, trudno nie wspomnieć o ludziach, którzy tworzyli tę historię. Jest to przede wszystkim **ks. kardynał Giovanni Cagliero**[10] **(1838–1926)**, z którym ks. Bosko zetknął się w Castelnuovo d'Asti, gdzie Cagliero jako 13-letni chłopiec został przyjęty do oratorium. Bardzo żywy, hałaśliwy i samodzielny, omal nie został usunięty przez asystenta ks. Rua. Ksiądz Bosko umiał chłopca ocenić i zatrzymać, jakby przewidując jego misyjną przyszłość.

W 1859 r. razem z 16 innymi był współzałożycielem Pobożnego Towarzystwa Salezjańskiego i został wybrany na radcę, mimo że był jeszcze klerykiem.

Śluby złożył 14 maja 1862 r. i w miesiąc potem przyjął święcenia kapłańskie. Jako zdolny muzyk i kompozytor rozśpiewał oratorium turyńskie. Ksiądz Bosko posługiwał się nim w różnych sprawach Zgromadzenia. Mianował go generalnym dyrektorem salezjanek, a gdy dojrzała wielka idea misyjna, wysłał go 11 listopada 1875 r. na czele pierwszej wyprawy do Ameryki Południowej.

Dyplomatyczne zabiegi, bohaterskie plany i talent organizacyjny uczyniły go założycielem dzieła misyjnego. Papież Leon XIII powierzył mu Wikariat Apostolski w Patagonii. W 1884 r. otrzymał sakrę biskupią. Pius X mianował go nuncjuszem w państwach Ameryki Środkowej, a Benedykt XV kardynałem w 1915 r. Zmarł 28 lutego 1926 r. w Rzymie jako ordynariusz Frascati.

Ksiądz Giuseppe Fagnano[11] **(1844–1916)** urodził się w Tanaro (Asti), z ks. Bosko złączył się ślubami 19 września 1864 r. po wielu ciężkich próbach życiowych. Wysłany jako nauczyciel do Lanzo studiował prywatnie teologię i przyjął święcenia kapłańskie 19 września 1868 r. Wysłany z pierwszą wyprawą misyjną do Argentyny w 1875 r. był jakiś czas dyrektorem i budowniczym zakładu

[10] Por. K. O e r d e r SDB, *Die salesianische Familie in Lateinamerika. Don Bosco und die Welt der Arbeit. Schwerpunkt: 500 Jahre Lateinamerika*, 1992, 2, s. 15.

[11] *Dizionario biografico dei Salesiani a cura dell'Ufficio Stampa Salesiano*, Torino 1969, s. 66.

w St. Nicolas, potem proboszczem w Patagones, skąd udawał się na wyprawy misyjne, towarzysząc wojsku. Mianowany prefektem apostolskim Patagonii Południowej i Ziemi Ognistej, z wielkim trudem założył kilka placówek misyjnych, dwa obserwatoria meteorologiczne i na wyprawach tych stracił zdrowie. Przewieziony do Santiago de Chile, zmarł 18 września 1916 r.

Ksiądz Giacomo Costamagna[12] **(1846–1921)** urodził się 23 marca 1846 r. w Caramagna (Włochy). W dwunastym roku życia przychodzi do oratorium i dzięki ks. Cagliero zainteresował się muzyką. Wówczas sam zaczyna komponować utwory dla kolegów. W rodzinnej parafii otrzymuje sutannę, następnie składa śluby zakonne i studiuje teologię. W Lanzo jest nauczycielem muzyki. Święcenia otrzymuje 18 września 1868 r. Imponuje rozmachem pracy kapłańskiej. Został dyrektorem duchowym sióstr CMW. W 1877 r. stanął na czele trzeciej ekspedycji misyjnej do Argentyny. W 1880 r. został mianowany dyrektorem kolegium w Buenos Aires i inspektorem. Wydaje „Bollettino" i „Czytanki Katolickie". Zapoczątkował dzieło salezjańskie w Chile i nawiązał kontakty z Peru, Boliwią, Ekwadorem. Wezwany przez ks. generała M. Rua do Rzymu otrzymał tam sakrę biskupią 23 maja 1895 r. i nominację na wikariusza apostolskiego w Ekwadorze, jednak masoński rząd nie wpuścił go do kraju. Tymczasem pełnił funkcję wizytatora domów salezjańskich. Tylko dwa razy udało mu się „wpaść" do Ekwadoru, a gdy wreszcie po 20 latach swego „wędrownego biskupstwa" osiadł na stałe w swoim Wikariacie, był tak schorowany, że w 1919 r. wycofał się do nowicjatu argentyńskiego w Bernal, gdzie zmarł 9 września 1921 r.

Ksiądz Luigi Lasagna[13] **(1850–1895)** urodził się 3 marca 1850 r. w Montemagno (Włochy). Był półsierotą, do oratorium przyszedł w wieku 12 lat. Śluby złożył w 1868 r. i po pięciu latach otrzymał święcenia. Uczył w Lanzo i Alassio. Ponieważ chciał był misjonarzem, ks. Bosko wysłał go do Urugwaju. W Villa Colon zakłada pierwszy zakład salezjański. Doskonały mówca, gorliwy apostoł, potrafił takim entuzjazmem natchnąć chłopców przychodzących do oratorium, że poczęli sami organizować oratoria w różnych parafiach. Założył Związek Robotników Katolickich. Jako inspektor miał pod ręką współbraci nie tylko z Urugwaju, ale też i z Brazylii. W szkatułce od ks. Bosko, którą miał otworzyć po jego śmierci, znalazł łańcuch biskupi z kartką: „dla drugiego biskupa salezjańskiego". Leon XIII mianował go biskupem w Brazylii. Gorliwa praca biskupa nie spodobała się wrogom Kościoła, postanowili go zgładzić. Zginął w katastrofie kolejowej 6 listopada 1895 r., gdy z siostrami i współbraćmi jechał zakładać nową placówkę salezjańską.

Ksiądz Giuseppe Vespignani[14] **(1854–1932)** urodził się 2 marca 1854 r. w Lugo koło Rawenny we Włoszech. W czasie studiów zachorował na płuca. Mimo to w 1876 r. otrzymał święcenia kapłańskie i jako młody kapłan wstąpił do

[12] Tamże, s. 119.
[13] Tamże, s. 97.
[14] Tamże, s. 164.

Zgromadzenia. Po roku pobytu na Valdocco, ks. Bosko wysłał go z trzecią wyprawą misyjną do Argentyny jako magistra nowicjatu. Przez 17 lat współpracował z ks. Costamagna. W 1894 r. został po nim dyrektorem Kolegium im. Piusa IX w Buenos Aires, a następnie inspektorem domów salezjańskich w Ameryce. W czasie 27 lat założył tam 19 domów salezjańskich. W 1922 r. został radcą generalnym szkół zawodowych i rolniczych. Przybył do Turynu, gdzie w 1932 r. umarł w opinii świętości.

Ksiądz Dominik Milanesio [15] **(1843–1922)** urodził się w 1843 r. w Settino Torinese (Włochy). W wieku 23 lat zgłasza się do ks. Bosko, dzięki któremu rozpoczyna naukę razem z „Synami Maryi". W 1873 r. zostaje księdzem, a w 1877 r. z trzecią wyprawą misyjną jedzie do Argentyny. Rozpoczyna pracę w Oratorium im. św. Jana Ewangelisty w dzielnicy La Boca w Buenos Aires. W 1880 r. zostaje przeniesiony do Viedma w Patagonii i staje się prawdziwym misjonarzem. Parafia Viedma obejmowała wówczas 800 tys. km^2 i miała pod opieką Indian Araraukanów, Patagonów, Pampas, Tehuelches. To jego jako pośrednika w pertraktacjach z rządem wybiera kacyk Namuncura. On też ochrzci małego Zefiryna Namuncura. Ksiądz Dominik przemierzył na koniu 50 razy Andy, które dzielą Argentynę i Chile. Przebył 80 tys. km, podróżując między Chos Malal, Junin, Roca, Viedma, Bahia Blanca, Choele-choel itd. Ochrzcił 12 tys. dzieci i dorosłych. Zmarł w Bernal (Argentyna) jako „Ojciec Indian" 19 listopada 1922 r.

Ksiądz Luigi Variara [16] **(1875–1923)** urodził się 15 stycznia 1875 r. w Viarigi (Astri – Włochy). Wstąpił do oratorium w 1887 r. i złożył śluby w 1892 r. W dwa lata potem jedzie do Kolumbii na zaproszenie ks. Michele Unia, który otworzył tam misję salezjańską wśród trędowatych. Po otrzymaniu święceń kapłańskich w Bogocie wraca do Aqua de Dios do trędowatych. Tutaj zakłada Zgromadzenie Córek Najświętszych Serc, do którego początkowo weszły dziewczęta i kobiety trędowate. Stworzył tam też szkołę muzyczną, przygotowywał z trędowatymi przedstawienia. Zmarł w 1923 r., zaledwie w wieku 48 lat. Jest kandydatem na ołtarze.

Ksiądz Giovanni Balzola (1860–1927), w wieku 24 lat rozpoczyna naukę, a w 1887 r. otrzymuje sutannę z rąk ks. Bosko.

To tylko kilka przykładów ludzi, którzy tworzyli historię salezjanów w Ameryce Łacińskiej, a było ich i jest tysiące.

4. SEKTORY DZIAŁANIA RODZINY SALEZJAŃSKIEJ W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

Pierwszym sektorem pracy salezjańskiej w Ameryce Łacińskiej, jaki przedstawimy jest wychowanie do wiary [17].

[15] Tamże, s. 243.
[16] Tamże, s. 190.
[17] Tamże, s. 287.

Ludność Ameryki to w przeważającej większości ludzie młodzi. Oni zatem są pierwszym polem działania salezjanów i sióstr CMW. Wychowanie do wiary młodych Latynosów dokonuje się przez szkołę, parafię i oratoria czy centra młodzieżowe. W szkole dzieci uczą się religii, ale cały program wychowania religijnego jest pomyślany jako dialog między wiarą i kulturą. W całej Ameryce Łacińskiej salezjanie mają kontakt z przynajmniej 400 tys. dzieci i młodzieży w 450 szkołach różnego typu. W wielu szkołach średnich w Argentynie, Chile, Ekwadorze, Wenezueli, Salwadorze czy Gwatemali salezjanie kształcą także „liderów", ludzi, którzy będą potem przewodzić we wspólnotach katolickich jako świadomi i wykształceni katolicy.

Podobnie w 368 oratoriach i centrach młodzieżowych ponad 300 tys. dzieci i młodzieży spotyka się, jeżeli nie codziennie, to przynajmniej w soboty, niedziele i święta z salezjaninem i animatorami, którzy oprócz zabawy i dożywiania, starają się, by podopieczni mieli także kontakt z Bogiem.

Salezjanie prowadzą 430 parafii i oprócz tego pracują w duszpasterstwie przy 108 kościołach, mają zatem pod opieką prawie 9 mln ludzi. Wiele z tych świątyń jest poświęconych Maryi Wspomożycielce Wiernych i ks. Bosko. Znane jest w całym świecie sanktuarium ks. Bosko w stolicy Brazylii, a także w Panamie, w La Habana czy El Salvador.

Młodzież latynoska wychowuje się do wiary także przez różnego rodzaju zrzeszenia, woluntariat. Ponad 10 tys. młodych ludzi należy do ponad 4300 grup i ruchów młodzieżowych. Pracuje z nimi 1600 salezjanów i 4100 animatorów świeckich. Najpopularniejszy jest *El Movimento Juvenil Saleziano* – Salezjański Ruch Młodzieżowy. Obejmuje młodzież w Chile, Argentynie, Boliwii, Kolumbii i Meksyku. Działają też harcerze – *los Esploradores de Don Bosco* – w Argentynie, Urugwaju, Paragwaju. Są też ruchy ENE, EJE, ESCOGE – obejmujące dzieci, młodzież i powołania do kapłaństwa. Założył je ks. Leonardi, pracujący w Magdalena del Mar w Peru. Działają też el Mallin i el Camrevoc w Argentynie, los Grupos de Accion Social w Wenezueli, Savio Clubs, założone przez koad. M. Frazette w USA, Los Amigos de Domingo Savio (ADS) – Przyjaciele Dominika Savio, Los Cooperadores Jovenes – Młodzi Pomocnicy Salezjańscy i Młodzi Woluntariusze, źródło wielu powołań kapłańskich i zakonnych.

Na terenie Ameryki Łacińskiej działają też grupy woluntariuszy z Europy, jak Operation Mato Grosso, czy Mani Tese, Madreselva Madre, VIS i VIDES, zrzeszające młodych ludzi, którzy poświęcają swój wolny czas, niosąc różnorodną pomoc Latynoamerykanom.

Wiosną 1992 r. odbył się w Cochabamba w Boliwii pierwszy Kongres Młodzieży Latynoamerykańskiej w kolegium salezjańskim. Trzeba też wspomnieć, że odpowiedzialnym za duszpasterstwo młodzieży przy Konferencji Biskupów Latynoamerykańskich jest salezjanin, biskup Kebrau Luis. Salezjanie, pracując z młodzieżą, budują na Ewangelii nową cywilizację miłości.

Drugim zagadnieniem, którym zajmiemy się w tym rozdziale, będzie praca salezjańska wśród Indian [18].

Z 1158 placówek prowadzonych w Ameryce przez Rodzinę Salezjańską 63 ma charakter czysto misyjny. Jako Zgromadzenie mamy 4 diecezje, 4 wikariaty, 1 Prefekturę Apostolską i opiekujemy się personelem w jednym okręgu misyjnym. Zgromadzenie oddało archidiecezję Porto Velho, ale pracuje tam jeszcze 14 współbraci. Natomiast powierzono nam nową diecezję Barra do Garcas, gdzie nasi misjonarze opiekują się Indianami Bororo i Szawantes.

Na misjach w Ameryce Łacińskiej pracuje 216 współbraci, a pomaga im 2600 katechistów. Pracujemy także w okręgu, które nie są zamieszkałe przez Indian, ale są *de facto* misjami, są to Ariari, Guiratinga, Humaita. Salezjanie pracują obecnie wśród 25 szczepów indiańskich, rozrzuconych na przestrzeni 1 mln km^2 w różnych krainach geograficznych. Do szczepów tych należą: Mixes, Chinantecos i Zapotecos w Meksyku, Kakchies w Gwatemali, Guaicas, Yanomami i Paroas w Wenezueli, Tucanos, Macus, Baniwas, Yanomami Piratapuyas, Tarianos, Peonas, Bororos i Xavantes w Brazylii, Shuar (Hiwarosi) i Ashuar w Ekwadorze, Quechua i Aymara w Boliwii, Peru i Ekwadorze, Ayoveos (Moros), Chamacocos i Maskoy w Paragwaju i Mapuches w Argentynie.

Przypomnijmy wkład salezjanów w naukę [19].

Gdy w 1975 r. salezjanie obchodzili stulecie misji salezjańskich, sławny etnolog Claude Levi-Strauss wyraził się z uznaniem o naukowych osiągnięciach salezjańskich misjonarzy i ich zasługach dla wiedzy o krajach i ludziach Trzeciego Świata. Salezjanie od początku byli pod urokiem Indian i ich kultury. Wykorzystywali ich wartości kulturalne, zarówno w nauczaniu i wychowaniu, jak i potem w liturgii.

Kontakt z Indianami budził u misjonarzy zaciekawienie ich językiem, zwyczajami, sposobem życia, wierzeniami. Spostrzeżenia i wiadomości na ten temat zawierali w książkach i pracach etnograficznych.

Ksiądz Dominik Milanesio, który 25 razy przebył Andy, jest autorem pracy: *La Patagonia: lengua, industria, costumbres y religion de los Patagones* (1889). Ksiądz Jose Beauvoir napisał *Los Shelknam indigenas de la Tierra del Fuego: sus tradiciones, costumbres y lengua* (1915), a także *Leyendas shelknam* (1921), a poprzedził je *Pequeno album de retratos indigenas y patagones* (1907).

Ksiądz Lino Carbajal, profesor nauk przyrodniczych i dyrektor obserwatorium astronomicznego w Villa Colon (Urugwaj), jest autorem cennego dzieła w pięciu tomach: *La Patagonia: estudios generales* (1909). Podaje tam wiadomości z historii, topografii, etnografii, meteorologii, przyrody, ekonomii, polityki, wykształcenia i prawa.

W Brazylii ks. Colbacchini, który żył 50 lat wśród Bororo i Xavantes w Mato Grosso, napisał dziełko: *Los bororos orientales 'Orarimugudoge' del Mato Grosso*,

[18] *Boletin Salesiano. Quinto centenario 1492–1992. Presencia salesiana en America*, 1992, 6–8, s. 23–26.

[19] Tamże, s. 27–30.

a ks. P. Albisetti jest autorem sławnej *Enciclopedia Bororo*. W Ekwadorze ks. P. Pelizzano napisał *Enciclopedia Shuar*. W Wenezueli o szczepie Yanomami, żyjących nad Górnym Orinoko napisał ks. Cocco: *Parima, donde la tierra no acoge a los muertos*. Mons. Riccardo Pittini napisał dobre studium o Indianach w Chaco Paraquaio: *El Chaco paraquayo y sus tribus; apuntes etnograficos y leyendas*. W Meksyku o Indianach Mixes napisał ks. Mauro Rodriguez: *La cultura mixe: simbologia de un humanismo* (1974).

Salezjańscy misjonarze mają duże zasługi na polu językoznawstwa[20] ludów Ameryki, choć mało się o tym wie. Chodzi tu o opracowanie gramatyki i słowników języka mówionego przez Indian, zapis w nim spuścizny kulturalnej, tradycji, historii, śpiewów i muzyki, mitów, a także tłumaczenia tych zapisów na języki europejskie.

Trzeba tu wymienić dzieło ks. Tonelli *Gramatica y glosario de la lengua de los Ona-Shelknam de la Tierra del Fuego* (1926), czy ks. Beauvoir: *Pequeno diccionario del idioma fueguinoona* (1915) lub ks. Pessina: *Elementos de gramatica y diccionario de la lengua de los Bororos-Coroados* (1908), ks. Martineza: *Diccionario jibaro espanol*, czy czterotomową encyklopedię ks. Rouby z gramatyką Hiwarosów; słownikiem i katechizmem, a także fragmentami poezji, dialogów, itd.

Dużą wartość mają opracowane przez misjonarzy salezjańskich gramatyki i słowniki języków Indian mieszkających nad Rio Negro (Brazylia), a więc tukana, maku, eanana, tariana. Księdzu Cocco, który wiele lat żył wśród Indian Yanomami i Guaikas and Alto Orinoko w Wenezueli, zawdzięczamy słownik hiszpańsko-yanomami, yanomami-hiszpański oraz gramatykę Guaikas, natomiast ks. Bottignoli, który żył wśród Indian Guarani w Chaco Paraquaio, opracował *Diccionario guarani-castellano*.

Spróbujemy teraz pokrótce scharakteryzować zasługi misjonarzy salezjańskich w dziedzinie geografii i meteorologii[21].

Ksiądz Bosko chciał, by niektórzy przyszli misjonarze przygotowywali się do pracy misyjnej, zaznajamiając się w najlepszych obserwatoriach Włoch także z meteorologią. W ten sposób mieli się przyczyniać do postępu ludzi, wśród których mieli pracować.

Ksiądz Jose Fagnano założył w Carmen de Patagones (Patagonia Północna) obserwatorium, które powierzył młodemu salezjaninowi – ekspertowi w tym względzie, ks. A. Stefenelli. Kolejne powstało w Punta Arenas. W Ameryce Łacińskiej salezjanie wybudowali 30 obserwatoriów astronomicznych w Argentynie, Chile, Ekwadorze, Brazylii, Salwadorze, które oddały nieocenione usługi w nawigacji, rolnictwie. O ich wyniki badań ubiegały się ministerstwa, odnotowywano je w międzynarodowych biuletynach meteorologicznych.

W archiwach salezjańskich znajduje się bogaty materiał geograficzny, zwłaszcza mapy zrobione przez misjonarzy salezjańskich. Trudno cytować

[20] Tamże, s. 34.
[21] Tamże, s. 34.

wszystkich salezjańskich geografów, ale wystarczy wspomnieć ks. Alberto De Agostini, który przebadał Andy między 47 a 52 równoleżnikiem; zgromadził niezwykle bogaty materiał fotograficzny i dane geograficzne.

Nie mniejsze osiągnięcia uzyskali salezjanie w dziedzinie szeroko pojętej wiedzy o przyrodzie [22].

Salezjanie, prowadząc szkoły różnego typu, interesowali się także ludźmi i miejscem, gdzie pracowali. Stąd przy szkołach powstawały zbiory skał i kamieni, zwierząt, owadów i roślin, które opisywali i katalogowali. Koadiutor salezjański Angel Benove w Ziemi Ognistej zebrał 130 różnych porostów, ks. Crespi w Ekwadorze zebrał ponad 200 różnych paproci. W ten sposób powstały muzea w Punta Arenas, Fortin Mercedes, Campo Grande itd.

Salezjanie prowadzili szkoły rolnicze, dlatego pisali też podręczniki rolnictwa i książki specjalistyczne w tej dziedzinie. Dzięki salezjanom zadomowiło się w Ameryce wiele roślin uprawnych i zwierząt hodowlanych przedtem nieznanych. Przyczyniły się do tego szkoły rolnicze w Uribelarrea, Stefanelli, Linares, Rodeo del Medio (Fakultet Etnologii) i wiele innych w Kolumbii, Brazylii, Ekwadorze, Wenezueli, Paragwaju, itd.

Pozostałe osiągnięcia salezjanów przedstawimy poniżej [23].

Misjonarze salezjańscy są też autorami historii Kościołów i misji w różnych państwach. Jedną z cenniejszych jest *Historia de la Iglesia en Argentina* w dziesięciu tomach pióra ks. Cajetano Bruno. Salezjanie napisali też wiele podręczników szkolnych.

W Argentynie, Brazylii, Ekwadorze, Salwadorze, Gwatemali, Meksyku, Peru, Urugwaju i Wenezueli salezjanie prowadzą uniwersytety i inne szkoły wyższe.

Salezjanie prowadzą też wydawnictwa, księgarnie, rozgłośnie radiowe, centra produkcji programów radiowych i telewizyjnych o treści szkolnej i religijnej. Wydają też kilka czasopism i dzienników katolickich.

6. SALEZJANIE WŚRÓD CHŁOPCÓW Z MARGINESU SPOŁECZNEGO [24]

Życie zmusiło salezjanów do wyjścia z kolegiów i centrów młodzieżowych na ulicę, która stała się ostatnio „domem" dla tysięcy chłopców, którzy uciekli lub też zostali wyrzuceni z własnych rodzin. Jedną z form pomocy dla samowychowania chłopców są salezjańskie miasta chłopców, noszące zwykle imię ks. Bosko. Salezjanie zaadaptowali tutaj wzorce amerykańskiego wychowawcy Ojca Flanagana. Własna administracja, własny personel wychowawczy, wybrany spośród wychowanków, nawet własny system bankowy, mają wprowadzić chłopców na

[22] Tamże, s. 35.

[23] Tamże, s. 35.

[24] Tamże, s. 35; por. R. F a r i n a, *Wkład naukowy misji salezjańskich*, przeł. A. Strus, „Seminare", Kraków–Ląd 1978, s. 29–35.

drogę samoodpowiedzialności, podejmowania decyzji, samowystarczalności, resocjalizacji. Tak powstała dzięki inicjatywie ks. Nicolo w kolumbijskiej stolicy – Bogocie – sławna Bosconia, miasto chłopców, gdzie chłopcy poprzez różne stopnie resocjalizacji mogą wrócić do społeczeństwa jako pełnowartościowi obywatele. Obecnie Bosconia ma pod opieką 1500 dzieci i młodzieży z całej Kolumbii. Niedawno ks. Nicole założył podobne domy resocjalizacji dla dziewcząt. Oprócz Bosconii w Bogocie powstały podobne miasta chłopców w Medellin, w Cali, w Choco, w Vichada, gdzie jest nawet szkoła rolnicza dla byłych *gamines*. Podobny dom dla dzieci ulicy powstał dzięki inicjatywie ks. Martina Rodriguez w Asuncion (Paragwaj) i nosi nazwę *Centro Don Bosco Roga*. W Brazylii salezjanie mają tego rodzaju domy w Belo Horizonte – *Centro Salesiano del Menor – CESAM* i *Casa Don Bosco*, w Humaita – *Cooperativas del Menor – COMEN*, w Belem De Para – *Republica del Pequeno Vendedor*, w Manaus – *Pro-Menor Don Bosco*. Salezjanie wzorem ks. Bosko chcą pomóc zagubionej młodzieży z ulic wielkomiejskich. Organizują też tzw. „domy otwartych drzwi", gdzie chłopcy o każdej porze dnia i nocy mogą znaleźć schronienie. Otwierane są też domy noclegowe, prowadzi się także kursy przysposobienia zawodowego, otwiera się warsztaty, aby tym z ulicy dać szansę wejścia do społeczeństwa. Niewątpliwie La Florida kolumbijska jest wzorem, ale możliwości pracy dla dzieci i młodzieży z ulicy jest wiele i nie wszystkie zostały już wykorzystane.

7. SALEZJANIE A POLITYKA[25]

Oprócz działalności pedagogicznej i dydaktycznej – choć mało kto mógłby ich o to posądzić – salezjanie włączyli się bardzo czynnie w życie polityczne. Tacy ludzie, jak kardynał Raul Silva, który bronił praw człowieka w czasie dyktatury Pinocheta w Chile, czy arcybiskup Arturo Rivera Damas, który w Salwadorze stał się jednym z najważniejszych pośredników między rządem a partyzantami, albo kardynał Miguel Obando Bravo, arcybiskup Managua w Nicaragui, który walczył najpierw z dyktaturą Somozy, a obecnie staje w obronie praw ludu przeciw dyktaturze sandinistów, świadczą, że salezjanie potrafią działać także na polu polityki, gdy zmusi ich do tego sytuacja. Zresztą w rodzinie salezjańskiej poglądy i zaangażowanie polityczne są różne: od skrajnie lewicowego Jean–Bertrand Aristide na Haiti, który z powodu swego zaangażowania w politykę opuścił Zgromadzenie i został prezydentem swego kraju, aż po ostro krytykującego sandinistów w Nikaragui kardynała Miguel Obando Braco. W 1990 r. nagrodę UNICEF-u *Crianca e Paz* otrzymał koadiutor salezjański Raimundo Mesquita za

[25] *Boletin Salesiano. Quinto centenario 1492–1992. Presencia salesiana en America*, 1992, 6–8, s. 48–51; por. S. S z m i d t, *Kolumbijskie miasto chłopców*, „Biuletyn Salezjański", 1993, 7–8, s. 76; por. S. S z m i d t, *Dzieci ulicy*, „Gość Niedzielny", 1993, 25, 15.

zorganizowanie ruchu *Menino da Rua* – zajmującego się dziećmi ulicy. Koadiutor Raimundo nie tylko opiekuje się tego rodzaju dziećmi, ale też walczy o ich prawa. Gdy w 1988 r. ważyły się losy ustawy 227, biorącej pod opiekę prawną dzieci brazylijskie Raimundo zorganizował manifestacje uliczne tych dzieci najpierw w Belo Horizonte, gdzie działa, a potem w Rio de Janeiro, Sao Paulo, Recife, Porto Alegre i wreszcie w stolicy, gdzie w dniu obrad otoczyło parlament 10 tys. dzieci z ulicy. Za ustawą było 384, a przeciw zaledwie 5 głosów.

8. SALEZJANIE I LUDZKIE CIERPIENIE[26]

Szukając dusz na misjach, salezjanie nie mogli obojętnie patrzeć na cierpienia fizyczne ludzi, z którymi tam się spotkali. Tak powstały przy centrach misyjnych przychodnie lekarskie i apteki misyjne, a nawet szpitale. Najwięcej zasług w tym względzie mają oczywiście siostry CMW, które wędrując od wioski do wioski indiańskiej niosły tym ludziom nie tylko Ewangelię, ale też służyły poradą lekarską i rozdawały leki, leczyły ukąszenia jadowitych węży, malarię, rany otrzymane w nieustannych walkach szczepowych, zakażenia, niedożywienie, zwłaszcza u dzieci. Dziś jest w Ameryce Łacińskiej około stu tego rodzaju przychodni i aptek. Szczególne względy zaskarbiła sobie wśród Indian Szuar w Ekwadorze siostra Maria Troncatii, zwana przez nich pieszczotliwie „mateczka" i „czarodziejka". Salezjanie prowadzą też w Kolumbii dwa leprozoria: w Aqua de Dios i w Contratacion. Niezmierne zasługi w ich rozwoju mają ks. Michele Unia i ks. Luigi Variara, prawdziwi apostołowie trędowatych.

9. SALEZJANIE I ŚRODKI SPOŁECZNEGO PRZEKAZU W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ[27]

Ksiądz Bosko szybko odkrył znaczenie teatru, prasy i książki zarówno w wychowaniu młodzieży, jak i ewangelizacji ludzi dorosłych. Odnosząc sukcesy na tym polu, narażał się jednak wrogom Kościoła. Salezjanie na misjach szybko też odkryli znaczenie radia, prasy, a ostatnio i telewizji. Niemal każda inspektoria ma swoje wydawnictwo, księgarnie, drukarnie, centra produkcji pomocy audiowizualnych. Salezjańskie rozgłośnie radiowe są w Argentynie (1), w Boliwii (2), Brazylii (1), Chile (5), Kolumbii (1, TV–1), Paragwaju (radio i TV–2). Radio i TV są wykorzystywane zarówno do katechizacji, jak i edukacji, zwłaszcza ludzi oddalonych od miast. Wśród Indian Szuar w Ekwadorze pracuje ks. Alfredo

[26] K. O e r d e r, *Die salesianische Familie in Lateinamerika. Don Bosco und die Welt der Arbeit. Schwerpunkt: 500 Jahre Lateinamerika*, 1992, 2, s. 16; t e n ż e, *Nur scheinbar unpolitisch*, tamże, s. 45–47.

[27] *Boletin Saleziano. Quinto centenario 1492–1992. Presencia salesiana en America*, 1992, 6–8, s. 52–54.

Germani, który za pomocą radia prowadzi dla rozproszonych w puszczy czerwonoskórych lekcje z zakresu szkoły podstawowej, średniej, a nawet wyższej. Ma ponad 5000 uczniów. Misjonarze w Boliwii przez radio prowadzą edukację Indian Aimara z Kami, pracujących w górnictwie, a także Keczua na Altiplano. Starają się też objąć audycjami osadników na odległych i niedostępnych terenach. Innym przykładem może być *Radio Don Bosco* w kolumbijskim Choco, zamieszkałym przez czerwonoskórą ludność. Salezjanie pracują tam od kilku lat. Nie sposób dotrzeć do zagubionych w niedostępnej puszczy parafian zbyt często. Tworzeniu jedności parafialnej służy właśnie radio i TV miejscowa, która użyczyła parafii misyjnej jeden kanał. Wśród wielu wydawnictw najpotężniejsze są: *Ediciones Don Bosco Argentina* w Buenos Aires oraz w Brazyli *Editora Salesiana Dom Bosco* w Sao Paulo i w Porto Alegre *Centro Gaucho de Audiovisuais* i w Belo Horizonte *Sistema Salesiano de Videocomunicacao*. Rośnie produkcja audiowizualnych programów szkolnych i katechetycznych także na wideokasetach.

10. ŚWIADKOWIE ŚWIĘTOŚCI SALEZJAŃSKIEJ [28]

Kościół wyraził uznanie dla pracy Zgromadzenia w Ameryce Łacińskiej, powołując salezjanów na rządców diecezji i do grona kardynałów. Jeszcze większym uznaniem jest wyniesienie na ołtarze członków Rodziny Salezjańskiej i wychowanków. 3 września 1988 r. Jan Paweł II ogłosił błogosławioną wychowankę sióstr CMW w Argentynie, Laurę Vicuna (1891–1904). Na wyniesienie na ołtarze czekają jeszcze: wychowanek salezjanów, syn kacyka indiańskiego Araukanów, Zefiryn Namuncura (1886–1905), koadiutor salezjański Artemide Zatti (1880–1951), który całe swe życie poświęcił chorym w Argentynie, ks. Alojzy Variara (1875–1923), duszpasterz trędowatych i założyciel zgromadzenia Córek Najświętszych Serc w Kolumbii, ks. Rudolf Komorek (1890–1949), ofiarny misjonarz i duszpasterz Polonii brazylijskiej, siostra Maria Troncatti (1893–1969), opiekunka Indian Szuar w Ekwadorze, siostra Maria Romero Menes (1902–1977), która poświęciła swe życie najbiedniejszym w San Jose w Kostaryce, bp Antonio de Almeida Lustosa (1886–1974), założyciel sióstr Józefitek w Brazylii, bp Octavio Ortiz Arrieta (1878–1958), który poświęcił się pracy wśród campesinos w Peru, a także Attilio Giordani (1914–1972), zmarły w opinii świętości w Brazylii.

ZAKOŃCZENIE

Wszystko to, co powiedzieliśmy, jest konieczne, aby zrozumieć dynamizm pracy salezjańskiej w Ameryce Łacińskiej, który do dziś nie utracił nic ze swej

[28] *La Società di San Francesco di Sales in sessennio: 1978–1983*, Roma 1983, s. 24; por. *La Società di San Francesco di Sales in sessennio: 1984–1990*, Roma 1990, s. 181.

młodzieńczej świeżości. Podobnie szybki napływ powołań i szybki rozwój, dzieł salezjańskich jak w Ameryce Łacińskiej trudno gdzie indziej zaobserwować. Przyczyn należy szukać nie w jakiejś zewnętrznej koniunkturze, co raczej w „duchu" ks. Bosko. Ksiądz Bosko był człowiekiem przedsiębiorczym, miał charakter choleryka. Wszystko, co uważał za konieczne, usiłował bezwzględnie przeprowadzić i innych do tego zapalić. Do śmierci ks. Bosko powstało w Ameryce Łacińskiej 14 palcówek. On sam praktycznie powołał je do życia i troszczył się o nie, choć nigdy tam nie był osobiście. Ten szybki rozwój nie ustał do dziś. Salezjanie mają tam 24 inspektorie i 630 placówek. Praktycznie nie ma kraju, gdzie by nie pracowali. Do ich szkół uczęszcza ok. 600 tys. młodzieży, a do oratoriów i centrów młodzieżowych dalszych 400 tys.

Nie jest łatwo obiektywnie ocenić działalność salezjanów i sióstr CMW, a także współpracujących z nimi Pomocników Salezjańskich i innych stowarzyszeń oraz związków na terenie Ameryki Łacińskiej. Można tylko powiedzieć, że trudne sytuacje mobilizują siły, a Opatrzność Boża daje też w takich nadzwyczajnych sytuacjach specjalne pomoce. O tym, że salezjanie zdobyli uznanie w oczach Kościoła, świadczy fakt, że 52 biskupów latynoamerykańskich to salezjanie. Kościół, wybierając aż tylu salezjanów na biskupów, potwierdził, że salezjańska droga walki z ubóstwem poprzez kształcenie i wychowanie jest słuszna i najpewniej prowadzi społeczeństwo do rozwoju. Nie jest to jednak import europejskich idei i poglądów. Wykorzystując własny rozsądek i wiarę, salezjanie przygotowali tych ludzi do podejmowania własnych decyzji, do brania losu we własne ręce. Tak przynajmniej chciał ks. Bosko w swoim programie wychowawczym.

Sommario

Questo articolo, intitolato „La Famiglia Salesiana in America Latina", presenta nella prima parte la storia della presenza salesiana in questo continente, nell'altera parte i varii settori dell'attivita della Famiglia Salesiana in America Latina: educazione alla fede nelle chiese e scuole salesiane, i movimenti giovanili, il lavoro missionario tra la genti primitive, il contributo scientifico dei missionarii salesiani, i salesiani e la gioventu emarginata, i salesiani e la politica, la Famiglia Salesiana nel mondo del dolore, i salesiani e massmedia, i salesiani fondatori delle varie congregazioni, la santita salesiana. Ogni giorno i salesiani e le suore FMA prendono il contatto con cirica 600 mila giovani e ragazzi nelle varie scuole e con 400 mila giovani e ragazzi nei vari centri giovanili ed oratorii. La Chiesa ha riconosciuto il lavoro pastorale ed educativo dei salesiani in America Latina nominando attualmente quasi 60 vescovi e 2 cardinali.

SEMINARE
1994, 10

ks. STANISŁAW WILK SDB

SPRAWA NOMINACJI I PRZYBYCIA DO WARSZAWY WIZYTATORA APOSTOLSKIEGO W 1918 r.

Podczas trwającej jeszcze wojny, 29 maja 1918 r., w godzinach wieczornych, mieszkańcy Warszawy zgotowali owacyjne powitanie wizytatorowi apostolskiemu prałatowi Achillesowi Rattiemu. Wśród witających znajdowali się przedstawiciele polskich władz kościelnych i państwowych, z członkiem Rady Regencyjnej, metropolitą warszawskim, arcybiskupem Aleksandrem Kakowskim na czele, oraz niemieckich władz okupacyjnych [1]. Owacje i obecność dostojników kościelnych i państwowych były usprawiedliwione, ponieważ chwila była rzeczywiście niezwykła. Oto po 121 latach, odkąd ostatni nuncjusz apostolski Lorenzo Litta opuścił Warszawę, na ziemie polskie ponownie przybył przedstawiciel Ojca Świętego. Nazajutrz, w święto Bożego Ciała, przewodnicząc uroczystej procesji Eucharystycznej po ulicach Warszawy, prałat Ratti mógł naocznie przekonać się o głębokiej wierze ludu polskiego i o jego przywiązaniu do Stolicy Apostolskiej. Z pewnością wielu uczestników tych uroczystości zadawało sobie wówczas pytanie o przyczyny i okoliczności przybycia do Warszawy wizytatora apostolskiego. Przecież wojna jeszcze się nie skończyła. Polska nie była krajem suwerennym, a w Warszawie oprócz Rady Regencyjnej i rządu Królestwa Polskiego rezydowały niemieckie władze okupacyjne z generałem gubernatorem Hansem Hartwigiem von Beselerem na czele. Jakie więc motywy skłoniły Stolicę Apostolską do podjęcia takiej decyzji?

Na to pytanie w zasadzie udzielono już odpowiedzi w okolicznościowych artykułach i opracowaniach poświęconych osobie Achillesa Rattiego, późniejszego papieża Piusa XI [2]. Pozostały jednak pewne wątpliwości spowodowane rzekomą wypowiedzią kanclerza Georga Hertlinga, zawartą w pamiętniku Bogdana

---

[1] Archivio Segreto Vaticano (AV) Archivio della Nunziatura di Varsavia (ANV) 192 f. 342–346 Mons. Ratti do kard. P. Gasparriego 5 VI 1918.

[2] Zob. np. A. Novelli, *Pio XI (Achille Ratti) 1857–1922*, Milano 1923, p. 121–123; F. Ritter von Lama, *Papst Pius XI. Sein Leben und Wirken*, Augsburg 1929, s. 18–19; W. Meysztowicz, *La nunziatura di Achille Ratti in Polonia*, [w:] *Pio XI nel trentesimo della morte (1939–1969). Raccolta di studi e memorie*, Milano 1969, p. 179–180; Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, wyd. 2, cz. 2, Poznań 1986, s. 88–89.

Hutten-Czapskiego, jakoby rząd niemiecki prowadził długie pertraktacje ze Stolicą Apostolską w kwestii przysłania do Warszawy wizytatora apostolskiego[3]. Z tego względu, że interpretacja tej wypowiedzi, spreparowana w okresie stalinowskim[4], nadal funkcjonuje w historiografii[5], warto tę kwestię dokładniej przedstawić na podstawie m.in. źródeł watykańskich.

Znany akt dwóch cesarzy, z 5 listopada 1916 r., o utworzeniu Królestwa Polskiego, społeczeństwo polskie przyjęło z mieszanymi uczuciami, a po ogłoszeniu zaciągu do wojska, dla wielu było już sprawą oczywistą, że władzom okupacyjnym zależy przede wszystkim na zdobyciu rekruta do prowadzenia dalszej wojny z Rosją. Polacy spodziewali się najpierw utworzenia rządu, a następnie polskiej armii. Nic więc dziwnego, że wobec „wezwania do broni" zajęli zdecydowanie negatywne stanowisko. W tej sytuacji władze okupacyjne powołały wkrótce Tymczasową Radę Stanu, która była namiastką rządu i miała wypracować i przygotować zręby ustrojowe przyszłej państwowości[6]. Do 1 września 1917 r. Polacy przejęli z rąk niemieckich szkolnictwo i sądownictwo. 27 października na Zamku Królewskim odbyło się uroczyste wprowadzenie w urzędowanie Rady Regencyjnej, powołanej na mocy patentu cesarskiego, z 12 września 1917 r., o najwyższej władzy państwowej w Królestwie Polskim[7].

Członkowie Rady Regencyjnej: arcybiskup Aleksander Kakowski, książę Zdzisław Lubomirski i hrabia Józef Ostrowski, pomimo zastrzeżonego w patencie nadrzędnego stanowiska mocarstw okupacyjnych, starali się jednak o uzyskanie chociażby minimum samodzielności i poparcia na arenie międzynarodowej. Wyrazem tych dążeń był m.in. telegram skierowany do papieża Benedykta XV, z 29 października, w którym informując Ojca Świętego o objęciu najwyższej władzy państwowej, jednocześnie zapewniali go o swym oddaniu i przywiązaniu do Stolicy Apostolskiej oraz prosili o błogosławieństwo apostolskie dla siebie i całego narodu. Papież, przesyłając swoje błogosławieństwo, 7 stycznia 1918 r., złożył życzenia, „aby najszlachetniejszy Naród Polski wraz z możnością samoistnego rządzenia się odzyskał też, z pomocą Bożą, dawną pomyślność i chwałę"[8]. Odpowiedź Stolicy Apostolskiej była bez wątpienia, poza względami czysto religijnymi, wyrazem moralnego poparcia Rady Regencyjnej w stosunkach z władzami okupacyjnymi i uznaniem polskich dążeń niepodległościowych na arenie międzynarodowej[9].

---

[3] B. Hutten-Czapski, *Sześćdziesiąt lat życia politycznego i towarzyskiego*, t. 2, Warszawa 1936, s. 551.

[4] J. Jurkiewicz, *Nuncjatura Achillesa Ratti w Polsce*, Warszawa 1953, s. 19–22.

[5] Zob. T. Schramm, *Watykan wobec odbudowy państwa polskiego*, [w:] *Szkice z dziejów papiestwa*, red. I. Koberdowa, J. Tazbir, t. 1, Warszawa 1989, s. 255–256.

[6] Szerzej na temat okoliczności utworzenia Królestwa Polskiego oraz powoływania i działalności jego kolejnych władz zob. J. Pajewski, *Odbudowa państwa polskiego 1914–1918*, Warszawa 1978, s. 116 nn.

[7] Por. kard. A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości*, t. 2, Warszawa 1933, s. 99 i nn. (mps).

[8] „Monitor Polski", 1918, nr 11.

[9] Por. Z. J. Winnicki, *Początki stosunków polsko-watykańskich u schyłku I wojny światowej*,

Arcybiskup Kakowski był chyba ponadto osobiście niezmiernie usatysfakcjonowany odpowiedzią papieską, ponieważ *implicite* wyrażała ona zgodę Papieża na jego udział w Radzie Regencyjnej. Kwestia ta wymaga jednak nieco szerszego omówienia, tym bardziej, że wiąże się ze sprawą przysłania do Warszawy wizytatora apostolskiego.

Arcybiskup Kakowski, zanim wyraził swą zgodę na wejście do Rady Regencyjnej, zasięgał zdania biskupów metropolii warszawskiej. 16 września, a więc na dwa dni przed oficjalnym przedstawieniem władzom okupacyjnym kandydatów do Rady Regencyjnej przez Komisję Przejściową Tymczasowej Rady Stanu, odbyło się posiedzenie biskupów, w którym uczestniczyli: arcybiskup Aleksander Kakowski, biskup Stanisław K. Zdzitowiecki – ordynariusz kujawsko-kaliski, biskup Antoni J. Nowowiejski – ordynariusz płocki, biskup Kazimierz Ruszkiewicz – biskup pomocniczy warszawski, ks. Zenon Kwiek – administrator diecezji lubelskiej i podlaskiej oraz w charakterze konsultorów ks. Zygmunt Chełmicki i ks. Wojciech S. Owczarek[10]. Przedmiotem obrad były jedynie dwie kwestie, wysunięte przez arcybiskupa Kakowskiego: czy arcybiskup warszawski ma wejść do Rady Regencyjnej i czy biskupi wejdą do przyszłej Rady Stanu. Po przedstawieniu argumentów za (referował prałat Chełmicki) i przeciw (referował prałat Owczarek) i po wyczerpującej dyskusji zebrani doszli do wniosku, że „udział arcybiskupa warszawskiego w Radzie Regencyjnej jest wskazany, a nawet konieczny"[11]. Oświadczyli też, że wejdą do Rady Stanu. Podjęte decyzje uzasadniali tym, że wymaga tego interes narodowy, aby podstawy państwa polskiego budowane były przez ręce wolne od stronniczych wpływów, nieskalane w swoich uczuciach narodowych, nie szukające taniej popularności i mające na względzie jedynie dobro narodu. Ponadto byli zdania, że najwyższy reprezentant Kościoła w Królestwie Polskim, pomimo obaw przed utratą dobrego imienia, nie może w tak doniosłej chwili stać na uboczu, ponieważ powaga i znaczenie Kościoła w społeczeństwie polskim wymagają aktywnego zaangażowania czynnika kościelnego w pracy państwowotwórczej. Po wysłuchaniu opinii biskupów i ich zapewnieniu o współpracy w przyszłej Radzie Stanu, arcybiskup Kakowski oświadczył, że „do Rady Regencyjnej wstępuje"[12].

6 października, za pośrednictwem nuncjusza wiedeńskiego arcybiskupa Teodoro Valfrè di Bonzo, przesłał protokół posiedzenia biskupów do Stolicy

„Chrześcijanin a Współczesność", 1987, nr 4, s. 76; S. W i l k, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1992, s. 13.

[10] Na posiedzenie nie przybyli: bp Antoni Karaś – ordynariusz diec. sejneńskiej i bp Augustyn Łosiński – ordynariusz diec. kieleckiej, natomiast bp Marian Ryx – ordynariusz diec. sandomierskiej przysłał oświadczenie, że w całej rozciągłości akceptuje postanowienia, które podejmą przybyli na posiedzenie biskupi.

[11] Archivio della Sacra Congregatio pro Affari Ecclesiastici Straordinari (Arch. SC pro AAEESS) Pos. 483 Protokół posiedzenia biskupów metropolii warszawskiej z 16 IX 1917; toż: kard. A. K a k o w s k i, dz. cyt., s. 72.

[12] kard. A. K a k o w s k i, dz. cyt., s. 73.

Apostolskiej. W osobnym piśmie, adresowanym do nuncjusza, szczegółowo wyjaśnił okoliczności i motywy, jakimi się kierował wyrażając swą zgodę na udział w Radzie Regencyjnej. Przede wszystkim podkreślił fakt, że Tymczasowa Rada Stanu, nie pytając go o zgodę, na podstawie tradycji o roli i uprawnieniach prymasa Polski, który po śmierci lub abdykacji króla pełnił funkcje *interrexa*, wysunęła jego kandydaturę, jako arcybiskupa warszawskiego i prymasa Polski, na przewodniczącego Rady Regencyjnej i w tym charakterze przedstawiła go władzom okupacyjnym. Przedstawiając następnie przebieg posiedzenia biskupów, zauważył, iż brali oni także pod uwagę ducha anarchii, szerzącego się w społeczeństwie pod wpływem wydarzeń w Rosji oraz wzrastającą agitację Żydów, stronnictw i ugrupowań politycznych, które przy wsparciu prasy i antykościelnych elementów liberalnych dążyły do zapewnienia przyszłemu państwu polskiemu ustroju republikańskiego. Jako przykład tej działalności podał odrzucenie przez urzędników sądownictwa polskiego formuły przysięgi o charakterze religijnym i zastąpienie jej zwykłym przyrzeczeniem, co powtórzyło się także w chwili przejęcia od władz okupacyjnych polskiego szkolnictwa. Arcybiskup Kakowski sądził, że dokonano tego pod wpływem organizującej się na ziemiach polskich masonerii. Dlatego uważał, że jego udział w Radzie Regencyjnej oraz zaangażowanie biskupów w Radzie Stanu pozwoli Episkopatowi na zneutralizowanie antykościelnej i antyreligijnej działalności czynników liberalnych.

W swym piśmie metropolita warszawski zrelacjonował także treść rozmowy z przedstawicielem władz niemieckich, które uzależniały wyrażenie swej zgody na jego udział w Radzie Regencyjnej od zaakceptowania następujących warunków: 1) państwo polskie będzie obejmować terytorium okupowane przez mocarstwa centralne; 2) Rada Regencyjna wraz z rządem potępi każdy rząd polski, który ukonstytuowałby się na terytorium państw neutralnych lub wrogich mocarstwom centralnym i nie nawiąże kontaktów z organizacjami polskimi, istniejącymi poza Polską; 3) Polska wejdzie w unię kulturalną, polityczną i ekonomiczną z obydwoma mocarstwami centralnymi, odrzucając jakąkolwiek unię z państwami im wrogimi, a zwłaszcza z Rosją; 4) Rada Regencyjna i rząd porzuca neutralność i przyłączą się do obrony mocarstw centralnych; 5) odrzucą także żądania przyłączenia do Polski terytoriów należących do Niemiec lub do Austrii. Na te warunki, jak relacjonował arcybiskup Kakowski, przyszli członkowie Rady Regencyjnej udzielili zgodnej odpowiedzi, że wejdą do Rady Regencyjnej tylko i wyłącznie na mocy postanowień aktów z 5 listopada 1916 r. i 12 września 1917 r. W swojej działalności natomiast będą się kierować tylko wytycznymi zawartymi w tych dokumentach, ponieważ nie mają prawa przesądzać o wynikach układów międzynarodowych, dotyczących sprawy polskiej, jak i o prawach narodu polskiego. Rząd niemiecki nie był zadowolony z tej odpowiedzi, ale jak pisał arcybiskup Kakowski, wydaje się, że nie widząc innego wyjścia z zaistniałej sytuacji, zgodzi się na przedstawione mu kandydatury do Rady Regencyjnej [13].

[13] Arch. SC pro AAEESS Pos. 483 Pismo do abpa Valfrè di Bonzo 6 X 1917.

W kilka dni później, podobne informacje otrzymał arcybiskup Eugenio Pacelli, nuncjusz apostolski w Monachium. W tym przypadku arcybiskup Kakowski, za pośrednictwem prof. Józefa Wierusza-Kowalskiego, udającego się do Szwajcarii, przekazał nuncjuszowi jedynie protokół posiedzenia biskupów, z 18 września 1917 r., polecając profesorowi ustnie wyjaśnić [14], że nie prosił o pozwolenie Stolicy Apostolskiej na wejście do Rady Regencyjnej, ponieważ uważał, że w tej sprawie nie należy angażować autorytetu Stolicy Apostolskiej i nie należy stawiać Stolicy w kłopotliwej sytuacji. Po raz pierwszy wystąpił też z sugestią, aby Stolica Apostolska rozważyła przysłanie do Warszawy swego przedstawiciela w charakterze półurzędowym. Nuncjusz Pacelli, relacjonując sekretarzowi stanu kardynałowi Pietro Gasparriemu wyjaśnienia i sugestie arcybiskupa Kakowskiego, dodał, iż zdaniem prof. Kowalskiego władze w Berlinie prawdopodobnie nie byłyby przeciwne przysłaniu do Warszawy przedstawiciela Stolicy Apostolskiej w takim właśnie charakterze [15].

Profesor Kowalski dotarł także do reprezentanta Stolicy Apostolskiej w Szwajcarii mons. Francesco Marchettiego Selvaggianiego, któremu powtórzył relację złożoną w nuncjaturze monachijskiej. Ponadto, na jego prośbę, przestawił ją we własnoręcznie napisanym *Pro memoria*, które ten przesłał następnie do Sekretariatu Stanu [16].

W ostatnich dniach października Stolica Apostolska była więc dobrze poinformowana o sytuacji w Królestwie Polskim i o okolicznościach, w jakich arcybiskup Kakowski zdecydował się wejść do Rady Regencyjnej, a biskupi do Rady Stanu. Nie odpowiada natomiast prawdzie opinia, funkcjonująca w dotychczasowej literaturze, że arcybiskup Kakowski przyjął godność regenta po uzyskaniu zezwolenia papieskiego [17]. Do powstania takiej opinii przyczynił się chyba sam Kakowski poprzez swoją niezbyt precyzyjną relację, zawartą we wspomnieniach: „Przed ostateczną decyzją prosiłem papieża o zgodę i błogosławieństwo apostolskie, które Ojciec Święty Benedykt XV przysłał mi przez arcybiskupa Valfrè di Bonzo, nuncjusza wiedeńskiego, tudzież przez umyślnego wysłańca arcybiskupa Pacellego, nuncjusza monachijskiego" [18]. Należy jednak zwrócić uwagę, że w innym miejscu, relacjonując kwestię listu (notyfikacji) Rady Regencyjnej do Ojca Świętego z 29 października, pisze: „Uprzedzając notyfikację, dnia 6 października 1917 r., wysłałem list do nuncjusza wiedeńskiego Valfrè di Bonzo, w którym podałem wiadomość o powstałej Radzie Regencyjnej i o przyczynach mojego wejścia do niej, z prośbą o poinformowanie Stolicy św. w tej

[14] Prawdopodobnie z obawy przed cenzurą. Nuncjusz Valfrè di Bonzo wobec sekretarza stanu wyraził zdziwienie, dlaczego do niego, a nie do nuncjatury monachijskiej abp Kakowski przesłał powyższe pisma. Tamże, Pismo do kard. Gasparriego 14 X 1917.

[15] Tamże, *Nuncjusz Pacelli do kard. Gasparriego 15 X 1917.*

[16] Tamże, *Pismo z 25 X 1917, z załączonym „Pro memoria".*

[17] Zob. np. W. M a l e j, *Kardynał Aleksander Kakowski w świetle własnych wspomnień*, Kraków 1958, s. 7; J. P a j e w s k i, dz. cyt., s. 206.

[18] kard. A. K a k o w s k i, dz. cyt., s. 78.

sprawie"[19], po czym informuje, że 7 stycznia 1918 r. Ojcic Święty w odręcznym piśmie dał odpowiedź Radzie Regencyjnej. Fakt, że arcybiskup Kakowski nie prosił Stolicy Apostolskiej o zgodę na wejście do Rady Regencyjnej potwierdza także pismo nuncjusza Pacellego do sekretarza stanu kardynała Gasparriego[20]. Odpowiedź Papieża z 7 stycznia 1918 r., z życzeniami i błogosławieństwem apostolskim, arcybiskup Kakowski mógł traktować jako pozwolenie Papieża na jego udział w Radzie Regencyjnej.

Utworzenie Królestwa Polskiego, patent z 12 września 1917 r. o jego najwyższych władzach państwowych, powstanie Rady Regencyjnej i powołanie pierwszego rządu polskiego z premierem Janem Kucharzewskim na czele, to wydarzenia, które bez wątpienia znacząco wpłynęły na uaktywnienie działalności Episkopatu Królestwa Polskiego. Na konferencjach metropolitarnych biskupi przygotowywali i omawiali projekty i wytyczne, dotyczące odnowy i ożywienia w diecezjach życia religijnego i kościelnego, w znacznej mierze zniszczonego przez carat i toczącą się wojną. Wyjątkowe pod tym względem znaczenie miała konferencja, która odbyła się w Warszawie 11–12 grudnia 1917 r. Biskupi przedyskutowali i przyjęli wówczas m.in. *Projekt o urządzeniu Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim*, który właściwie można uznać za wstępny projekt przyszłego konkordatu oraz wybrali kandydatów na wakujące urzędy biskupów pomocniczych i wakujące stolice biskupie w Lublinie i w Janowie Podlaskim. Postanowili także zwrócić się do władz Królestwa z prośbą o zniesienie ograniczeń, którym podlegał Kościół katolicki w myśl obowiązującego nadal prawodawstwa rosyjskiego[21]. W celu dokładnego poinformowania Stolicy Apostolskiej o podjętych decyzjach i o programie zamierzonych działań, mających przyspieszyć odbudowę życia kościelnego na ziemiach polskich, biskupi wysłali do Nuncjatury Apostolskiej w Monachium wikariusza generalnego archidiecezji warszawskiej i zarazem podsekretarza stanu w Departamencie Spraw Politycznych ks. Henryka Przeździeckiego. 22 grudnia przekazał on nuncjuszowi *Projekt o urządzeniu Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim* z prośbą, aby Stolica Apostolska zadecydowała, czy można go będzie przedstawić, jako wstępny projekt konkordatu, przyszłemu parlamentowi Królestwa. Ponadto, w imieniu Episkopatu i rządu Królestwa Polskiego, prosił Stolicę Apostolską o obronę praw polskich podczas rozpoczynających się właśnie rokowań w Brześciu Litewskim[22]. Nie wiadomo jednak, czy prosił też, jak stwierdzał po kilku latach, o przesłanie do Warszawy przedstawiciela Stolicy Apostolskiej[23]. Być może uczynił to w jakimś

[19] Tamże, s. 131. W tym fragmencie wspomnień występują też błędne daty: listu Rady Regencyjnej do Ojca Świętego – 28 zamiast 29 października, pisma abpa Kakowskiego do nuncjusza Valfrè di Bonzo – 16 zamiast 6 października.

[20] Arch. SC AAEESS Pos. 483, Pismo z 15 X 1917.

[21] Archiwum Archidiecezji Lubelskiej (AAL) Rep. 61 I 1 Protokół VIII Konferencji Biskupów prowincji warszawskiej z 11–12 XII 1917.

[22] Arch. SC AAEESS Pos. 483, Pismo z 22 XII 1917.

[23] Por. S. W i l k, dz. cyt., s. 16.

osobnym piśmie, którego dotychczas nie udało się odnaleźć. Zastanawiające jest jednak to, że sam nuncjusz Pacelli, przekazując sekretarzowi stanu informacje i treść dokumentów otrzymanych od ks. Przeździeckiego, ani jednym słowem nie wspomniał tak ważnej przecież kwestii [24].

Sprawę przysłania do Warszawy przedstawiciela Stolicy Apostolskiej podniósł, po raz wtóry, arcybiskup Kakowski w rozmowie z nuncjuszem apostolskim Valfrè di Bonzo, 12 stycznia 1918 r., podczas wizyty Rady Regencyjnej na dworze wiedeńskim. Metropolita warszawski, przedstawiając nuncjuszowi bardzo trudną sytuację Kościoła katolickiego na ziemiach byłego zaboru rosyjskiego, był zdania, że obecność reprezentanta Stolicy Apostolskiej w Warszawie wydatnie pomogłaby biskupom polskim w realizacji programu odnowy życia religijnego i pozwoliłaby im na utrzymywanie stałych i pewnych kontaktów ze Stolicą Apostolską. Uważał też, że reprezentant ten nie musi mieć charakteru urzędowego, ale jeśli Ojciec Święty zdecyduje się go wysłać, to powinien on być duchownym narodowości włoskiej. Arcybiskup Kakowski prosił ponadto nuncjusza, aby zwrócił uwagę sekretarza kardynała Gasparriego na fakt, że obecność reprezentanta Stolicy Apostolskiej w Warszawie przyczyni się również do bardziej zgodnego i jednomyślnego traktowania przez biskupów kwestii politycznych, co z pewnością nie pozostanie bez znaczenia dla spraw religijnych.

Nuncjusz Valfrè di Bonzo, przesyłając do Rzymu bardzo szczegółową relacją z tej rozmowy, nie omieszkał podkreślić pełnej splendoru zewnętrznej oprawy i życzliwej atmosfery, jaka w Wiedniu, w przeciwieństwie do Berlina, towarzyszyła przyjęciu Rady Regencyjnej [25]. W Watykanie bowiem poważnie liczono się z austriackim rozwiązaniem sprawy polskiej [26]. Bardzo uważnie i być może z pewną obawą studiowano także informacje na temat wpływów bolszewickich oraz rozszerzaniu i umacnianiu się tendencji liberalnych i laicystycznych w Królestwie Polskim. Świadczą o tym pisma skierowane do nuncjuszy w Wiedniu i w Monachium, aby przed wyborami do parlamentu polskiego udzielili poparcia tym kandydatom, którzy rokują nadzieję, że będą pracowali dla dobra Kościoła, w celu zachowania bezpieczeństwa publicznego i umocnienia współpracy między władzą kościelną i państwową [27]. W tym przypadku prawdopodobnie brano także pod uwagę uchwalenie przyszłej konstytucji Królestwa. Jej projekt był już przygotowany i w zasadniczych liniach znany Stolicy Apostolskiej. Ksiądz Przeździecki, wiceprzewodniczący Komisji Konstytucyjnej powołanej przez Tymczasową Radę Stanu, konsultował bowiem niektóre z jej postanowień z nuncjuszem apostolskim w Monachium, wyrażając przy tym obawę, czy uda się ją uchwalić, ponieważ w łonie samej komisji napotyka na zdecydowanie wrogie nastawienie i wzrost tendencji liberalnych [28].

[24] Arch. SC AAEESS Pos. 483, Pismo z 6 I 1918.

[25] Tamże, *Nuncjusz Vallfrè di Bonzo do kard. Gasparriego 13 I 1918.*

[26] Por. J. P a j e w s k i, dz. cyt., s. 222.

[27] Arch. SC AAEESS Pos. 483, Pismo z 9 I 1918.

[28] Tamże, *Nuncjusz Pacelli do kard. Gasparriego 29 XI 1917.*

Ponawiane prośby i argumentacja arcybiskupa Kakowskiego, projekty Episkopatu mające na celu reorganizację struktur kościelnych oraz odnowę życia religijnego, przewidywane trudności w uchwaleniu konstytucji i być może negatywne nastawienie społeczeństwa do władz okupacyjnych, czego wyrazem były manifestacje i strajki na przełomie lat 1917 i 1918 w Królestwie[29], doprowadziły do podjęcia przez Stolicę Apostolską decyzji o wysłaniu swego przedstawiciela do Warszawy.

26 stycznia 1918 r. kardynał Gasparri polecił nuncjuszom w Wiedniu i w Monachium, aby rozstropnie wysondowali opinię rządów austriackiego i niemieckiego, na temat ewentualnego wysłania do Warszawy przedstawiciela Stolicy Apostolskiej, którego pobyt nie miałby charakteru dyplomatycznego, lecz jedynie spełniałby misję czysto religijną[30]. W odpowiedzi nuncjusz Pacelli oświadczył, że władze niemieckie nie będą stawiały żadnych przeszkód Stolicy Apostolskiej w wysłaniu do Warszawy swego reprezentanta z misją religijną[31]. Rząd austriacki natomiast, stwierdzając, że Warszawa znajduje się na terytorium okupowanym przez Niemcy, okazał w tej sprawie całkowite *desinteressement*[32]. Pod koniec marca i na początku kwietnia w Watykanie zastanawiano się prawdopodobnie nad osobą kandydata, mającego reprezentować Stolicę Apostolską wobec biskupów metropolii warszawskiej. 25 kwietnia 1918 r. papież Benedykt XV wybrał na swego przedstawiciela w Warszawie prałata Achille Rattiego, prefekta Biblioteki Watykańskiej[33]. W pięć dni później, 30 kwietnia, również sekretarz stanu kardynał Gasparri podpisał jego dokument nominacyjny[34]. Po otrzymaniu odpowiednich *facultates* i instrukcji z Sekretariatu Stanu oraz z niektórych Kongregacji, prałat Ratti 19 maja 1918 r., opuścił Rzym i przez Mediolan, gdzie pożegnał się ze swoją matką, Monachium, Wiedeń i Berlin udał się do Warszawy. W pierwotnym programie podróży, ustalonym w Sekretariacie Stanu, Berlin nie był uwzględniony. Zmiany w programie, bez wiedzy Sekretariatu Stanu[35], dokonał sam Ratti na skutek zaproszenia otrzymanego w Monachium od kanclerza Hertlinga, z którym przed laty zawarł osobistą znajomość podczas jego poszukiwań naukowych w Bibiotece Ambrozjańskiej[36]. Nie jest więc prawdą powielane za Novellim twierdzenie, że udał się do kanclerza Rzeszy z tajną misją

[29] Szerzej o niepokojach i ruchu strajkowym zob. J. P a j e w s k i, dz. cyt., s. 224–226.

[30] Arch. SC AAEESS Pos. 527, Telegramy szyfrowe do abpa Valfrè di Bonzo i abpa Pacellego z 26 I 1918.

[31] Tamże, Depesza szyfrowa z 8 III 1918.

[32] Tamże, Depesza szyfrowa abpa Valfrè *di Bonzo do kard. Gasparriego 21 III 1918.*

[33] Zob. *List Apostolski papieża Benedykta XV In maximis do abpa Kakowskiego i biskupów metropolii warszawskiej z 25 IV 1918*, „Acta Apostolicae Sedis", 1918, 10, p. 226–228.

[34] AV Segreteria di Stato 1918 Rubr. 209 fasc. 2 Minuta dokumentu nominacyjnego, Jego facsimile opublikował N. S t o r t i, *Lettere della Polonia di Mons. Achille Ratti*, Lissone 1990, p. 24–25.

[35] W piśmie do Sekretariatu Stanu Ratti tłumaczył się, dlaczego wprowadził zmiany do programu podróży. Arch. SC AAEESS Pos. 527, Pismo z 24 V 1918.

[36] AV ANV 192 f. 342–346 Mons. Ratti do kard. Gasparriego 5 VI 1918.

z polecenia Stolicy Apostolskiej[37]. Twierdzenie to powstało najprawdopodobniej stąd, że przed wyjazdem do Berlina nuncjusz monachijski Pacelli poprosił go o przekazanie kanclerzowi bliżej nieokreślonych informacji, które być może dotyczyły jakichś szwajcarskich inicjatyw pokojowych[38].

Zakres kompetencji oraz charakter jego misji określał List Apostolski papieża Benedykta XV, z 25 kwietnia 1918 r., do arcybiskupa Kakowskiego i pozostałych biskupów metropolii warszawskiej oraz dokument nominacyjny Sekretariatu Stanu. Został mianowany wizytatorem apostolskim metropolii warszawskiej, której terytorium w zasadzie pokrywało się z terytorium Królestwa Polskiego i obejmowało ziemie polskie byłego zaboru rosyjskiego. W dokumentach Stolicy Apostolskiej określano je najczęściej mianem *Polonia*. Nie miał więc żadnych kompetencji na ziemiach zaboru pruskiego i austriackiego. Nie można jednak zgodzić się z sugestią, że „Rattiemu powierzono szerszy zakres działania, niż to wynikało z nazwy jego misji"[39]. W kilka bowiem tygodni po przybyciu do Warszawy otrzymał nominację na wizytatora apostolskiego całego terytorium byłego imperium carów rosyjskich, a więc m.in. dla Litwy, Łotwy, Finlandii i Estonii[40]. Z otrzymanych przezeń instrukcji wynika, że misja jego miała rzeczywiście charakter wyłącznie religijny. Potwierdza to zresztą jego działalność, podczas której nie wchodził w żadne kontakty o charakterze dyplomatycznym. Uczestniczenie w oficjalnych przyjęciach i spotkania z przedstawicielami władz państwowych, częste kontakty z metropolitą warszawskim, będącym jednocześnie członkiem Rady Regencyjnej, oraz z duchownymi, piastującymi w przeszłości lub aktualnie stanowiska państwowe, jak np. z ks. H. Przeździeckim czy z ks. Adolfem Szelążkiem, mogły wywoływać inne wrażenie, ale to w niczym nie zmienia oceny jej właściwego charakteru[41]. Jest natomiast sprawą oczywistą, że w kontekście ówczesnej sytuacji politycznej i stosunków międzynarodowych misja wizytatora apostolskiego, pomimo jej religijnego charakteru, była dla powstającej do niepodległości Polski faktem o doniosłym znaczeniu politycznym.

---

[37] Zob. np.: A. N o v e l l i, dz. cyt., p. 123; F. R i t t e r v o n L a m a, dz. cyt., s. 20; T. S c h r a m m, dz. cyt., s. 256.

[38] „In particular modo, poi, La ringrazio per essersi con tanto premurosa cura interessato presso il Signor Cancelliere dell'Impero delle comunicazioni da me affidatele, e l'assicuro che portero senza indugio a conscenza dell' Eminentissimo Superiore [kard. Gasparri – SW] le interessanti notizie da Vostra Singoria favoritemi a tale riguardo". AV ANV 191 f. 156 Nuncjusz Pacelli do mons. Rattiego 17 VI 1918.

[39] S. S i e r p o w s k i, *Benedykt XV i sprawa polska w latach „Wielkiej Wojny"*, „Kwartalnik Historyczny", 1990, 97, nr 3–4, s. 133.

[40] AV ANV 191 f. 202–203 *Kard. Gasparri do wizytatora apostolskiego Rattiego 30 VI 1918* (dokument nominacyjny).

[41] Zmiana w jego postępowaniu nastąpiła dopiero pod koniec 1918 r., a właściwie na początku 1919 r., to jednak łączyło się już z odzyskaniem przez Polskę niepodległości. Szerzej na ten temat zob. S. W i l k, *Odbudowa życia kościelnego na terytorium byłego cesarstwa rosyjskiego (1918–1920)*, [w:] *Kościół i społeczności. Rewolucje, demokracje, totalitaryzmy*, red. J. Walkusz, Lublin 1993, s. 125–140.

W podsumowaniu wypada raz jeszcze podkreślić, że wizytator apostolski Ratti przybył do Warszawy na prośbę arcybiskupa Kakowskiego w celu udzielenia wszechstronnej pomocy biskupom metropolii warszawskiej, którzy podjęli pracę nad reorganizacją struktur kościelnych i odnową życia religijnego w Królestwie Polskim. Oświadczenia władz niemieckich i austriackich, przekazane do Stolicy Apostolskiej przez nuncjuszów, wskazują wyraźnie, że w tej sprawie nie było praktycznie żadnych pertraktacji. Watykan mianował i przysłał do Warszawy wizytatora apostolskiego bez żadnych układów i zobowiązań wobec obydwu mocarstw centralnych. Potwierdzeniem tego może być list kardynała Gasparriego do kanclerza Rzeszy G. Hertlinga z 15 maja 1918 r., w którym sekretarz stanu tylko informuje kanclerza, że Ojciec Święty podjął decyzję wysłania do Warszawy wizytatora apostolskiego w osobie Achille Rattiego i jednocześnie wyraża nadzieję, że władze niemieckie w Polsce ułatwią mu jego misję, do czego kanclerz Rzeszy może się przyczynić swymi wpływami, zwłaszcza w zapewnieniu swobodnego kontaktu z biskupami oraz w udzieleniu pozwolenia na swobodne porozumiewanie się ze Stolicą Apostolską poprzez telegramy szyfrowe i zamkniętą korespondencję [42]. Prawie we wszystkich publikacjach, poświęconych działalności Rattiego w Polsce, z różnorakim zabarwieniem odnotowywany jest fakt, iż nie był on dyplomatą. To prawda, ale czy musiał nim być? Sytuacja polityczna na ziemiach polskich, troska o rozwój katolicyzmu i zachowanie bezstronności Stolicy Apostolskiej w toczącej się wojnie oraz sam charakter misji wizytatora nie wymagały osoby znanego dyplomaty, wręcz przeciwnie, wymagały człowieka nowego, odznaczającego się duchem gorliwości apostolskiej, człowieka o dużej wiedzy, kulturze i inteligencji, znającego także trudne i skomplikowane problemy szeroko pojętego życia kościelnego w byłym imperium carskim [43]. Te przymioty miał prałat Achille Ratti i bez wątpienia one właśnie zadecydowały o jego nominacji na wizytatora apostolskiego.

Sommario

In questo articolo l'autore dimostra il modo, in cui il nunzio apostolico in Polonia. Achille Ratti, il posteriore papa Pio XI, venne a Varsavia nel 1918 sulla richiesta del arcivescovo Kakowski, per aiutare di organizzare le strutture ecclesiastiche e per rinnovare la vita religiosa della Polonia.

[42] Arch. SC AAEESS Pos. 527, Pismo z 15 V 1918.

[43] O bardzo ogólnej znajomości problematyki wschodniej przez Rattiego pisze m.in. N. S t o r t i, dz. cyt., s. 21–25.

SEMINARE
1994, 10

HANNA MARKIEWICZ

UPOWSZECHNIENIE I POPULARYZACJA WIEDZY W DZIAŁALNOŚCI OŚWIATOWEJ POLSKIEJ MACIERZY SZKOLNEJ (1916–1939)

Polska Macierz Szkolna (PMS) była jednym z najstarszych i największych towarzystw oświatowych, działających początkowo pod zaborami, a następnie w niepodległej Polsce. Towarzystwo założone zostało przez grupę inteligencji warszawskiej na fali rewindykacji uzyskanych przez społeczeństwo, po strajku szkolnym w 1905 r. w Królestwie Polskim. Celem organizacji było „krzewienie oświaty w duchu narodowym i chrześcijańskim". Władze carskie, które początkowo wyraziły zgodę na utworzenie Macierzy – wcielającej w życie hasła „przez oświatę do wolności" – szybko zorientowały się, iż dłuższa działalność oświatowa towarzystwa może okazać się politycznie niekorzystna. W ramach represji porewolucyjnych spowodowano zawieszenie działalności organizacyjnej w 1907 r.[1] Działacze PMS kontynuowali ją jednak pod szyldem legalnie istniejących instytucji. W czasie pierwszej wojny światowej ludzie skupieni wokół Macierzy czynili starania ponownego zalegalizowania towarzystwa, które udało się urzeczywistnić już po wkroczeniu Niemców do Warszawy w 1916 r.

Odzyskanie niepodległości pomogło towarzystwu rozwinąć działalność i nadało nowy kierunek pracom oświatowym. Polska Macierz Szkolna realizowała wówczas hasło „przez oświatę do silnych podstaw państwa". Nadal obowiązywał narodowy ideał wychowawczy, zapewniający Macierzy przychylność Kościoła oraz tej części działaczy narodowych, którzy opowiadali się za parlamentarną drogą przeprowadzenia reform w państwie.

Poprzez zorganizowaną sieć placówek oświatowych na terenie województw centralnych i wschodnich towarzystwo prowadziło przedszkola, szkoły wszystkich stopni, organizowało kolonie letnie dla dzieci wiejskich, utrzymywało sporą sieć bibliotek i czytelni, zajmowało się problemem likwidacji analfabetyzmu, wreszcie upowszechniało wiedzę wśród dorosłego społeczeństwa przez organizację serii odczytów i wykładów.

[1] *Dzieło Samopomocy Narodowej Polska Macierz Szkolna*, Warszawa 1935.

Dużą popularnością cieszyły się wykłady ilustrowane przeźroczami. Zapoczątkowano je w kieleckim Wydziale Oświaty Pozaszkolnej PMS kierowanej przez ks. Stanisława Machowskiego. W tej placówce Macierzy uzbierano znaczny zbiór przeźroczy i wypracowano organizacyjną stronę wykładów. Atrakcja polegała na ilustrowaniu słów wykładowcy przeźroczami. Dyrektor Macierzy Józef Stemler uważał, że system opracowany przez ks. Machowskiego powinien być upowszechniony na terenie całej Polski. Przygotowaniem materiałów oświatowych zajął się Centralny Wydział Oświaty Pozaszkolnej, który czuwał nad rozwojem całej akcji. Podstawową wskazówką metodyczną odczytu ilustrowanego było uwzględnienie „przeciętnego poziomu intelektualnego gospodarzy wiejskich spotykanego w województwach środkowych Polski". Wykład taki mógł być prowadzony przez prelegenta ze średnim wykształceniem. Było to o tyle ważne, że Macierz, tak jak wszystkie organizacje zajmujące się popularyzacją wiedzy i kształceniem, napotykała na trudności kadrowe wynikające z braku dobrze wykształconych pracowników oświatowych, a także nauczycieli dla szkół powszechnych. Na potrzeby wykładowców skompletowano Bibliotekę Ilustrowanych Wykładów. W 1929 r. ukazały się pierwsze serie materiałów odczytowych, m.in. *Polacy na szlakach świata*, *Przyjaciele ludzi na świecie*, *Jak ludzie podróżują po świecie?* Wszystkie autorstwa J. Stemlera. W tym samym cyklu znalazł się również odczyt o charakterze historycznym, pt. *Kto najlepiej w Polsce rządził.* Celem było ukazanie w sposób najmniej skomplikowany historii kraju od czasów najdawniejszych: siedziby Słowian, rządy Piastów, Jagiellonów, królów obieralnych, aż do Konstytucji 3 maja. W zakończeniu autor komentarza napisał: „Państwo Polskie upadło, lecz nie upadł polski naród. Choć podzielony na trzy części i na trzy różne sposoby – rosyjski, austriacki i pruski gnębiony i niszczony, naród rozwijał się. Trwające 123 lata niewoli stanowi okres historii narodu bez historii państwa. Ale w wyrokach Bożych zmartwychwstanie Polski było wyznaczone [...]. My jesteśmy tym szczęśliwym pokoleniem, które wolną Polskę ujrzało. My jesteśmy tymi, którzy dzisiaj Polską rządzą. Czy myślimy dziś o potrzebach Polski tak, jak o potrzebach własnych? Czy nie popełniamy dawnych błędów szlacheckich? [...] Władzę tworzy naród. Władza w państwie jest taką, jaką wybierze naród. Tylko oświecony i pracowity naród potrafi zapewnić swojemu państwu najlepsze rządy" [2].

Wykłady ilustrowane miały niekwestionowane walory poznawcze i wychowawcze. Opatrzone przeźroczami wywoływały zainteresowanie w różnych środowiskach, szczególnie jednak cieszyły się uznaniem na wsi. W 1930 r. wygłoszono 4230 wykładów dla 222 292 osób.

Polska Macierz Szkolna, koncentrowała swoją działalność odczytową na wsi, ale nie zapomniała także o upowszechnieniu tej formy pracy w miastach. Organizując odczyty o środowiskach miejskich, prelegenci zmieniali tematykę wykładów i ich poziom dostosowywali do możliwości odbiorcy miejskiego. W 1932 r.

[2] J. Stemler, *Kto najlepiej w Polsce rządził?*, Warszawa 1929.

Wydział Miejski ZG PMS, pozyskawszy do współpracy profesorów i lektorów uniwersyteckich, zorganizował siedem odczytów o powojennej literaturze europejskiej oraz 92 wykłady na tematy różne. W marcu 1934 r. uruchomiono cykl prelekcji społeczno-literackich, z których dochód przeznaczono na potrzeby bibliotek kresowych. Prelekcje prowadzili: prof. Andrzej Tretiak, prof. Władysław Folkierski i inni. Tematyka dotyczyła między innymi epopei rodziny Niechciców i sagi rodu Forsythów[3].

Jednak głównym kierunkiem zabiegów Macierzy w organizacji wykładów przez cały okres działalności towarzystwa była wieś. Wynikało to ze szczególnie trudnej sytuacji oświatowej wsi polskiej. Znając sposób myślenia wieśniaków, działacze towarzystwa dbali, aby ich wykłady do nich adresowane miały charakter utylitarny. Wychodzili bowiem z założenia, że chłop po wysłuchaniu odczytu musiał mieć świadomość dobrze spożytkowanego czasu, czyli musiał być przekonany o korzyściach płynących z wysłuchania prelekcji. Stąd wiele wykładów przeznaczonych dla wsi dotyczyło problemów rolnictwa.

Aby ułatwić działalność oświatową w terenie, ukazywały się nakładem Polskiej Macierzy Szkolnej broszury odczytowe. Z ich wykazu można rozeznać się w realizowanej tematyce. Obok odczytu S. Askenazego, *Książę Józef Poniatowski*, znajdujemy takie, jak: T. Korzon, *Co to jest mór, czyli choroby pomorowe i jak je tępić?;* M. Brzeziński, *Sadzenie drzew owocowych*; Rudnicka, *Siarka, jej własności, otrzymywanie i pożytki*[4].

Organizując na szeroką skalę akcję odczytową, działacze Macierzy zdawali sobie sprawę z faktu, że działalność odczytowa PMS powinna pobudzić społeczeństwo wsi i miast do samokształcenia, do uświadomienia obywatelskiego, wreszcie do rozwoju zainteresowań, a przede wszystkim do podniesienia poziomu kulturalnego wsi polskiej. W tym też kierunku biegły wysiłki działaczy zajmujących się upowszechnieniem tej formy pracy oświatowej.

W kształtowaniu postawy patriotycznej społeczeństwa dużą rolę odgrywały obchody rocznic narodowych oraz inne tego typu uroczystości przypominające wydarzenia historyczne bądź zasługi znanych Polaków względem Ojczyzny. Uroczystością tradycyjną o zasięgu ogólnopolskim były obchody rocznicy uchwalenia Konstytucji 3 maja. W dniu tym odbywała się wielka kwesta na Macierz uświetniona popisami dzieci ze szkół towarzystwa. Motyw historyczny Konstytucji 3 maja był wielokrotnie wykorzystywany w działalności PMS. Poświęcono mu wiele odczytów, wykładów, inscenizacji. Obchody tego święta wywoływały żywe reakcje społeczne. Połączone z popisami i innymi imprezami artystycznymi kształtowały postawy i uczucia patriotyczne.

Drugim świętem uroczyście obchodzonym przez Macierz były rocznice urodzin i śmierci Henryka Sienkiewicza – patrona towarzystwa. Olbrzymią rolę, jaką odgrywał pisarz w życiu organizacji, podkreślano ustanowieniem w rocznicę

[3] A. Reiterowa, *Wykłady społeczno-literackie PSM*, „Oświata Polska", 1934, 3.
[4] *Polska Macierz Szkolna*, (PMS), 1917 r.

śmierci – Dni Oświaty Pozaszkolnej. Twórczość Sienkiewicza upowszechniana była we wszystkich formach działania Macierzy. Jego imię przybierały koła PMS, istniał fundusz Sienkiewicza, na Kresach Wschodnich Rzeczypospolitej organizowane były biblioteki sienkiewiczowskie. Twórczość pisarza wielokrotnie wykorzystywana była w odczytach i wykładach. Obchody rocznic wydarzeń z historii Polski były szkołą historycznego patriotycznego wychowania społeczeństwa. Wydarzenia te tworzyły świadomość historyczną narodu, kształtowały postawy patriotyczne i obywatelskie, były łącznikiem pokolenia międzywojennego z tradycją i kulturą przodków.

Działacze towarzystwa starali się także popierać amatorski ruch teatralny oraz udzielać pomocy w tym zakresie kołom prowincjonalnym. Pomoc taka realizowana była głównie przez prowadzenie kursów upowszechniających wiedzę o teatrze, a także spotkania z prawdziwym teatrem. Szczególną rolę w tej dziedzinie odegrał teatr Osterwy „Reduta", który objeżdżał z przedstawieniami placówki towarzystwa[5]. Niejednokrotnie występ „Reduty" był dla wielu ludzi pierwszym kontaktem teatralnym, przeżyciem, które pozostawało w pamięci na długie lata. Szczególnie dla społeczeństwa Kresów Wschodnich, pozbawionego tego rodzaju doznań artystycznych, występy teatru były niezapomnianym wydarzeniem.

Jedną z form upowszechniania wiedzy była Poradnia dla Samouków, prowadzona przez ZG PMS od 1922 r. Poradnia miała pomagać chętnym w zdobywaniu wykształcenia ogólnego, budzić zainteresowanie zawodowe, wdrażać do samokształcenia[6]. Działalność jej polegała na udzielaniu wskazówek dotyczących metod uczenia się, programu samokształcenia, pomocy naukowych, literatury. Prace koncentrowały się w dwóch działach: ogólnym i nauczycielskim. W dziale ogólnym wypożyczano: podręczniki, programy szkolne, udzielano niezbędnych informacji dotyczących egzaminów eksternistów w szkołach powszechnych i średnich oraz wymagań szkół zawodowych. Poradnia starała się wdrożyć swoich członków do regularnej lektury, czytanej w sposób celowy i zrozumiały. Podstawą polecanej lektury były katalogi wydawane przez Wydział Bibliotek i Oceny Książek PMS. Natomiast samokształcenie odbywało się według podręczników zalecanych przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Wiadomości ogólne uzupełniane były lekturą popularnonaukową. Dla samouków o wykształceniu ogólnym przygotowane były wydawnictwa Kasy im. J. Mianowskiego, pisane przez specjalistów z danej dziedziny wiedzy.

Dział Nauczycielski Poradni przeznaczony był dla czynnych nauczycieli. Zawartość tego księgozbioru mogła być wzorem dla innych tego typu bibliotek. Zgromadzono tu bowiem dzieła wybitnych pedagogów i psychologów europejskich i pozaeuropejskich. Dzieła te uwzględniały najnowsze badania naukowe. Katalog uwzględniał takie nazwiska jak: J. Dewey, J. Wł. Dawid, J. Korczak, M. Montessori, E. Key, E. Claperede, J. Piaget, J. Binet i inne. Dobór lektur

[5] *Sprawozdanie z działalności PMS w 1925 r.*, PMS, 1925, 1.
[6] *Poradnia dla samouków*, PMS, 1924, 1.

świadczył o znakomitej orientacji działaczy towarzystwa w psychologicznym i pedagogicznym piśmiennictwie naukowym. Można przypuszczać, że wśród kryteriów zakupu dzieł uwzględniano uwagi polskich naukowców, z którymi towarzystwo nawiązało współpracę. Z Macierzą współpracowali między innymi K. Król, K. Konarski, J. Mrozowska, M. Ossowska, L. Skoczylas, B. Suchodolski i inni.

Sprawom oświatowym poświęcone były także wieczory pedagogiczne, urządzane staraniem ZG PMS[7]. Ich celem było rozbudzenie zainteresowania sprawami szkoły i pedagogiki w świecie kupieckim, przemysłowym i nauczycielskim. Dla nauczycieli wieczory były okazją zapoznania się z teoriami pedagogicznymi, natomiast pozostałym przybliżały sprawy oświaty. Wieczory zainaugurował wykład dr Mariana Falskiego na temat realizacji obowiązku szkolnego w zakresie szkoły powszechnej. Kolejne spotkania poświęcone były problemom nauczycieli szkół powszechnych, stosunkowi państwa do edukacji narodowej, kształceniu dorosłych. Wieczory pedagogiczne, choć nie miały dużego zasięgu, były formą wysoko kształcącą i upowszechniającą problemy oświaty w świadomości społecznej różnych środowisk. Udostępnianie swego forum oświatowcom o odmiennych poglądach dobrze świadczyło o kulturze politycznej działaczy PMS. Wymiana poglądów między wybitnymi działaczami o różnych przekonaniach pozwalała określić zebranym stanowisko wobec oświaty oraz wpływała na ewentualną ich korektę.

Popularyzacją wiedzy zajmowały się także uniwersytety, np. Uniwersytet Korespondencyjny założony w 1920 r., Ruchomy Uniwersytet oraz Uniwersytet Adama Jaczynowskiego. W ramach Uniwersytetu Korespondencyjnego uruchomiono dwa kursy: „Polak–Obywatel", oraz „Handlowiec". „Polak–Obywatel" miał charakter społeczno-obywatelski. Przekazywane treści miały kształtować pożądane postawy społeczne. Nauka obejmowała wiadomości z zakresu historii i geografii Polski, sprawy ustrojowo-administracyjne i inne. Kurs „Handlowiec" przygotowywał do wykonywania czynności kupieckich. Nauka ukończona była egzaminem i świadectwem ukończenia kursu.

Staraniem Akademickiego Koła PMS w Wilnie i w Warszawie utworzono Ruchomy Uniwersytet Ludowy, który miał spełniać rolę upowszechniania wiedzy naukowej z zakresu spraw życia codziennego. W wykładach prowadzonych przez studentów z ostatnich lat studiów starano się uwzględniać istotne zagadnienia z zakresu oświaty zdrowotnej, której znajomość potrzebna była społeczeństwu na co dzień[8].

Wreszcie działał od 1931 r. uniwersytet ludowy prowadzony przez Adama Jaczynowskiego z trzema kompletami: humanistycznym, matematycznym i przyrodniczym. Działał system odczytów niedzielnych.

[7] PSM, 1922, 2.

[8] „Oświata Polska", 1934, nr 1.

Trudno ocenić rozmiary pracy oświatowej uniwersytetów Macierzy. Miały one, z wyjątkiem dłużej funkcjonującego uniwersytetu Jaczynowskiego, krótki żywot. Jednak na pewno przyczyniły się w jakimś stopniu do popularyzacji wiedzy [9].

Upowszechnienie wiedzy w działalności Macierzy zajmowało bardzo ważne miejsce i spełniało doniosłą rolę w życiu społecznym. Macierz spełniała i wypełniała funkcję, która była problemem władz oświatowych niepodległej Polski, a mianowicie funkcję integracyjną w zakresie społecznym i obywatelskim. Tę funkcję starały się wypełniać wszystkie towarzystwa oświatowe powołane do życia wysiłkiem społecznym.

Macierz, której podstawy finansowe w dużej mierze uzależnione były od społeczeństwa, starała się jemu właśnie służyć swoim działaniem najlepiej jak potrafiła. Ideał wychowania narodowego obowiązujący od początku istnienia w pracy oświatowej towarzystwa, zaskarbił mu przychylność wpływowych kół politycznych i naraził na krytykę ze strony lewicy. Mankamenty pracy nie mogły jednak przesłaniać pozytywnej działalności: pracy ofiarnego nauczycielstwa i rzeszy społeczników. Dzięki tej pracy mogła działać Macierz na terenach najbardziej oświaty potrzebujących, uzupełniając w tej dziedzinie i niejednokrotnie wyprzedzając starania podejmowane przez władze państwowe. Pionierska działalność towarzystwa na Kresach Wschodnich chroniła tamtejszych Polaków przed wynarodowieniem. Szerząc wiedzę praktyczną, podnosiła Macierz umiejętności i poziom intelektualny mieszkańców wsi. Dostarczała wzruszeń i ułatwiała poznanie własnej historii poprzez odczyty, wykłady, obchody rocznic i teatr. Budziła w społeczeństwie chęć samokształcenia. Sławiąc imię patrona, popularyzowała dzieła Henryka Sienkiewicza.

Sommario

L'articolo descrive le attività dell'istruzione pubblica della Madrepatria Scolastica Polacca (MSP) nel periodo tra le due guerre mondiali. Essa era un'organizzazione dell'istruzione pubblica di ispirazione cristiana. Il suo oggetto principale era propagazione dell'istruzione pubblica nello spirito nazionale e cristiano sul territorio delle provincie centrali ed orientali della Polonia. MSP ha fondato tra l'altro diverse scuole ed università, p. e. Università per Corrispondeza, Università Mobile ed Università Popolare di Adamo Jaczynowski.

[9] PMS, 1918, 11–12.

SEMINARE
1994, 10

ks. JAN PIETRZYKOWSKI SDB

SZKOŁA SALEZJAŃSKA W ŁODZI 1922–1992

Działalność szkolna Towarzystwa Salezjańskiego wyrosła z inicjatywy i ducha apostolskiego ks. Jana Bosko (1815–1888). Znamienną cechą świętości tego człowieka było m.in. ogromne wyczulenie na problemy religijno-moralne i społeczne. Swoją wielostronną pracę pojmował jako oddziaływanie wychowawcze przede wszystkim na młodzież i formowanie jej na „uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan". Metody pracy ks. Bosko, z chłopcami i dla chłopców, rozwijały się sukcesywnie wraz z rozpoznawaniem potrzeb: w oratoriach, schroniskach, warsztatach i szkołach[1]. Jego dzieło poznawane było na ziemiach polskich przez korespondencje, pierwsze opracowania życiorysu i poprzez chłopców wyjeżdżających do Turynu, głównie ze Śląska i Kongresówki. Dzięki fundacji ks. Adam Czartoryskiego – salezjanina (1858–1893), powstał pod koniec XIX w. zakład wychowawczy tylko dla Polaków w Lombriasco[2].

Salezjanie, poprzedzeni sławą swojego Założyciela, przybyli do Polski w 1898 r. i założyli pierwszy dom zakonny w Oświęcimiu. Zapraszający biskupi (J. Puzyna, J. S. Pelczar, J. Bilczewski, J. Matulewicz, T. Kubina, A. Łosiński, S. K. Zdzitowiecki, W. Tymieniecki) oczekiwali przede wszystkim od duchowych synów św. Jana Bosko działalności wychowawczo-oświatowej wśród młodzieży. Towarzystwo Salezjańskie, rozpoczynając posłannictwo w naszym kraju, wnosiło doświadczenie i dorobek całego Zgromadzenia na płaszczyźnie różnych rodzajów i form pracy. Zgodnie ze wskazaniami Założyciela, poszczególne placówki wychowawcze obejmowały tylko młodzież męską. Szkoły salezjańskie wzorowano początkowo na modelu włoskim, dostosowując go tylko do krajowych potrzeb. Na polskiej ziemi salezjanie od początku organizowali zasadnicze szkoły zawodowe, wychodząc naprzeciw zapotrzebowaniom społecznym, zwłaszcza że tradycje szkół zawodowych w naszej ojczyźnie nie były zbyt duże. Wymagały one parku

[1] Por. S. S t y r n a, *Zgromadzenie Salezjańskie w Polsce w poszukiwaniu form odpowiedzi na potrzeby wychowawcze i duszpasterskie w latach 1898–1974*, [w:] *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, pod red. R. Popowskiego, S. Wilka, M. Lewko, Łódź–Kraków 1974, s. 11.

[2] S. K o s i ń s k i, *Młodzieńcze lata kard. A. Hlonda*, „Nasza Przeszłość", 1974, 42, s. 75.

maszynowego oraz zatrudnienia licznego personelu, a szczególnie koadiutorów jako kierowników i instruktorów[3].

W 1922 r. Towarzystwo Salezjańskie podjęło pracę w Łodzi, w Szkole Rzemiosł, borykającej się z dużymi trudnościami finansowymi, gdzie działał już tylko jeden dział ślusarsko-mechaniczny. Szkoła przy ul. Wodnej zawdzięcza swój początek przemysłowcom i robotnikom łódzkim, a w szczególności Emilowi Geyerowi, który zakupił plac (1903) i wystawił gmach szkolny. Zarząd nad tą instytucją właściciel powierzył Związkowi Chrześcijańskiemu Towarzystwa Dobroczynności, a od stycznia 1922 r. Towarzystwu Rzemieślniczemu „Resursa"[4]. W tym okresie szkoła przeżywała duże trudności. W celu ratowania tak pożytecznej instytucji przed upadkiem, z inicjatywy biskupa łódzkiego Wincentego Tymienieckiego i prezesa Resursy Władysława Wagnera, Towarzystwo „Resursa" powierzyło kierownictwo Szkoły Rzemiosł Zgromadzeniu Salezjańskiemu[5]. Delegacja wysłana do Oświęcimia zbadała sprawę na miejscu oraz przekonała się o słuszności podjętej decyzji. Ksiądz inspektor Piotr Tirone w sierpniu 1922 r. przysłał do Łodzi dwóch księży i dwóch kleryków. Pierwsi salezjanie, wspólnie z poprzednim zarządem, rozpoczęli prace remontowo-adaptacyjne. Nowy rok szkolny 1922/23 rozpoczęto już 11 września. Od początku funkcjonowały cztery działy: ślusarski, tokarski, budowy maszyn, obróbki metalowej, a wkrótce ks. dyr. Antoni Łatka wprowadził dział odlewniczy[6]. Uroczystość oddania szkoły pod kierownictwo salezjanów odbyła się 15 października 1922 r. Tego dnia kardynał A. Kakowski w asyście biskupa S. K. Zdzitowieckiego i biskupa W. Tymienieckiego poświęcił także kaplicę szkolną. Dwa lata później (15 V 1924) aktem darowizny Towarzystwo Salezjańskie otrzymało Szkołę Rzemiosł na własność, a Ministerstwo WRiOP nadało jej prawa szkoły państwowej[7]. Nauka w szkole trwała trzy lata i odpowiadała poziomem sześciu klasom gimnazjalnym, dawała jednocześnie wykształcenie zawodowe. Opłaty uczniów pokrywały pensje personelu świeckiego. Dzięki życzliwości miejscowych władz, zainteresowaniu społeczeństwa, a także systematycznemu wzrostowi poziomu nauczania placówka ta cieszyła się dużą popularnością w środowisku łódzkim[8]. Szybko wzrastała liczba uczniów, absolwentów i personelu salezjańskiego[9].

[3] K. S z c z e r b a, *Salezjańskie szkoły zawodowe w Polsce 1901–1939*, Lublin 1973 (masz.).
[4] *25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce*, Mikołów 1923, s. 23.
[5] Por. *Szkoła Rzemiosł w Łodzi ul. Wodna 34*, Łódź 1924, s. 10.
[6] AIW, H.Dz VIII d., Sprawozdanie do Turynu 29 III 1938.
[7] Tamże.
[8] Tamże, *Dom pw. św. Barbary*.
[9] Por. A. Ś w i d a, *Pięćdziesięciolecie zakładu salezjańskiego w Łodzi przy ul. Wodnej*, Łódź 1972, s. 4–8 (masz.).

Rok szkolny	1922/23	1926/27	1930/31	1935/35	1938/39
Liczba uczniów	164	286	170	239	385

Personel salezjański

Rok	Księża	Koadiutorzy	Klerycy
1922/23	3	4	2
1926/27	5	3	2
1930/31	7	6	4
1935/36	6	12	4
1938/39	7	12	7

Staraniem salezjanów oraz mieszkańców wschodnio-południowej dzielnicy miasta, Zarząd m. Łodzi przyznał w 1924 r. sąsiedni plac (7114 m^2) na rozbudowę zakładu i budowę Domu Młodzieży. Inżynier Lisowski wykonał nieodpłatnie plany i w kwietniu 1925 r. poświęcono kamień węgielny pod budynek szkolny z internatem i halami fabrycznymi [10]. Początkowo prace budowlane szły dość szybko, już w maju 1926 r. w nowej dużej kaplicy mógł odbyć się Salezjański Kongres Misyjny. Natomiast budowa gmachu frontowego posuwała się wolniej, co było związane z ekonomicznym kryzysem światowym. Podjęte inicjatywy zostały ograniczone do najpotrzebniejszych, mimo to wykończono zbudowane gmachy, ulepszono pracownie, urządzenia, maszyny i całe zaplecze szkoły. Internat mieszczący się przy szkole zapewniał zakwaterowanie 70 chłopcom [11].

Zgodnie z ustawową reorganizacją szkolnictwa zawodowego w Polsce, Szkoła Rzemiosł od 1936 r. przekształciła się na dwie instytucje: 4-letnie Gimnazjum Mechaniczne i 3-letnią Szkołę Mechaniczną. Obie te placówki wychowawczo-oświatowe miały program i uprawnienia szkół państwowych. Ukończenie Gimnazjum Mechanicznego dawało absolwentowi tytuł i pozycję czeladnika, lecz nie uprawniało do podjęcia studiów wyższych [12]. Placówka dydaktyczno-wychowawcza w Łodzi stawała się atrakcyjna i zasobna, pracowała w coraz lepszych warunkach, miała przestrzenne sale wykładowe: salę rysunkową, gimnastyczną, muzyczną, teatralną, czytelnię, świetlicę, bibliotekę, boisko oraz właściwie wyposażone warsztaty. Pozytywne oddziaływanie wychowawcze utrwalały organizacje uczniowskie z bogatym wachlarzem możliwości.

Postępujący rozwój placówki szkolno-wychowawczej przy ul. Wodnej 34 został nagle zahamowany przez wybuch drugiej wojny światowej. 8 września 1939 r. Niemcy zajęli Łódź. Tego dnia zwołano dyrektorów szkół łódzkich i podczas spotkania uchwalono rozpoczęcie nauki w szkołach średnich na poniedziałek 11 września. Na ogólną liczbę 385 zgłosiło się tylko 160 chłopców. Starano się w miarę możliwości realizować program nauczania. Lekcje odbywały

[10] „Wieści", 1937, 1, s. 2.
[11] AIW H.Dz VIII d. Łódź Wodna, Sprawozdania.
[12] „Wieści", 1937, 1, s. 1.

się normalnie. Językiem wykładowym był polski, z programu usunięto historię i geografię, a wprowadzono naukę języka niemieckiego. Okupant zamierzał traktować szkołę nie jako placówkę kształcącą polską młodzież, lecz chciał wykorzystywać ją na swoje potrzeby militarne[13]. Trudności związane z funkcjonowaniem zakładu salezjańskiego rozpoczęły się dość szybko. Już 13 września w budynku szkolnym zakwaterowano kompanię żandarmerii niemieckiej. Pod zarzutem słuchania audycji radiowych, hitlerowcy aresztowali (25 IX) ks. dyrektora Antoniego Łatkę i diakona Wiktora Spinka. Ten ostatni do końca wojny przebywał w obozach koncentracyjnych. Ksiądz Łatka po tygodniu wrócił z ul. Sterlinga, jednak kierownictwo szkoły przekazał inż. J. Szwodzickiemu[14]. W końcu listopada opieka społeczna umieściła w internacie 120 chłopców z sierocińca przy ul. Przędzalnianej. Przebywali oni do maja 1940 r., najstarszych (30) wywieziony wtedy na roboty do Rzeszy, a pozostałych chłopców przekazano do sierocińca w Lutomiersku, prowadzonego przez salezjanów[15].

W kwietniu 1940 r. kierownictwo zakładu otrzymało polecenie zakończenia roku szkolnego, co praktycznie oznaczało rozwiązanie szkoły. Uczniowie, z wyjątkiem czwartej klasy Gimnazjum Mechanicznego i trzeciej klasy Szkoły Mechanicznej, otrzymali świadectwa ukończenia roku szkolnego z promocją do następnej klasy na formularzach w języku polskim. Natomiast chłopcy z najstarszych klas zostali zatrzymani na trzymiesięczny kurs szkoleniowy i później pracowali w różnych fabrykach na potrzeby Luftwaffe[16]. Wtedy też okupanci usunęli całkowicie zarząd salezjański, a cały obiekt przejęli pod swoją opiekę. Nowi użytkownicy w pomieszczeniach budynku i warsztatach szkolnych urządzili zakłady szkoleniowe dla ministerstwa lotnictwa. Salezjanów koadiutorów i kleryków oraz instruktorów świeckich Niemcy pozostawili jako pracowników stałych. Dzięki temu nie podlegali oni wywózce na roboty do Rzeszy. Kaplicę ostatecznie zamknięto w październiku 1941 r. Początkowo pełniła ona funkcję magazynu, a od 1943 r. urządzono w niej sypialnię dla ludzi, którzy byli przywożeni na kursy szkoleniowe. Obydwie zakrystie hitlerowcy przeznaczyli na katownie[17]. Wczesnym rankiem 6 października 1942 r. aresztowano prawie wszystkich księży pracujących w Łodzi. Ksiądz Łatka, jako pracownik firmy przemysłowej Müller i Saidel, pozostał w zakładzie do stycznia 1945 r.[18]

Mimo trudnych i niebezpiecznych warunków okupacyjnych, salezjanie konsekwentnie bronili swojej własności w Łodzi. Już w czerwcu 1940 r.

[13] AIW H.Dz d. Łódź Wodna, Wspomnienia salezjanów o domach z okresu 1939–1945. Relacja ks. S. Prusia z czerwca 1945 (masz.); T. Personalna ks. A. Łatki, Kronika z okresu okupacji.

[14] A. Ś w i d a, *Pięćdziesięciolecie...*, s. 14.

[15] Relacja ustna p. J. Robakowskiego spisana w wywiadzie, Łódź 1 X 1992.

[16] Tamże.

[17] AIW H. Dz VIII d. Łódź Wodna, Relacja ks. Prusia z czerwca 1945 (masz.); W. J a c e w i c z, *Męczeństwo salezjanów w czasie okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, [w:] *75 lat...*, s. 232–234.

[18] AIW T. Personalna ks. A. Łatki, Kronika z okresu okupacji.

wyjaśniano władzom miejskim podstawy prawne posiadania szkoły i warsztatów [19]. Burmistrz łódzki poinformował listownie zainteresowanych, iż działalność salezjanów ustała i miasto uważa się za właściciela posesji i nieruchomości. W odpowiedzi, ks. Łatka wskazał na ciągłość pracy personelu warsztatów. Powoływał się przy tym na konkordat niemiecki z 1933 r., ponieważ Łódź została administracyjnie włączona do Rzeszy. Ponadto nie wyszła żadna ustawa w Niemczech lub na terenach okupowanych znosząca zakony, odbierająca im ich osobowość prawną i konfiskująca ich majątek [20]. Gdy te czynności nie przyniosły Niemcom spodziewanych rezultatów, wtedy burmistrz miasta Łodzi wyszedł z propozycją nabycia zakładu, i rozpoczął w tym celu wstępne pertraktacje z ks. Łatką. Na szczęście, w odpowiednim czasie dowiedział się o tym ks. L. Gostylla, odpowiedzialny za sprawy administracyjno-prawne inspektorii warszawskiej, i zakazał byłemu dyrektorowi zakładu prowadzenia tego rodzaju transakcji. Co więcej, pisemnie pouczył zainteresowanego o dalszym postępowaniu, a także wskazał na trudności natury prawnej przy realizacji sprzedaży [21].

Podczas okupacji zakład salezjański ocalał przed zniszczeniem. Budynki pozostały w dobrym stanie, ale jednak zanotowano znaczne straty w wyposażeniu warsztatów. Część narzędzi zostało zniszczonych, a około 50% wywieźli Niemcy [22]. Po wycofaniu się okupantów, na straży obiektu stanęło trzech współbraci: kl. Zygmunt Jędrzejczak, ko. Józef Klytta i ko. Józef Robakowski. Bezpośrednio po oswobodzeniu Łodzi salezjanie powrócili na swoją placówkę, podejmując przerwaną pracę. W styczniu 1945 r. przystąpiono do organizowania placówki oświatowo-wychowawczej [23]. Komenda Miasta wydała przedstawicielom Zgromadzenia zezwolenie na objęcie obiektu i otwarcie szkoły. Tak szybkie działanie przedłużyło funkcjonowanie zakładu pod kierunkiem Towarzystwa Salezjańskiego. Pierwszy rok trwał od 21 stycznia do 31 lipca 1945 r., natomiast zgłoszenia przyjmowano do końca marca. Kandydatami byli przeważnie dawni uczniowie, pragnący uzyskać świadectwo ukończenia Gimnazjum Mechanicz-

[19] Podstawa prawna została określona przez Kodeks Prawa Kanonicznego. W Polsce Towarzystwo Salezjańskie zostało uznane przez państwo na podstawie aktu Państwowe Uznanie Statutu z 15 maja 1922 r., art. XVI konkordatu z 1925 r. Tak więc salezjanie, mając osobowość prawną, nie chcieli ponownie rejestrować się sądownie. Por. AIW H. Dz VIII d. Łódź Wodna, Ks. Łatka do An das Fürsorgeamt, Litzmannstadt 21 VI 1940; Ks. Łatka do Haupttreuhandstelle Ost, Treuhandstelle Posen, Nebenstelle Litzmannstadt 20 VII 1940.

[20] AIW H.Dz VIII d. Łódź Wodna, Ks. Łatka An den Hern Oberbürgermeister von Litzmanstadt, Litzmanstadt 15 I 1941.

[21] W hipotece nieruchomości łódzkiej było zastrzeżenie, że salezjanie nie będą mogli zbyć tej nieruchomości ani obciążać jej bez zgody osób trzecich. Przy sporządzaniu aktu notarialnego okoliczność ta musiałaby być zauważona i dlatego umowa nie mogłaby dojść do skutku. Sprzedaż zakładu byłaby równocześnie likwidacją domu zakonnego, a zgodnie z kan. 498 KPK ta mogłaby być dokonana za zgodą Stolicy Apostolskiej. Ponadto dodał, iż salezjanie nie rezygnują z działalności w Łodzi, a ze swojej własności mogą być usunięci tylko siłą. Por. AIW H.Dz VIII d. Łódź Wodna, Ks. L. Gostylla do ks. A. Łatki (brak miejsca i daty).

[22] Pełny spis strat wojennych znajduje się w archiwum. Por. AIW T. Łódź-Szkoła.

[23] Relacja ustna p. J. Robakowskiego; *Salezjanie w Łodzi*, „Słowo Powszechne", 13 V 1947.

nego[24]. Dyrektorem domu zakonnego został ks. Adam Skałbania, a obowiązki dyrektora pełnił inż. Antoni Niemczak. Kolejny rok 1945/46 w pełni dorównał już tradycjom przedwojennym. W Prywatnym Gimnazjum Towarzystwa Salezjańskiego kształciło się 366 chłopców, a personel dydaktyczny składał się z 25 nauczycieli i instruktorów, w tym 11 salezjanów[25].

Zakład salezjański przeżywał wtedy duże kłopoty finansowe. Ponadto salezjanie, wychodząc naprzeciw zapotrzebowaniom społecznym oraz stosując się do zaleceń władz, otworzyli ponownie internat przy szkole dla około 100 chłopców. Początkowo opłata za miesięczny pobyt w bursie wynosiła 1300 zł[26]. Młodzież korzystająca z internatu była przeważnie uboga, a 20 z nich było sierotami i w ogóle nie płaciło za naukę oraz za utrzymanie. We wrześniu 1945 r. przełożony domu zakonnego zwrócił się do Kuratorium z prośbą o jednorazową pomoc w wysokości 150 tys. zł na jesienne zakupy, tzn. artykuły spożywcze i opał, a także 100 tys. zł na adaptację lokali. (Wypada przy tym nadmienić, iż władze państwowe poleciły przyjąć większą liczbę uczniów). Odpowiedź nadeszła bardzo szybko, jednak z braku funduszów Kuratorium nie przyznało żadnej zapomogi[27]. Mimo braku pomocy materialnej z zewnątrz, warsztaty, szkoła i internat funkcjonowały normalnie, jednocześnie uzupełniając systematycznie braki i zaniedbania z okresu okupacji. Była to w większości zasługa salezjanów pracujących przy ul. Wodnej.

Jednak szkolna działalność salezjańska w Łodzi od 1948 r. zaczęła się kurczyć. Było to wynikiem przejęcia w pełni oświaty przez instytucje państwowe. Kuratorium usiłowało ingerować w wewnętrzne życie zakładu, narzucić „swojego" dyrektora szkoły bez odpowiednich kwalifikacji. Rozpoczęły się częste i uciążliwe wizytacje, kontrole, szykany oraz nieuzasadnione i bezpodstawne zarzuty, a także procesy sądowe niektórych współbraci. Znalazło to odbicie zarówno w kronice domowej, jak i w archiwum prowincjalnym w Warszawie przechowującym dokumenty świadczące o próbach przejęcia szkoły przez państwo[28]. Pierwsze pismo z Kuratorium, zawiadamiające o zamiarze zamknięcia placówki dydaktyczno-wychowawczej właściciel szkoły otrzymał już pod koniec stycznia 1948 r.[29] Od tego momentu rozpoczęła się „smutna korespondencja"; z jednej strony zmierzająca do likwidacji dzieła typowo salezjańskiego, z drugiej, obrona swojej własności

[24] AIW D.Dz I d. Nr 7a Łódź Wodna 1925–1980; Prośbę o uruchomienie szkoły przedłożono dopiero 17 III 1945 r., natomiast zezwolenie na prowadzenie Prywatnego Gimnazjum Mechanicznego, Kuratorium Okręgu Szkolnego Łódzkiego wydało już 14 IV 1945 r. Por. AIW T. Kuratorium–Szkoła.

[25] *Kronika Domu*, 1945–1946, t. I; 1947–1956, t. II.

[26] Środowisko społeczne pochodzenia chłopców: wiejskie rolnicze – 43, miejskie robotnicze – 32, nauczycielskie – 6, inne zawody – 9. Por. AIW T. Kuratorium–Szkoła, Ks. A. Skałbania do Kuratorium Okręgu Szkolnego w Łodzi, Łódź 20 IX 1945.

[27] AIW T. Kuratorium–Szkoła, Kuratorium do ks. dyrektora, Łódź 27 IX 1945.

[28] *Kronika Domu* 1947–1956, t. II; Relacja ustna ks. W. Nowaczyka spisana w wywiadzie, Ląd 28 IX 1992.

[29] AIW T. Kuratorium–Szkoła, Inspektorat TS do Kuratorium, Łódź 13 II 1948.

i możliwości wypełniania posłannictwa w społeczeństwie. Protokoły częstych wizytacji i kontroli różnego typu dostarczają obfitego materiału, ukazującego zakład w niekorzystnym świetle. Celowo pomijano w sprawozdaniach elementy pozytywne i twórcze, a szczególną uwagę poświęcano sprawom błahym, drugorzędnym, ukazującym szkołę i jej personel zdecydowanie negatywnie. Niestety, seria tych zarzutów była niezwykle pomysłowa i rzeczywiście długa. Dla jasności obrazu, wypada w tym miejscu podać przynajmniej niektóre, jak: brak organizacji młodzieżowych PCK, ZMW, kształcenie wyłącznie młodzieży męskiej. Korytarze budynku szkolnego były udekorowane tylko „emblematami" o treści religijnej. Zauważono brak dekoracji dotyczącej Polski Ludowej, a więc planu sześcioletniego, wykresów przedstawiających sukcesy produkcji klasy robotniczej, walki o pokój, portretów przodowników pracy itd. Wśród pracowników szkoły jeden tylko należał do SD, a więc w jaki sposób tacy ludzie mogli upolitycznić lekcje[30]. Przedstawiciele władz państwowych nie liczyli się z przestrzeganiem norm prawnych, albo też interpretowali je niezwykle tendencyjnie. Niejednokrotnie w nadsyłanych rozporządzeniach czy sprawozdaniach w ogóle pomijano podstawowe formy pisma. Wyraźnie widać to na przykładzie zarzutu stawianego nauczycielom tejże szkoły. Otóż zauważono, iż w roku szkolnym 1948/49 na 39 nauczycieli tylko 50% miało wymagane kwalifikacje zawodowe. Szybko zapomniano o sytuacji przejściowej, potwierdzonej odpowiednim dekretem[31].

Szkoła przy ul. Wodnej 34 nie korzystała z żadnych państwowych subwencji pieniężnych czy materiałowych. Dochody zakład czerpał z następujących źródeł: opłaty miesięczne za naukę – 800 zł (niektórzy uczniowie byli zwalniani), jednorazowego wpisowego – 400 zł, opłaty za zużycie narzędzi – 1000 zł rocznie od ucznia, dochody z produkcji warsztatowej[32]. Nauczyciele świeccy, instruktorzy i inni pracownicy byli wynagradzani od godzin indywidualnych w stosunku miesięcznym. Stałych nauczycieli szkoła nie miała. Salezjanie zatrudnieni w szkole nie pobierali żadnej pensji wg listy płacy. Wynagrodzenie osób świeckich było wyższe, niż określały to normy płatnicze analogicznych szkół państwowych. Różnicę tłumaczono tym, że nauczyciele i pracownicy nie mieli takich udogodnień, jakie dawała praca w instytucjach państwowych, np. zniżki kolejowe[33].

[30] AIW D.Dz I d. Nr 7a Łódź Wodna 1925–1980, Sprawozdanie z wizytacji 12/13 III 1952; AIW T. Kuratorium–Szkoła, Kuratorium do Inspektoratu TS, Łódź 29 I 1948; Statuty wyraźnie określały, że były to szkoły wyłącznie dla młodzieży męskiej. Por. Statut Liceum Mechanicznego Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi z 21 IV 1948, Statut Technikum Mechanicznego TS z 20 VIII 1950.

[31] AIW T. Kuratorium–Szkoła, Kuratorium do Zarządu TS w Łodzi, Łódź 20 XII 1948, *Dekret* z 23 XI 1945 r. (DzU RP Nr 2, poz. 9 1946 r.). W okresie przejściowym, nie dłużej niż w ciągu 6 lat od wejścia dekretu, na stanowiska nauczycieli w szkołach publicznych i prywatnych mogą być powołane osoby bez kwalifikacji zawodowych. Por. tamże, *ks. L. Gostylla do Kuratorium*, Łódź 2 I 1949.

[32] AIW T. Kuratorium–Szkoła, Protokół lustracji przeprowadzonej 7 i 8 II 1950.

[33] Stawki płac określano umowami o pracę. Godzina w stosunku miesięcznym wynosiła od 670 do 900 zł, pensje miesięczne kształtowały się od 6400 do 19 500 zł. Por. AIW D.Dz I d. Nr za Łódź Wodna 1925–1980, Dyrektor szkoły do Centralnego Urzędu Szkolenia Zawodowego, Wydział Planowania w Warszawie, ul. Pankiewicza 5, Łódź 9 VIII 1950; T. Kuratorium–Szkoła, Protokół lustracji przeprowadzonej 7 i 8 II 1950.

Wiele trudu i czasu kosztowało zarówno inspektora, jak i dyrektora pisanie różnego rodzaju wyjaśnień, sprawozdań, odpowiedzi, odwołań, zażaleń, czy też próśb o interwencję.

Państwo chciało narzucić placówce obowiązek prowadzenia rachunkowości oraz przysyłania wykazów planowania materiałowego i finansowego. Z kolei kierownictwo szkoły stało na stanowisku, iż jest instytucją prywatną i usilnie broniło się przed realizacją tego rodzaju wymagań. Gospodarka szkoły była związana z całością domu zakonnego, a realizacja tych wytycznych oznaczałaby dodatkowe, zbędne wydatki[34]. Poza tym państwo nie miałoby z tego tytułu żadnych korzyści, ponieważ nie dotowało szkoły i działalność zakładu nie wpływałaby dodatnio na budżet Skarbu Państwa[35]. Dużym obciążeniem budżetu domu zakonnego z równoczesną szkodą dla szkoły stanowiły różnego rodzaju obciążenia finansowe na rzecz państwa. Izba Skarbowa w Łodzi wykazywała się dużą pomysłowością w tym względzie. Dostarczane szkole nakazy płatnicze dotyczyły podatku obrotowego, dochodowego, zwyżek, podwyżek, składek ubezpieczeniowych itd.[36] Gdy władze zakonne uporały się z jedną trudnością, szybko pojawiały się następne do pokonania. Adekwatnym materiałem ilustrującym proces postępowania władz miejskich był nakaz rozebrania w terminie siedmiodniowym ogrodzenia szkoły, ponieważ szpeciło ono ulicę[37].

Mimo trudności finansowych i przeszkód oraz utrudnień ze strony władz administracyjnych szkoła i warsztaty prowadziły działalność, a nawet rozwijały się, podczas gdy wiele tego typu szkół państwowych w Łodzi nie umiało pokonać wielu podobnych trudności. Dziwne i niezrozumiałe wydawały się tendencje zmierzające do upaństwowienia zakładu szkolno-wychowawczego. Społeczeństwo łódzkie otaczało salezjanów zrozumieniem i serdecznością. Izba Rzemieślnicza i inne instytucje zainteresowane rzemiosłem wyrażały pełne uznanie dla wyników pracy nauczycieli i uczniów[38]. Ministerstwo Oświaty, spośród wielu szkół tego typu w Polsce, tylko w salezjańskich warsztatach zamówiło większą liczbę obrabiarek, przy odbiorze których komisje wydawały bardzo dobrą opinię za precyzyjne wykonanie maszyn i terminową dostawę. Prawie wszystkie kuratoria

[34] AIW T. Kuratorium–Szkoła, Kuratorium do dyrektora szkoły, Łódź 18 I 1949.

[35] AIW, Dyrektor szkoły do Centralnego Urzędu Szkolenia Zawodowego, Łódź 9 VIII 1950.

[36] *Kronika Domu*, 1947–1956, t. II; 1957–1960, t. III. Funkcjonariusz skarbowy, wręczając nakaz płatniczy na 2 037 553 zł dokonał równocześnie zajęcia maszyn i urządzeń warsztatowych szkoły na sumę 4 200 000, bez podania możliwości i czasu na odwołanie. Por. AIW D. Dz I d. Nr 7a Łódź Wodna 1925–1980, Odwołanie do Izby Skarbowej w Łodzi, Łódź 13 III 1950; 17 III 1950 r. podwyższono podatek obrotowy za rok 1949 o 169 460 zł. 3 I 1950 Ubezpieczalnia Społeczna w Łodzi wymierzyła szkole dodatkową składkę za rok 1949 w wysokości 45 870 zł, 10 VIII 1950 Prezydium Rady Narodowej Oddział Finansowy, wymierzył Gimnazjum Mechanicznemu domiar od 1 I do 30 VI 1950 w wysokości 1662 zł. Tamże.

[37] *Kronika Domu*, 1947–1956, t. II; AIW D. Dz I d. Nr 7a, Kuratorium do dyrektora szkoły, Łódź 10 VI 1950.

[38] Por. *Salezjanie w Łodzi*, „Słowo Powszechne", 13 VI 1947; Relacja ustna p. J. Robakowskiego spisana w wywiadzie.

oświaty całego kraju, nie wyłączając łódzkiego, zamawiały maszyny i narzędzia dla swoich szkół mechanicznych [39]. Jednak wbrew faktom, władze komunistyczne systematycznie dążyły do przejęcia – co było równoznaczne z likwidacją – tak pożytecznej instytucji. Przedstawiciele Kuratorium Łódzkiego, przeprowadzając częste wizytacje, zamiast współdziałać ze szkołą i służyć jej fachową poradą, wyraźnie utrudniali jej działalność [40]. Poddawano krytyce np. lekcje wychowania fizycznego, natomiast przemilczano hospitacje z innych przedmiotów, takich jak fizyka, matematyka itp. Słowem nie wspomniano o dobrym wyposażeniu gabinetów szkolnych, ale za to eksponowano brak osobnego pomieszczenia na świetlicę. Ten ostatni zarzut był także na wyrost, ponieważ przy szkole działało prężne oratorium. Chłopcy z internatu, szkoły i miasta znajdowali rozrywkę i możliwości działania w grupach sekcyjnych [41].

Pierwszy raz zakaz rozpoczęcia zajęć szkolnych w Gimnazjum i Liceum Mechanicznym otrzymali salezjanie 31 sierpnia 1949 r. [42] Następnego dnia inspektor ks. S. Rokita, w celu odwołania krzywdzącej decyzji, prosił o interwencję u władz państwowych następujące osoby: biskupa Z. Choromańskiego, sekretarza Biura Episkopatu Polski, arcybiskupa S. Wyszyńskiego, prymasa Polski, biskupa M. Klepacza, ordynariusza łódzkiego i W. Wolskiego ministra administracji publicznej. Zabiegi te okazały się skuteczne i placówka szkolno-wychowawcza, po kilku dniach przerwy mogła dalej prowadzić swoją działalność [43]. 14 maja 1952 r. zakazano salezjanom przyjmowania zapisów do szkoły na rok 1952/53. Po odwołaniach i interwencjach zgodzono się na kontynuowanie pracy, ale zalecano przyjmować do szkoły także dziewczęta [44].

W związku z reformą szkolnictwa zawodowego w Polsce Ludowej w 1950 r. przeprowadzono reorganizację Prywatnego Gimnazjum Mechanicznego Towarzystwa Salezjańskiego. Odtąd struktura szkoły przedstawiała się następująco: 1) Liceum Mechaniczne, 2) Technikum Mechaniczne, 3) Zasadnicza Szkoła Mechaniczna [45]. Zakład nastawiony praktycznie, najchętniej chciał prowadzić tylko

[39] AIW T. Kuratorium–Szkoła, Odwołanie. Inspektorat TS w Łodzi do Dyrekcji Okręgowej Szkolenia Zawodowego w Łodzi, Łódź 6 IX 1949.

[40] Por. Instrukcja Ministerstwa WRiOP z 12 X 1935. (DzU Min. WRiOP nr 10, poz. 178).

[41] AIW D. Dz I d. Nr 7a, Protokoły z wizytacji Kuratorium oraz sprawozdania dyrektorów szkoły za lata 1948–1962; Relacja ustna J. Robakowskiego.

[42] Dyrekcja Okręgowego Szkolenia w Łodzi powoływała się na ustawę z 11 III 1932 r. o prywatnych szkołach (DzU RP nr 33 poz. 343), iż poziom naukowy i wychowawczy szkoły w ciągu ostatnich lat był niewystarczający. Nie było to zgodne z prawdą, gdyż nawet Kuratorium nie robiło tego rodzaju uwag. Ponadto doręczone pismo zawierało wiele nieformalności; nie zostało ono skierowane do właściciela szkoły (Ispektorat TS), nie podaje w nim o jaką szkołę chodzi, nie wskazano władz, którym należy przedłożyć wyjaśnienie. Było to równoznaczne z nieprzestrzeganiem ustawy o postępowaniu administracyjnym z 1928 r. (DzU RP nr 36 poz. 341). Por. AIW T. Kuratorium–Szkoła, Inspektorat TS w Łodzi do Dyrekcji Okręgowej Szkolenia Zawodowego w Łodzi, Łódź 6 IX 1949.

[43] Prawdopodobnie najskuteczniej pomógł ks. bp M. Klepacz. Por. *Kronika Domu*, 1947–1956, t. II.

[44] AIW D.Dz I d. Nr 7a Łódź Wodna 1925–1980, Sprawozdanie dyrektora z działalności szkoły za rok 1951/52.

[45] *Kronika Domu*, t. II.

szkołę zasadniczą. Technikum Mechaniczne w 1952 r. nie otrzymało prawa naboru, doprowadzono więc do końca dwa ostatnie roczniki. Do Liceum Mechanicznego zgłaszało się coraz mniej kandydatów, a od 1956 r. działała tylko trzyletnia Zasadnicza Szkoła Metalowo-Odlewnicza[46].

Wydarzenia z początku lat sześćdziesiątych wyraźnie już zwiastowały koniec szkoły pod zarządem salezjanów. Nasiliły się inwigilacje, prowokacje, przesłuchiwanie uczniów i nauczycieli przez funkcjonariuszy milicji i prokuratury. Kłamliwie oskarżano wychowawców o stosowanie kar cielesnych względem uczniów, zaczęły pojawiać się szkalujące artykuły w „reżimowej prasie". 27 października 1961 r. przeprowadzono rewizję w pokojach dwóch księży: M. Massalskiego – dyrektora zakładu i S. Janika – administratora. Znaleziono u nich maszynopis przetłumaczonej książki amerykańskiego pisarza Fultona J. Shheena pt. *Czy warto żyć?* Wcześniej książka ta była sprzedawana w niektórych księgarniach warszawskich[47]. Na procesie (Łódź, 24 I – 3 II 1962) skazano oskarżonych księży Massalskiego i Janika na 3 lata więzienia i po 4 tys. zł grzywny. Ksiądz Janik przesiedział w więzieniu półtora roku, natomiast ks. Massalskiemu zawieszono karę z powodu choroby i podeszłego wieku[48].

Kuratorium Okręgu Łódzkiego już na początku roku szkolnego 1961/62 zapowiedziało salezjanom, iż jest to ostatni rok ich działalności. Ponadto zobowiązało dyrekcję zakładu do podpisania umowy dzierżawnej i przekazania szkoły władzom państwowym. Zajęcie wszystkich pomieszczeń szkolnych, warsztatowych i internackich nastąpiło 12 lipca 1962 r. Decyzji tej nadano rygor natychmiastowej wykonalności[49]. Zasadnicza Szkoła Metalowo-Odlewnicza w Łodzi była najdłużej działającą placówką szkolno-wychowawczą na terenie inspektorii św. Stanisława Kostki[50].

Rok szkolny	1945/46	1948/49	1951/52	1954/55	1959/60
Liczba uczniów	366	523	543	223	405

[46] A. Ś w i d a, *Pięćdziesięciolecie ...*, s. 19.

[47] *Kronika Domu* 1961–1969, t. IV. Książka Fultona J. Sheena, *Vale la pena vivere*, przetłumaczył z jęz. włoskiego ks. Massalski i przepisał na maszynie w kilku egzemplarzach. Władza ludowa dopatrzyła się w tej pozycji kilku stronic obrażających panujący ustrój. Ponadto u ks. Janika w wyniku rewizji znaleziono fikcyjną legitymację uprawniającą do korzystania z 50% zniżki kolejowej. „Głos Robotniczy" z 6 II 1962 zamieścił szkalujący artykuł pt. *Mr Fulton i Salezjanie*. Por. Arch. Domu, Akt oskarżenia przeciwko M. Massalskiemu i S. Janikowi, Łódź 30 XII 1961.

[48] *Kronika Domu*, t. IV.

[49] Tamże; AIW D. Dz. I d. Nr 7a, Ministerstwo Oświaty nie znalazło podstaw do uchylenia decyzji Kuratorium Okręgu Szkolnego w Łodzi. Por. Ministerstwo Oświaty do Inspektoratu TS, Warszawa 28 VII 1962.

[50] Kuratorium przy likwidacji szkoły posłużyło się ustawą Ministerstwa WRiOP z 7 VI 1932 r. (DzU RP nr 50, poz. 473) o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych, iż żadna szkoła nie może być czynna bez zatwierdzonego przez władzę szkolną dyrektora lub jego zastępcy. Taki przypadek wystąpił po usunięciu zastępcy ks. M. Massalskiego i śmierci dyrektora inż. A. Niemczaka. Kuratorium wtedy nie zatwierdziło nowego dyrektora.

Personel salezjański (szkoła, internat, oratorium, kościół)[51]

Rok	Księża	Koadiutorzy	Klerycy
1945/46	10	9	4
1948/49	17	13	3
1951/52	12	14	4
1954/55	12	17	8
1959/60	12	18	8

Szkoła do 1962 r. wywiązywała się solidnie z wszelkich zobowiązań finansowych wobec państwa. Jej absolwenci cieszyli się uznaniem i byli wprost rozchwytywani w dniu ukończenia nauki. Placówka szkolno-wychowawcza pod kierunkiem salezjanów czynnie współdziałała w odbudowie kraju, przygotowując setki ludzi do pracy zawodowej. Produkcja warsztatów kilkakrotnie przewyższała analogiczne instytucje państwowe. Takie postawienie sprawy przez Kuratorium i Wydział Spraw Lokalowych Prezydium Dzielnicowej Rady Narodowej Łódź–Widzew było szkodliwe nie tylko dla salezjanów, wychowanków szkoły i rzemiosła łódzkiego, ale i dla budżetu kraju. Pensje dla wykładowców, koszty utrzymania warsztatów i inne obciążenia musiało przejąć państwo[52].

Władze państwowe wydzierżawiły wszystkie lokale, internat i warsztaty, a przejętą szkołę prowadziły do 1990 r. pod nazwą Zasadnicza Szkoła Zawodowa Nr 2[53]. Dotychczasowym właścicielom wydzielono część mieszkalną dla inspektoratu oraz współbraci obsługujących kościół. Salezjanie koadiutorzy nadal pracowali w „nowej szkole" w charakterze magazynierów czy instruktorów. Ostatni z nich p. Stanisław Otłowski w 1981 r. przeszedł na emeryturę[54].

Praca salezjańska w Łodzi przy ul. Wodnej nie ograniczała się tylko do prowadzenia szkoły i internatu. Obejmowała także działalność oratoryjną, duszpasterską, a nawet wydawniczą. W 1924 r. ukazała się drukiem broszura pt. *Szkoła Rzemiosł w Łodzi*. Rok później ks. A. Łatka założył miesięcznik „Wiadomości Szkoły Rzemiosł", który w 1937 r. wznowiono jako „Wieści Gimnazjum Mechanicznego, Szkoły Mechanicznej, Oratorium"[55].

Wokół domu zakonnego w ramach oratorium skupiała się działalność społeczno-kulturalna, wychowawcza i apostolska na potrzeby tutejszych mieszkańców. Przychodzący chłopcy odnajdowali klimat radości, śpiewu, muzyki, sportu, atmosferę szczerości i prostoty oraz wzajemnej zażyłości. Wychowanie kształtowało się we wspólnocie pracy, rozrywki i prostej pobożności chrześcijańskiej[56].

[51] Dane na podstawie sprawozdań rocznych. Por. AIW Łódź Wodna.

[52] Tamże, Ks. J. Strus do E. Ochaba vice-premiera, Łódź 29 IV 1962; *Salezjanie w Łodzi*, „Słowo Powszechne", 13 VI 1947.

[53] A. Ś w i d a, *Pięćdziesięciolecie* ..., s. 34–43.

[54] Relacja ustna p. S. Otłowskiego spisana w wywiadzie, Warszawa 20 IX 1992.

[55] „Wiadomości" wychodziły od listopada 1925 do września 1927, natomiast „Wieści" od stycznia do listopada 1937.

[56] Oratorium – świetlica młodzieżowa – skupiało ono chłopców przede wszystkim ubogich i zaniedbanych pod względem materialnym, moralnym i duchowym. Celem była katechizacja i organizowanie godziwej rozrywki dla młodzieży.

Oratorium, jako nowość w rzeczywistości łódzkiej, powstało przy Szkole Rzemiosł już w 1924 r. i działało jeszcze przez rok po zamknięciu szkoły salezjańskiej [57]. Było ono otwarte zarówno w dni powszednie, jak i świąteczne. Młodzież dochodząca z miasta miała do dyspozycji: czytelnię, bibliotekę, salę gier, kluby sportowe, kursy introligatorskie, językowe itd. Chłopcy śpiewali w chórze, grali w orkiestrze dętej i smyczkowej, wystawiali sztuki o tematyce religijnej, patriotycznej czy rozrywkowej. W okresie zimowym i wiosennym uczestniczyło dziennie od 300 do 360 chłopców, a latem i jesienią od 180 do 250. Natomiast po wojnie frekwencja zmniejszyła się prawie o połowę. Największe zasługi w pracy duszpasterskiej położył ks. L. Rupala [58].

Ze szkolnej kaplicy korzystali także okoliczni mieszkańcy; uczestniczyli we mszy świętej, słuchając kazań, czy też przystępując do sakramentu pojednania. 16 maja 1926 r. biskup W. Tymieniecki poświęcił nową, dużą kaplicę, która do dzisiaj spełnia funkcję kościoła. W związku z lepszymi warunkami lokalowymi zwiększyła się frekwencja wiernych na mszy świętej [59]. Po przejęciu szkoły przez państwo, głównym ośrodkiem działalności salezjańskiej stał się kościół. Księża usiłowali oddziaływać na różnego rodzaju młodzież, interesować się jej problemami, dotrzeć do jej środowiska. Wysiłki te zmierzały do odnalezienia tożsamości salezjańskiej w zmienionych warunkach polskich. Od 1960 r. istniał i działał przy tutejszym kościele samodzielny ośrodek duszpasterski. Początkowo przełożony domu zakonnego był wikariuszem parafii pw. Podwyższenia Świętego Krzyża i dopiero 24 maja 1978 r. biskup Józef Rozwadowski utworzył parafię pw. Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych [60].

Minęło prawie 30 lat, zanim ponownie przy ul. Wodnej salezjanie wznowili działalność szkolno-wychowawczą. Po upadku władzy komunistycznej i zmianie rządu w Polsce w 1989 r. zaistniała dogodna możliwość odzyskania własności w Łodzi. Przełożony prowincji warszawskiej, ks. Zdzisław Weder, argumentując czynności zmierzające do powrotu salezjanów polskich do swej tradycyjnej pracy dydaktycznej, powoływał się na przepis art. 66 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego (DzU nr 29, poz. 154) [61]. Władze miasta Łodzi od początku przychylnie potraktowały tę inicjatywę. 21 listopada 1990 r. zawarto porozumienie między Kuratorium Oświaty i Wychowania a Towarzystwem Salezjańskim, dotyczące przekazania majątku Zespołu Szkół Mechanicznych Nr 3 im. Teodora Duracza w Łodzi przy ul. Wodnej 34. Początkowo przełożeni zakonni zamierzali utrzymać dotychczasowy profil szkoły z możliwością systematycznego poszerzania go o nowe specjalizacje zawodowe. Z upływem lat park maszynowy i pomoce szkolne miały być uzupełniane

[57] *Kronika Domu*, 1961–1969, t. IV.

[58] „Wiadomości Szkoły Rzemiosł", 1927, 3, nr 1, s. 3; AIW T. Łódź Wodna.

[59] „Wiadomości Szkoły Rzemiosł", 1926, 2, nr 2, s. 2.

[60] Arch. Domu, Dekret z 29 IV 1978 obowiązujący od 24 V.

[61] Por. Arch. Domu, Ks. Z. Weder do Kuratora Oświaty i Wychowania W. Walczaka, Warszawa 5 IX 1990; *Kronika Domu św. Barbary*.

i unowocześniane [62]. Przy szkole planowano także prowadzić internat dla chłopów. Dlatego też przedstawiciele Towarzystwa Salezjańskiego prosili o przekazanie 30 czerwca 1991 r. budynku szkolnego z wyposażeniem, warsztatów z parkiem maszynowym, a także przynależnego terenu [63]. Plany odrestaurowania dawnej szkoły mechanicznej upadły już po kilku miesiącach. Zadecydowało o tym zbyt duże zużycie maszyn oraz brak pieniędzy na nowe kosztowne inwestycje. Ponadto doszły do tego nowe uwarunkowania. Współczesne szkolnictwo zamierza iść w kierunku kształcenia ogólnego i następnie przygotowywać młodych ludzi do konkretnego zawodu. Od kwietnia 1991 r. salezjanie rozpoczęli starania u odpowiednich władz na pozwolenie otwarcia liceum ogólnokształcącego [64]. Zespół Szkół Zawodowych z ul. Wodnej przeniósł się do budynku przy al. Politechniki, natomiast warsztaty znalazły pomieszczenie przy ul. Kopcińskiego w Łodzi [65]. Salezjanie po prawie trzydziestu latach powrócili do swojej własności. „2 lipca 1991 r. dokonało się urzędowe przekazanie budynków szkolnych wraz ze sprzętem, ławkami, urządzeniami gabinetów i sali gimnastyczno-widowiskowej wraz z połową księgozbioru biblioteki szkolnej" [66].

Szybko zdecydowano się na otwarcie koedukacyjnego liceum ogólnokształcącego, które przygotowywały absolwentów do dalszych studiów, bądź też do ewentualnego opanowania w krótkim czasie przydatnego zawodu. Dlatego też mocny nacisk położono na naukę języków obcych: angielskiego i niemieckiego, w poszerzonym wymiarze, tj. po 4 godziny tygodniowo. Ponadto, idąc za postępem współczesnej cywilizacji, umożliwiono młodzieży zapoznanie się z informatyką, wprowadzając ten przedmiot w siatkę godzin lekcyjnych. W tym też celu oddano do użytku uczniów dwie sale do nauki elektroniki, wyposażone łącznie w 25 komputerów [67]. Przełożony prowincji warszawskiej ks. Zbigniew Malinowski, 29 kwietnia 1991 r. podpisał Statut Salezjańskiego Liceum Ogólnokształcącego im. ks. Bosko w Łodzi. Natomiast 4 tygodnie później (27 V), Ministerstwo Edukacji Narodowej wydało decyzję umożliwiającą otwarcie i działalność wyżej wymienionej placówki szkolno-wychowawczej [68]. Zezwolenie na prowadzenie szkoły zostało wydane na czas nieokreślony, jednak z możliwością cofnięcia, gdy instytucja ta nie

[62] Tamże, ks. Z. Malinowski do H. Samsonowicza Ministra Edukacji Narodowej, Warszawa 19 XI 1990; Ks. Z. Weder do W. Walczaka, Warszawa 5 IX 1990.

[63] Tamże.

[64] *Kronika Domu św. Barbary.*

[65] Relacja ustna J. Robakowskiego spisana w wywiadzie.

[66] Arch. Domu, Okólnik ks. insp. Z. Malinowskiego z 12 VIII 1991.

[67] *Kronika Domu św. Barbary.*

[68] Arch. Domu, Statut Salezjańskiego LO; Ministerstwo Edukacji Narodowej 54/91 KPS Warszawa 27 V 1991. „Na podstawie art. 39 ust. 1 ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania (DzU nr 32 poz. 160 z późniejszymi zmianami) oraz § 4 ust. 1 zarządzenia Min. Oświaty z dnia 26 II 1965 r. w sprawie zasad i warunków prowadzenia niepaństwowych szkół i innych placówek oświatowo-wychowawczych (MP nr 13 poz. 48 z późniejszymi zmianami) w związku z art. 20 ust. 1 i 2 oraz art. 75 ust. 1 ustawy z dnia 17 V 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w PRL (DzU nr 29 poz. 154) zezwala się na prowadzenie Liceum Ogólnokształcącego w Łodzi ul. Wodna 34".

będzie odpowiadać wymogom nauczania bądź wychowania. Nadzór nad prawidłowym funkcjonowaniem szkoły, w myśl ogólnych przepisów, spełnia kurator oświaty i wychowania w Łodzi [69].

2 września, 3 pierwsze klasy, po 30 uczniów, rozpoczęły pierwszy rok szkolny 1991/92. W latach następnych będą otwierane kolejne poziomy, tak że docelowo szkoła kształciłaby 350–360 uczniów i uczennic jednocześnie. Cykl nauczania trwałby 4 lata i kończyłby się ukończeniem szkoły średniej lub świadectwem dojrzałości [70]. Zgodnie z wytycznymi właściciela szkoły, liceum przy ul. Wodnej 34 jest instytucją prywatną o charakterze chrześcijańskim, wychowującą i kształcącą zgodnie z zasadami wiary i etyki katolickiej oraz sytemu wychowawczego św. Jana Bosko. Szkoła ta jest utrzymywana przez rodziców uczniów, Towarzystwo Salezjańskie, a także może korzystać z dotacji państwowych. Czesne i obowiązująca dopłata z Kuratorium pokrywają płace dla nauczycieli [71]. Zespół pedagogiczny stanowią osoby świeckie – poza dyrektorem, ks. mgr A. Gabrelem i jego zastępcą, ks. mgr J. Belniakiem. Ponadto ten ostatni uczy w szkole religii, która jest przedmiotem obowiązkowym. Placówka może prowadzić swoją działalność, gdyż inne wydatki, związane z pracami adaptacyjno-remontowymi, z inwestycjami i wyposażeniem szkoły inwestuje z własnych środków zgromadzenie zakonne.

Dużą wagę przywiązuje się do wychowania zgodnie z katolickim systemem wartości. Jako nowość wprowadzono każdego dnia przed rozpoczęciem zajęć lekcyjnych tzw. „słówko na dzień dobry". Jest ono prowadzone na wzór 15-minutowego apelu składającego się ze wspólnego śpiewu, krótkiej modlitwy i przemówienia tematycznego. Kalendarz roku szkolnego uwzględnia rocznice i święta kościelne, jak również patriotyczne i społeczne. Wzajemnej integracji, zżyciu się, rodzinnej atmosferze służą klasowe wyjazdy sobotnio-niedzielne z atrakcyjnym tematycznym programem zajęć szkoleniowo-krajoznawczych [72]. Kuratoryjna Komisja wysoko oceniła poziom nauczania w Liceum im. ks. Bosko i 2 kwietnia 1991 r. przyznała uprawnienia państwowe [73]. Oznacza to, że maturę będzie się zdawać na tych samych zasadach, jakie obowiązują w innych szkołach.

[69] Tamże.

[70] Arch. Domu, T. Szkoła, Ramowy plan pracy dydaktyczno-wychowawczej.

[71] Por. Statut Sal. LO § 3 i 6; Zgodnie z ustawą z dnia 7 IX 1991 o systemie oświaty (DzU nr 95 poz. 425) istnieją następujące możliwości uzyskania dotacji. Według art. 3 tejże ustawy, dotacje przysługują w wysokości do 50% wydatków bieżących ponoszonych w szkołach publicznych tego samego typu w przeliczeniu na jednego ucznia. Ponadto dodatkowym warunkiem jest uzyskanie przez szkołę prywatną uprawnień szkoły publicznej. Kuratorium Oświaty w Łodzi zdecydowało się dotować LO im. ks. Bosko od 1 stycznia 1992 r. w wysokości 140 tys. zł miesięcznie na jednego ucznia. Por. Arch. Domu, T. Szkoła, Kuratorium Oświaty do Inspektoratu TS w Warszawie, Łódź 5 V 1992.

[72] Relacja ustna ks. A. Gabrela spisana w wywiadzie, Łódź 15 X 1992.

[73] Na podstawie art. 85 ust. 3 ustawy z dnia 7 IX 1991 r. o systemie oświaty (DzU nr 95 poz. 425) oraz art. 104 KPA, Kurator Oświaty w Łodzi nadaje Sal. LO w roku szkolnym 1991/92 i następnych latach uprawnienia szkoły publicznej. Por. Arch. Domu, T. Szkoła, Kuratorium Oświaty do Inspektoratu TS w Warszawie, Łódź 2 IV 1992.

Natomiast absolwenci będą mogli ubiegać się o przyjęcie na studia we wszystkich krajowych uczelniach.

Od września 1992 r. w gmachu przy ul. Wodnej 36 mieści także Wydział Filozoficzny Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego, w którym na dwóch kursach otrzymują formację duchowo-intelektualną kandydaci do kapłaństwa.

Zusammenfassung

Die Salesianische Kongregation hat 1922 ihre Arbeit in Łódź übernommen. Die Schule an der Wodnastrasse hat ihren Anfang den Industriellen und Arbeitern von Łódź zu verdanken, vor allem aber Emil Geyer, der 1903 den Bauplatz gekauft und das Schulgebäude erstellt hat. Damit wurde eine Handwerksschule gegründet. Um sie vor ihrem Untergang zu retten, haben die Salesianer Don Bascos diese Handwerkschule übernommen. 1924 hat die Salesianische Kongregation die Handwerksschule in Łódź zum Eigentum erworben. In dieser Zeit hat das Religionsministerium der salesianischen Schule in Łódź das Stattsrecht verliehen. Darauf ist schnell das Hauptgebäude ausgebaut worden: die Salesianer haben eine neue Kapelle und Werkstätten erstellt und die ganze Ausstattung der Schule modernisiert.

Die Schule hat bis zum Ende April 1940 funktioniert. In dieser Zeit haben die Okkupanten das ganze salesianische Eigentum übernommen und darin ein Schulungszentrum für das Luftministerium eingerichtet. Im Oktober 1941 haben die Okkupanten die salesianische Kapelle endgültig geschlossen und 1943 in ihr ein Schlaflager eingerichtet.

Im Januar 1945 haben die Salesianer ihr Eigentum zurückbekommen. Das erste Schuljahhr hat vom 21. Januar bis zum 31. Juli 1945 gedauert. Seit 1948 mussten die Salesianer ihre Schule vor dem komunistischen Staat verteidigen. Am 12. Juli 1962 sind die salesianischen Schule, die Werkstätten und das Jugendwohnheim von den Komunisten endgülting übernommen worden. Den Salesianern hatte man nur Wohnteil des Gebäudes für das Provinzialat gelassen.

Nach der politischen Änderung 1989 haben die Salesianer Don Boscos am 2. Juli 1991 ihr Eigentum zurückbekommen und am 2. September dieses Jahres das Gymnasium „Don Bosco" gegründet.

SEMINARE
1994, 10

ks. ZIGNIEW ŁEPKO SDB

NOWA ANTROPOLOGIA EDWARDA O. WILSONA

UWAGI WSTĘPNE

Wiek XX przyniósł ożywienie trwającej od dawna w filozofii dyskusji nad charakterem uwarunkowań ludzkiego behawioru. Zwiastunem tego ożywienia był prowadzony w początkach lat dwudziestych przez W. McDougalla i J. Watsona spór o behawioryzm[1]. Nowych impulsów ożywiających tę dyskusję dostarczyły w połowie lat trzydziestych głosy K. Lorenza i N. Tinbergena[2]. Odwołując się do inspirowanych darwinizmem porównawczych badań nad behawiorem istot żywych, akcentowali oni znaczenie wrodzonych sposobów zachowania się i wskazywali, że są one nabywane stopniowo w ewolucji, a więc mogą rozwijać się tylko opierając się na podbudowie anatomiczno-filozoficznej. Tym samym, ostrzej niż dotychczas, postawiony został problem wzajemnej relacji między wrodzonymi i nabytymi elementami behawioru istot żywych, nie wyłączając człowieka. Problem ten przybrał na ostrości jeszcze bardziej, gdy w połowie lat siedemdziesiątych w dyskusję nad nim włączył się E. O. Wilson[3]. Zaproponowana przez niego socjobiologia, wiążąc genetykę populacyjną z teorią ewolucji uwarunkowanej doborem naturalnym, stwarzała możliwość wyjaśnienia, nie wyjaśnionych dotąd przez nauki behawioralne, przyczyn pewnych sposobów społecznego zachowania się istot żywych. Równocześnie jednak otwierała drogę ku teorii genetycznych uwarunkowań specyficznie ludzkich dokonań umysłu, ujawnionych w bogatej różnorodności ludzkiej kultury. Tak oto próba dotarcia do biologicznych podstaw społecznego behawioru istot żywych doprowadziła do nowej wersji przyrodoznawczego wglądu w ludzki umysł[4], którą Wilson nazywa nową antropologią albo nową humanistyką.

---

[1] Por. J. P i e t e r, *Historia psychologii w zarysie*, Katowice 1959, s. 144.

[2] P. H. K l o p f e r, J. P. H a i l m a n, *An Introduction to Animal Behaviour*, Englewood Cliffs 1967, s. 31–32.

[3] E. O. W i l s o n, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge Mass. 1975.

[4] Ch. J. L u m s d e n, E. O. W i l s o n, *Das Feuer des Prometheus. Wie das menschliche Denken entstand*, München-Zürich 1984, s. 233–257.

1. DROGA KU NOWEJ ANTROPOLOGII

Początku drogi ku postulowanej przez E. Wilsona nowej antropologii trzeba szukać w Darwinowskiej teorii ewolucji uwarunkowanej doborem naturalnym. Już sam Darwin ukazywał wpływ teorii ewolucji na rozpoznanie przyczyn zachowania się istot żywych. Wyraźnie na ten temat pisał w dziele *O pochodzeniu człowieka*. Mówiąc o instynktowych podstawach zachowania się zwierząt i ludzi, utrzymywał, że „instynkty, które w jakikolwiek sposób okazują się korzystniejszymi dla gatunku od innych, wzmacniają się stopniowo pod wpływem przyrodniczego doboru, aż wreszcie przewyższają wszystkie inne popędy mniej przynoszące korzyści. Dzieje się to skutkiem tego, że jednostki, u których owe najkorzystniejsze instynkty rozwinęły się w najwyższym stopniu, stają się uprzywilejowanymi w walce o byt i pozostają przy życiu, gdy inne muszą ulec zagładzie"[5]. Darwin odwoływał się przy tym do przykładów: współpracujących ze sobą pszczół, warunkowanego popędem zachowania się ptaków, a także zachowania się psów myśliwskich. Choć przytaczane przez niego przykłady opierały się jedynie na fragmentarycznych obserwacjach i na popularyzowanych ówcześnie przez Brehma antropomorficznych opisach życia zwierząt, to jednak dalsze badania prowadzone nad zachowaniem się istot żywych potwierdziły słuszność nie tylko jego intuicji, ale i stawianych przez niego tez szczegółowych. Nic więc dziwnego, że dzieło Darwina *O pochodzeniu człowieka*, a zwłaszcza jego rozdział noszący tytuł *Porównanie władz umysłowych człowieka z władzami umysłowymi zwierząt niższych* uznawany jest za pierwszy, uczyniony już na gruncie teorii ewolucji, krok ku porównawczym badaniom zachowania się istot żywych[6].

Intuicje Darwina doczekały się pełnego rozwinięcia po odkryciu przez Ch. O. Wihtmana, O. Heinrotha i K. Lorenza homologicznego charakteru zachowania się istot żywych[7]. Odkrycie to dowodziło, że cechy behawioralne są tak samo jak cechy morfologiczne użytecznym kryterium przy taksonomicznym porządkowaniu świata zwierząt. Do ich badania można więc z powodzeniem wykorzystywać użyteczną w biologii od czasów Darwina metodykę badania porównawczego. Tym samym powstała biologia zachowania się istot żywych, czyli etologia. W reakcji na popularny wówczas behawioryzm, traktujący zachowanie się wyłącznie jako wynik osobniczego uczenia się, etologia początkowo koncentrowała swoje badania niemal wyłącznie na wrodzonych podstawach zachowania się istot żywych. Ta jednostronność w podejściu etologów do zagadnienia źródeł zachowania się istot żywych nie oznaczała bynajmniej kwestionowania przez nich istnienia wyuczo-

[5] K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, tłum. M. Ilecki, Warszawa 1929, s. 133.

[6] E. Oeser, *Zickzackweg auf dem Grad der Wahrtheit*, [w:] *Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre und ihre Folgen*, F. Kreuzer (red.), München-Zürich 1984, s. 25.

[7] I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie*, München-Zürich 1980, s. 24–25.

nych elementów behawioru, lecz raczej nieuznawania ich za przedmiot badań specyficznych dla etologii [8]. W miarę jednak zdobywania coraz nowych wyników obserwacji prowadzonych nad zachowaniem się kawek, gęsi gęgaw i psów domowych, a więc zwierząt, które rozporządzają dużymi możliwościami uczenia się, coraz wyraźniej pojawiało się pytanie o wzajemny stosunek między wrodzonymi a nabytymi elementami behawioru [9]. Z czasem pytanie to wyostrzyła krytyka kierowana w latach pięćdziesiątych przez amerykańskich behawiorystów pod adresem etologicznego programu badań instynktowego zachowania się [10]. Etolodzy od początku polemiki uznawali argumentację behawiorystów za merytorycznie bezzasadną, ze względu na zbyt szeroko pojmowaną przez nich odruchowość. Sam fakt pojawienia się krytyki zmuszał ich jednak do wyjścia poza ramy dotychczasowych badań. Podtrzymując przekonanie o heurystycznym znaczeniu rozróżnienia między tym, co wrodzone a tym, co nabyte, etolodzy stopniowo rewidowali teorię o sposobie i zakresie powiązań obu wyszczególnionych rodzajów zachowania się. Wypracowany w tym względzie dorobek podsumował K. Lorenz w kilku swoich pracach [11]. W każdej z nich podkreślał, że sensowna definicja zachowania się musi zawierać w sobie, jako cechę konstytutywną, jego zdolność przystosowawczą do określonych warunków środowiska. To znaczy, że informacja o środowisku musi w jakiś sposób znaleźć dojście do żyjącego systemu. To zaś może nastąpić tylko na dwóch drogach: albo podczas ewolucji gatunku, albo podczas osobniczego życia organizmu. Uwzględniając powyższe założenia etologia następująco definiuje pojęcie tego, co wrodzone: „We właściwym sensie wrodzone, tzn. ulokowane w genomie, oznacza zawsze program, który zawiera w sobie wszystkie możliwe dla organizmu sposoby rozwoju, włącznie z tym, czego może się on indywidualnie nauczyć. Ten pogram zawiera w sobie informację, od której zależy podtrzymująca gatunek celowość zachowania się" [12]. Z etologicznego punktu widzenia słuszny jest więc pogląd, że wrodzone zachowanie się tkwi w wyuczonym, tzn. hierarchicznie zorganizowane sposoby instynktowego zachowania się stanowią podłoże, na którym rozwinęły się mechanizmy wszelkiego uczenia się.

Odejście od dysjunktywnego traktowania tego, co wrodzone i nabyte stworzyło etologii możliwość nie tylko zajęcia się badaniem sposobów wyuczonego

[8] N. Tinbergen, *The Study of Instinct*, Oxford 1951, s. 2.

[9] B. Hassenstein, *Prägung und Lernen. Beiträge von Konrad Lorenz zur Erforschung des Lernens*, [w:] *Nichts ist schon dagewesen...*, s. 42–43.

[10] D. S. Lehrman, *A critique of Konrad Lorenz's theory of instinctive behaviour*, „Quarterly Review of Biology", 1953, 28, s. 337–363.

[11] *Phylogenetische Anpassung und adaptive Modifikation des Verhaltens*, [w:] K. Lorenz, *Uber tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen*, t. 2, München-Zürich 1984, s. 301–358; *Evolution and Modification of Behaviour*, Chicago 1965; *Die Rückseite des Spiegels*, München 1973.

[12] K. Lorenz, *Evolution des Verhaltens*, [w:] *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Gesammelte Arbeiten*, München-Zürich 1983, s. 112.

zachowania się, ale także uzupełnienia dotychczasowych badań nad ruchami instynktowymi. Wyniki tych badań pokazały, że wielokrotnie rozpowszechniana teoria o trwałej niezmienności ruchów instynktowych i dowolnej zmienności wyuczonych była niesłuszna, ponieważ żadne zachowanie się, jak i żadna inna cecha biologiczna, nie ma absolutnej stałości. Jest ona bowiem rezultatem oddziaływania filogenetycznie stworzonego programu z docierającą do niego informacją środowiska. Stąd też ów filogenetycznie stworzony program Lorenz nazywa programem otwartym [13].

Jakkolwiek przez uwzględnienie w badaniach zarówno wrodzonych, jak i nabytych sposobów zachowania się etologia, z właściwego sobie punktu widzenia, odpowiadała na pytanie dlaczego istoty żywe zachowują się w określony sposób, to jednak nie wszystkie z tych odpowiedzi okazały się zadowalające. Etologia nie potrafiła bowiem wyczerpująco wyjaśnić pewnych zachowań społecznych, takich jak altruizm i kooperacja. Zachowania te były zresztą zagadką dla samego Darwina, który łamał sobie głowę nad możliwością uzgodnienia faktu bezpłodności pewnych kast owadów społecznych z przejawami ich altruizmu wobec młodszego rodzeństwa.

Zagadka wspomnianych tutaj zachowań społecznych stwarzała niejako presję na biologów w dążeniu do jej wyjaśnienia. Przejawem tego dążenia była zorganizowana w 1948 r. nowojorska sesja naukowa, na której podjęto próbę porozumienia ekologów i fizjologów z jednej, a socjologów z drugiej strony, na rzecz porównawczego badania biologicznych podstaw społecznego behawioru istot żywych. Wtedy też ten interdyscyplinarny kierunek badawczy nazwano socjobiologią [14]. Niestety, ta inicjatywa utknęła na deklaracjach programowych. Konsekwentnie więc po 1950 r. słuch po niej zupełnie zaginął.

Historycy nauki podkreślają, że główną przyczyną nieudanej próby wykorzystania pierwszego pomysłu na socjobiologię był brak oparcia go na jakiejś „nośnej teorii", rozszerzającej dotychczasowe możliwości badań nad społecznym behawiorem istot żywych [15]. Dążenie do wypracowania takiej teorii stało się więc pierwszoplanowym zadaniem wielu teoretyków ewolucji.

Pierwszą, istotną z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia, próbę wypracowania teorii poszerzającej dotychczasowy program badań nad społecznym behawiorem istot żywych w 1962 r. podjął V. C. Wynne-Edwards [16]. Powrócił on do kłopotliwej dla Darwina możliwości uzgodnienia występującego w świecie

[13] K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 126.

[14] W. Wickler, U. Seibt, *Das Prinzip Eigennutz. Ursachen und Konsequenzen sozialen Verhaltens*, München 1981, s. 79.

[15] W. Wickler, *Von der Ethologie zur Soziobiologie*, [w:] *Die zweite Schöpfung. Geist und Ungeist in der Biologie des 20. Jahrhunderts*, J. Herbig, R. Hohlfeld (red.), München-Wien 1990, s. 178.

[16] V. C. Wynne-Edwards, *Animal dispersion in relation to social behaviour*, Edinburgh-London 1962.

zwierząt zjawiska rezygnacji z własnego potomstwa ze względu na opiekę nad rodzeństwem z faktem nacisku selekcji nastawionej na przetrwanie osobnika. Opieka nad młodymi wymaga bowiem nakładu czasu i energii, niesie ryzyko i obniża szansę osobniczego przetrwania opiekunów. Darwin sądził, że zwierzęta, które dysponują altruistycznym zachowaniem się, są skuteczniejsze w walce o byt od tych, które takim zachowaniem nie dysponują. Zdaniem zaś Wynne-Edwardsa, rezygnacja z własnego potomstwa wymuszana jest czynnikami ekologicznymi. Chodzi mianowicie o zmniejszenie się swobodnego dostępu do zasobów pożywienia w wyniku wzrastającej liczby osobników na danym terenie. Rezygnacja z własnego potomstwa stwarzałaby więc większą szansę przetrwania danej populacji w stosunku do populacji konkurencyjnych. Zjawisko to Wynne-Edwards nazwał doborem grupowym. Stwarzał tym samym możliwość tłumaczenia nie tylko zdolności populacji do kontroli swej liczebności, ale także istnienia międzyosobniczych zachowań altruistycznych. Jednakże w dalszym ciągu nie wyjaśniał, w jaki sposób takie użyteczne dla grupy (populacji) skłonności do rezygnacji z własnego potomstwa przechodzą z jednego pokolenia na drugie w sytuacji, gdy w grę nie wchodzi rozmnażanie się. Stąd też teoria doboru grupowego nie mieściła się w konwencji darwinowskiej teorii ewolucji.

Możliwość wyjaśnienia, wciąż zagadkowego w kontekście darwinowskiej teorii ewolucji, zjawiska rezygnacji z własnego potomstwa ze względu na opiekę nad rodzeństwem przedstawił dwa lata później W. D. Hamilton [17]. Zauważył on mianowicie, że problem ten można rozwiązać dzięki założeniu, iż jednostką doboru naturalnego jest gen. Od tej pory zaczęto mówić o tzw. genach skutecznych, czyli takich, które szczególnie licznie kopiowane są w osobnikach następujących po sobie pokoleń. To zaś doprowadziło do koncepcji doboru krewniaczego, czyli doboru działającego na korzyść grupy krewnych o takich samych genach, odpowiedzialnych za cechy sprzyjające sukcesowi reprodukcyjnemu. Tym samym okazało się, że zachowania altruistyczne u zwierząt są zawsze interesowne. Ich celem jest bowiem sukces reprodukcyjny genów altruisty bez względu na to, gdzie są one ulokowane. Koncepcja doboru krewniaczego stwarzała więc możliwość przyporządkowania teorii ewolucji wielu nie wyjaśnionych dotychczas sposobów społecznego zachowania się zwierząt oraz dość precyzyjnego ustalania tendencji do rozszerzania się altruistycznych zachowań w zależności od stopnia pokrewieństwa między osobnikami.

Stworzona przez Hamiltona populacyjno-genetyczna koncepcja doboru krewniaczego dawała możliwość rozszerzenia programu badań nad zachowaniem się istot żywych i tym samym oznaczała postęp w stosunku do programu wypracowanego przez etologię. Stanowiła bowiem ową „teorię nośną" umożliwiającą wykorzystanie zrodzonego w 1948 r. pomysłu na socjobiologię. Nic więc dziwnego, że do tego pomysłu z powodzeniem nawiązał E. O. Wilson i wydaną

[17] W. D. Hamilton, *The Genetical Theory of Social Behaviour*, part I, II, „Journal of Theoretical Biology", 1964, 7, s. 1–16, 17–32.

w 1975 r. przez siebie książkę zatytułował *Sociobiology – New Synthesis*[18]. Książka ta wieńczyła długoletnie prace nad stworzeniem efektywnego programu badań biologicznych podstaw społecznego behawioru istot żywych, stanowiła zarazem końcowy etap drogi prowadzącej do ogłoszonej przez Wilsona nowej antropologii.

2. SOCJOBIOLOGICZNY KONTEKST NOWEJ ANTROPOLOGII

Definiując socjobiologię jako naukowe badanie biologicznych podstaw wszystkich form społecznego zachowania się wszystkich organizmów żywych, włącznie z człowiekiem[19], Wilson podkreślał, że traktuje ona społeczności jako populacje, funkcjonujące zgodnie z prawami zorganizowanych systemów, nadrzędnych w stosunku do płaszczyzny izolowanych osobników. Każda taka populacja ma określoną wielkość, wspólną strukturę genetyczną, określony stosunek liczbowy między osobnikami żeńskimi i męskimi, systemem komunikacji itd. Socjobiologia zakłada, że czasowe zmiany tych cech można badać tak samo, jak dane chemiczne i anatomiczne. Oznacza to, że zachowanie się istot żywych można badać przy wykorzystaniu metodyki biologii populacyjnej. Konsekwentnie więc Wilson uważał socjobiologię za część biologii populacyjnej, zastosowanej do badań nad społecznie żyjącymi zwierzętami. To sprawia, że jest ona całkowicie wierna przyrodoznawstwu[20].

Odwołując się do starannie dobranego materiału poglądowego z zakresu genetycznych podstaw społecznego zachowania się zwierząt, Wilson przedstawił cel socjobiologii jako systematyczne dążenie do stworzenia nowoczesnej syntezy nauk społecznych i przyrodniczych. Już na pierwszych stronach *Socjobiologii*, w części zatytułowanej *Moralność genu*, nie dostrzega on przesady w stwierdzeniu, że „socjologia i inne nauki społeczne, jak również humanistyczne są ostatnimi gałęziami biologii, które czekają na włączenie ich do nowoczesnej syntezy"[21]. Ową „nowoczesną syntezę" rozumie jako neodarwinowską teorię ewolucji, w ramach której każde zjawisko oceniane jest według swojej wartości przystosowawczej i wiązane z zasadami genetyki populacyjnej. Jedno z głównych zadań socjobiologii upatrywał więc Wilson w takim przeformułowaniu podstaw nauk społecznych, aby mogły one zostać włączone do nowoczesnej syntezy. Oznacza to, że celem socjobiologii jest ostatecznie przyrodoznawcza teoria społeczeństwa ludzkiego.

Na możliwość wykorzystania takiej teorii wskazał Wilson w ostatnim rozdziale swej pracy zatytułowanej *Człowiek: Od socjobiologii do socjologii*. Jego zdaniem

[18] E. O. Wilson, *Sociobiology: New Synthesis*, Cambridge Mass. 1975.
[19] E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Warszawa 1988, s. 256.
[20] Ch. J. Lumsden, E. O. Wilson, dz. cyt., s. 65–66.
[21] E. O. Wilson, *Sociobiology...*, s. 4.

teoria ta jest użyteczna ze względu na nieuniknioną w przyszłości konieczność genetycznego planowania ludzkich społeczeństw. W ten sposób Wilson przedstawił swoją własną wersję redukcjonistycznej tezy E. W. Counta że „kultura jest właściwym człowiekowi wyrazem biogramu kręgowców" [22].

Wysunięta przez Wilsona ogólna teza, że prawidłowości, które dobrze stosują się do ogółu zwierząt mogą być z powodzeniem spożytkowane przez nauki społeczne, tuż po jej opublikowaniu zrodziła kontrowersje początkujące gwałtowny spór o socjobiologię. Wilson wskazuje na jego dwa etapy i twierdzi, że stanowił on nową wersję starego sporu o ustalenie czynnika determinującego zachowanie się istot żywych [23]. Czynnikiem tym ma być bądź wyposażenie dziedziczne, bądź też środowisko. Socjobiolodzy zajęli w tej kwestii jednoznaczne stanowisko: twierdzili mianowicie, że czynnikiem determinującym zachowanie się istot żywych, włącznie z człowiekiem, jest przede wszystkim wyposażenie dziedziczne. Stąd też zachowanie to można lepiej wyjaśnić, odwołując się do metod biologicznych niż do tradycyjnych metod nauk społecznych. Spór o socjobiologię w jego pierwszym etapie dotyczył więc idei genetycznego determinizmu. Stronami tego sporu byli zaś socjobiolodzy oraz naukowcy, nauczyciele i studenci skupieni w założonej latem 1975 r. w Bostonie The Sociobiology Study Group of Science for the People.

W pierwszym okresie sporu przeciwnicy Wilsona wskazywali na polityczne niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą zastosowanie socjobiologii w odniesieniu do człowieka. Stanowiłoby ono bowiem powrót do socjaldarwinizmu. W tym zaś sensie byłoby biologicznym usprawiedliwieniem *status quo* społeczeństw kapitalistycznych utrzymujących przywileje stosownie do klasy, rasy albo płci. Dlatego postulowali, aby zarzucić socjobiologiczne spekulacje na rzecz prawdziwej nauki dla ludu, czyli nauki służącej biednym i uciskanym.

Wilson odpowiadał, że najsłabszym punktem argumentacji jego przeciwników jest narzucenie odkryciom naukowym kryteriów politycznych. Zgoda na te kryteria oznaczałaby, że odkrycia naukowe powinny być oceniane na podstawie ich możliwych konsekwencji politycznych, z pominięciem kryteriów ich prawdziwości. Wiadomo zaś, że zgoda na kryteria polityczne w badaniach naukowych doprowadziła w niedalekiej przeszłości w Niemczech do pseudogenetyki, a w ZSRR do łysenkoizmu. Wilson uznał zatem, że merytoryczna dyskusja z przedstawicielami Science for the People na temat możliwości odnoszenia do człowieka podstawowych tez socjobiologii ogólnej jest niemożliwa. Dyskusję tę uniemożliwiają oni bowiem z przyczyn pozanaukowych. Prowadzona zaś przez nich kampania antysocjobiologiczna wskazuje na dążenie do „spalenia na stosie Darwina, aby uratować Marksa" [24].

[22] E. W. Count, *The Biological Basis of Human Sociality*, „American Anthropologist", 1958, 60, s. 1049.

[23] Ch. J. Lumsden, E. O. Wilson, dz. cyt., s. 63–76.

[24] Tamże, s. 73.

Drugi etap sporu o socjobiologię miał, zdaniem Wilsona, charakter merytoryczny. Na tym etapie krytycy przyznawali wprawdzie, że socjobiologia jest adekwatna do świata zwierząt i trafnie orzeka o ich społecznym behawiorze, ale jedynie w ograniczonym zakresie odnosi się do społecznego behawioru człowieka. O ile więc można wskazać na pewną zgodność tez socjobiologii zwierząt z pewnymi zjawiskami występującymi w społecznym behawiorze człowieka, jak choćby nepotyzm, terytorializm i zakaz incestu, o tyle nie do zaakceptowania są próby odnoszenia tez socjobiologii do wszystkich zjawisk występujących w sferze obyczajowości człowieka. Nie jest on bowiem automatem funkcjonującym zgodnie z rozkazami genów, gdyż ma wolną wolę i umysł stanowiący zasadę tworzenia autonomicznego życia kultury. Stąd też cała sfera umysłowego życia człowieka w sposób oczywisty wymyka się socjobiologii.

Krytykę akcentującą niepełną adekwatność socjobiologii do wszystkich przejawów społecznego behawioru człowieka uznał Wilson za zasadną. Właściwie oznaczało to zakończenie gwałtownego sporu o socjobiologię wyłożoną przez Wilsona w 1975 r. Nie oznaczało to jednak zamknięcia kwestii socjobiologii człowieka. Zdaniem Wilsona kwestia ta znalazła się w ślepej uliczce i konieczność jej wyprowadzenia była dla niego palącą potrzebą chwili[25]. Możliwość rozwiązania tej kwestii dostrzegł w skoncentrowaniu się na problemie ludzkiego umysłu, świadomości, wolnej woli i wielości kultur. Te szczegółowe zagadnienia mieściły się więc w ramach dyskutowanego od dawna w antropologii problemu powiązań oraz wzajemnych zależności między ewolucją biologiczną (genetyczną) i kulturową, a ich podjęcie oznaczało próbę odpowiedzi na pytanie o pochodzenie człowieka, czyli zaistniałej pod koniec trzeciorzędu istoty zdolnej do pojęciowego myślenia i mowy słownej. Problemy te podjął Wilson we współpracy z Ch. J. Lumsdenem, a wyniki prób ich rozwiązania, jako tezy nowej antropologii, przedstawił w dwóch kolejnych książkach: *Geny, umysł, kultura*[26] i *Ogień Prometeusza*[27].

3. GŁÓWNE TEZY NOWEJ ANTROPOLOGII

Socjobiologia klasyczna, której ostatni wykład przedstawił Wilson w książce *O naturze ludzkiej*[28], zajmowała się przede wszystkim genetycznymi uwarunkowaniami takich sposobów społecznego zachowania się, jak altruizm, gotowość do współpracy, związki seksualne, opieka rodziców nad swoimi dziećmi oraz agresja. Jej celem było ustalenie, pod jakimi warunkami te zjawiska behawioralne

[25] Tamże, s. 76.

[26] Ch. J. Lumsden, E. O. Wilson, *Genes, Mind, and Culture*, Cambridge Mass. 1981.

[27] Ch. J. Lumsden, E. O. Wilson, *Das Feuer des Prometheus...*

[28] E. O. Wilson, *On Human Nature*, Combridge Mass. 1978, polski przekład B. Szackiej, *O naturze ludzkiej*, Warszawa 1988.

powstają i rozwijają się, jakie korzyści przynoszą one członkom danej społeczności i które z nich mają charakter ściśle biologiczny. Ten zakres badań przyniósł dobre efekty w odniesieniu do świata zwierząt. Zastosowany zaś do ludzkich zachowań społecznych okazał się nie w pełni adekwatny. Sytuacja człowieka określana jest bowiem przez co najmniej dwie kategorie, których nie można objąć darwinowską teorią ewolucji i socjobiologią; pierwszą kategorią jest ludzki umysł, który posługuje się wolną wolą, drugą zaś ludzka kultura, w obrębie której funkcjonuje ogromna wielość sposobów zachowania się w różnych społeczeństwach. Argumenty merytorycznej krytyki stosowanych przez socjobiologię klasyczną uogólnień wniosków wypracowanych na obszarze społecznych zachowań zwierząt na obszar społecznych zachowań ludzi, skłoniły Wilsona do uznania osobliwości tych dwóch kategorii antropologicznych. Konsekwentnie więc uznał, że adekwatne do faktycznego stanu rzeczy ujęcie umysłu i kultury musi dokonać się opierając się na koewolucji genetyczno-kulturowej, która „na sposób nowoczesnej nauki ujmie wielki proces przyczyn i skutków, prowadzący od genów do architektury mózgu i dalej od sterujących rozwojem umysłowym reguł epigenetycznych poprzez powstawanie kultury, wreszcie poprzez dobór naturalny i inne czynniki ewolucji z powrotem do ewolucji genów" [29]. Tę koewolucję genetyczno-kulturową postuluje Wilson jako model rekonstruujący drogę do tajemnicy ludzkiej natury, czyli do źródeł ludzkich uzdolnień poznawczych. Przebycie tej drogi możliwe jest jedynie przy współpracy szeregu dziedzin badawczych, które dotychczas nie miały ze sobą nic wspólnego. Chodzi mianowicie o takie dyscypliny, jak fizjologia mózgu, informatyka, psychologia, językoznawstwo, antropologia, etologia, genetyka, neurofizjologia, socjobiologia i filozofia. Wilson twierdzi, że wszystkie te dziedziny wiedzy koncentrują się na badaniu ludzkiego umysłu, tworząc w ten sposób jedną dyscyplinę, powstałą w wyniku ich implosywnej konwergencji. Ową powstałą przez implosywną konwergencję dziedzinę ludzkiej wiedzy nazywa Wilson nową antropologią albo nową humanistyką [30]. W ślad za tym przedstawia jej główne tezy, które zarazem rozumie jako postulaty, czyli problemy przedkładane jej do rozwiązania.

Pierwsza teza tej antropologii głosi, że wszystkie obszary ludzkiego życia, włącznie z etyką, mają fizyczną bazę w mózgu i są częściami ludzkiej biologii. Stąd też każdy z tych obszarów może być badany za pomocą metod przyrodoznawczych. Z tej ogólnej tezy wynika zaś teza bardziej szczegółowa, że rozwój umysłowy jest subtelniej ustrukturowany niż dotychczas powszechnie przyjmowano. Większość albo nawet wszystkie formy spostrzegania i myślenia znajdują się bowiem pod wpływem genetycznie zaprogramowanych procesów mózgu.

Te dwie pierwsze tezy pokazują, że w punkcie wyjścia nowej antropologii powraca Wilson do zawartego w ramach klasycznej socjobiologii programu materializmu naukowego, który przejawiał się w „bezkompromisowym za-

[29] Ch. J. Lumsden, E. O. Wilson, *Das Feuer des Prometheus...*, s. 237.
[30] Tamże, s. 236.

stosowaniu teorii ewolucji do wszystkich aspektów ludzkiej egzystencji"[31]. Efektywne wykorzystanie tego programu możliwe jest jednak tylko wtedy, gdy nie osłabnie duch nauki sprzyjający takiemu formułowaniu nowych hipotez, aby mogły być one poddawane obiektywnym sprawdzianom.

Wilson twierdzi, że podjęta w ramach socjobiologii klasycznej realizacja programu materializmu naukowego była utrudniona ze względu na niedoskonałość wykorzystywanej wówczas teorii ewolucji. W udoskonaleniu tej teorii dostrzega on zatem szansę jej efektywnego zastosowania do osobliwej kategorii ludzkiego umysłu i ludzkiej kultury. Dlatego też w ramy nowej antropologii wprowadza koncepcję koewolucji genetyczno-kulturowej. Zgoda na tę koncepcję stwarza bowiem możliwość rozpoznania struktury rozwoju umysłowego, co do której Wilson przypuszcza, że powstała w trakcie trwającego wiele pokoleń procesu wzajemnego oddziaływania genów i kultury. Hipoteza koewolucji genetyczno-kulturowej i postulat jej konsekwentnego zastosowania w rozpoznawaniu ludzkiego umysłu i kultury stanowi więc trzecią tezę nowej antropologii Wilsona.

Czwartą tezę tej antropologii stanowi uzgodnienie genetycznych wpływów na umysłowy rozwój człowieka z funkcjonowaniem w jego ramach wolnej woli człowieka. Choć w procesie koewolucji inicjatywa należy do czynnika genetycznego, to jednak zgodnie z nową antropologią, nie determinuje on ściśle umysłowego rozwoju człowieka; silny wpływ genów nie eliminuje wolnej woli. Geny, oddziałując na kulturę poprzez reguły epigenetyczne, tworzą i utrzymują bowiem zdolność człowieka do podejmowania świadomych wyborów. Tendencje zauważalne w rozwoju umysłowym są więc tylko tendencjami i niczym więcej. Rozpoznanie ich intensywności i zasięgu możliwe jest jedynie dzięki zbadaniu charakteru postulowanych przez Wilsona reguł epigenetycznych.

Jednym z najprostszych i najdokładniej rozpoznanych przypadków funkcjonowania reguł epigenetycznych jest obecne w kulturze tabu incestu. Zdaniem Wilsona mimowolne odczuwanie przez większość ludzi incestu jako czegoś złego uwarunkowane jest biologicznie. Istnieje bowiem epigenetyczna reguła, która skłania ogromną większość ludzi do zawierania związków seksualnych poza kręgiem najbliższych krewnych. Na genetyczny charakter tej reguły wskazuje jej ścisłość oraz fakt przestrzegania jej w całej historii ludzkości i we wszystkich społeczeństwach. Jakkolwiek bowiem ludzie także i w tym przypadku dysponują wolną wolą, to jednak opowiadają się przeciwko incestowi, ponieważ reguła epigenetyczna wpływa na ich świadomość poprzez to, że związki seksualne poza kręgiem najbliższych krewnych dostarczają im głębokiego zaspokojenia emocjonalnego. Oznacza to, że pewne predyspozycje do określonych sposobów społecznego zachowania się ludzi powstają w wyniku wzajemnego oddziaływania między określonymi grupami genów i otoczeniem. Konsekwentnie więc rozpoznanie odpowiednich mechanizmów tego oddziaływania stwarza możliwość celowego zmieniania predyspozycji behawioralnych. Ponieważ zaś na tych

[31] E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej...*, s. 24.

predyspozycjach opierają się zasady etyczne, także i one poddają się celowym zmianom.

Dwie ostatnie tezy nowej antropologii, dotyczące możliwości dokonywania celowych zmian w behawioralnych predyspozycjach człowieka i w ślad za tym w jego zasadach etycznych, wskazują na przekonanie Wilsona, że ludzie tylko wtedy mogą rozwijać swoje uzdolnienia i świadomie kształtować swoje własne życie, gdy dotrą do fizycznej bazy myślenia moralnego i uwzględnią jego ewolucyjny charakter. Wtedy też będą oni w stanie decydować się na przestrzeganie praw moralnych i wybierać te formy społecznego współżycia, które gwarantują zachowanie tych praw [32].

Dotarcie do fizycznej bazy myślenia moralnego stanowi w ramach nowej antropologii spełnienie postulatu naukowego wniknięcia w reguły epigenetyczne. Wilson mówi w tym przypadku o obiektywnym prześwietlaniu natury ludzkiej i dostrzega w nim podstawową przesłankę budowania intelektualnego porozumienia w sprawie zasięgu funkcjonowania tej natury, a także w sprawie wartości etycznych, które ten zasięg określają. Owa zgoda intelektualna co do natury ludzkiej konsekwentnie musi prowadzić do zjednoczenia działań na rzecz najlepszego wykorzystania ustaleń naukowych do planowania społeczeństw ludzkich w przyszłości. W tym zaś wyraża się ostatnia teza nowej antropologii. Jej efektem powinna być bowiem ulepszona forma społecznej manipulacji, dotykającej najgłębszych pokładów ludzkich motywacji i sądów moralnych [33]. Ostatnia teza nowej antropologii zdaje się domykać krąg myśli Wilsona. Jest ona bowiem identyczna z myślą przewodnią *Socjobiologii*, w której Wilson wyrażał nadzieję, że postulowana przez niego przyrodoznawcza teoria społeczeństwa umożliwi genetyczne konstruowanie ludzkich społeczeństw w przyszłości.

4. UWAGI KOŃCOWE

Poprzez nową antropologię Wilson zamierzał wyprowadzić socjobiologię ze ślepej uliczki niemożliwości orzekania o społecznym behawiorze człowieka w kategoriach adekwatnych do społecznego behawioru zwierząt. Zaproponował więc teorię ujmującą specyfikę człowieka, w perspektywie koewolucji genetyczno-kulturowej. Zgodnie z tym ujęciem specyfika człowieka ujawnia się w wyniku wzajemnego oddziaływania jego wyposażenia dziedzicznego z tworzoną przez niego kulturą. Tym samym Wilson zdawał się zrywać z obecną w socjobiologii klasycznej mechanistyczną koncepcją determinizmu genetycznego, zgodnie z którą istoty żywe, z człowiekiem włącznie, są jedynie maszynami genetycznie zaprogramowanymi na przetrwanie, na rzecz koncepcji umiarkowanej, zgodnie

[32] Ch. j. L u m s d e n, E. O. W i l s o n, *Das Feuer des Prometheus*..., s. 255.
[33] Tamże, s. 255–257.

z którą wskazuje się na specyfikę człowieka, jako istoty z natury kulturowej. Oznacza to, że „jest on z natury i dziedzictwa predysponowany w taki sposób, iż wiele ze struktur tej predyspozycji wymaga tradycji kulturowej, aby móc funkcjonować. Ale ze swej strony to one dopiero sprawiają, że tradycja i kultura są w ogóle możliwe" [34].

Obecna w nowej antropologii idea koewolucji genetyczno-kulturowej zdaje się być bliska rozwijanej przez ewolucyjnych teoretyków poznania idei równoczesnego podlegania przez człowieka ewolucji biologicznej i kulturowej. Gdy jednak ewolucyjni teoretycy poznania wskazują na „wielką przepaść między czysto genetyczną ewolucją a duchowym tworzeniem się jakiejś kultury" [35], Wilson koncentruje się na inicjatywie czynnika genetycznego w procesie koewolucji. Zdaje się tym samym potwierdzać swoje przywiązanie do programu badawczego socjobiologii klasycznej, efektywnego przy badaniu homogenicznych programów zachowania się istot żywych. Tymczasem w wielu zjawiskach behawioralnych ujawniają się także programy heterogeniczne. I tak np. wiele pasożytów wpływa w określony sposób na zachowanie się swoich gospodarzy, w jednym przypadku przynosząc im straty, w innym zaś zyski. Ponadto, dzisiaj już wiadomo, że znaczna część programu zachowania się zwierząt wyższych nie jest uwarunkowana genetycznie. Wymaga więc uczenia się i odniesień do „tradycji". Tak np. śpiew wielu gatunków ptaków składa się z wyuczonych dialektów. Śpiewy te stanowią sposoby zachowania się oparte na przekazach z pokolenia na pokolenie. I to dzisiaj nie wiadomo, czy mają one charakter przystosowawczy. Do dzisiaj też nie ma adekwatnej metody ich badania. Równocześnie wiadomo, że śpiewy ptaków, jako przekazywany tradycją środek komunikowania się wpływają na wybór partnera seksualnego, a tym samym na możliwość rozmnażania się. Oznacza to, że śpiewy te mają wpływ na ewolucję genetyczną. Można zatem przypuszczać, że wraz ze wzrastającym znaczeniem warunkowanego tradycją zachowania się, geny mogą zostać zdominowane przez tradycję. Tak sądząc, W. Wickler odrzuca przekonanie Wilsona, że programy genetyczne zawsze zdominują tradycję [36].

Istnienie heterogenicznych programów zachowania się zwierząt wskazuje na potrzebę gruntownego zrewidowania możliwości badawczych socjobiologii. Tym bardziej rewizja taka jest wskazana w odniesieniu do socjobiologii człowieka jako istoty z natury kulturowej. I choć nie może być wątpliwości co do tego, że u podstaw prezentowanej tutaj nowej antropologii legła idea zmodyfikowania badawczego programu socjobiologii ze względu na specyfikę ludzkiego umysłu i kultury, to jednak w efekcie idea ta została osłabiona przekonaniem Wilsona, że programy genetyczne „nadal trzymają kulturę na wodzy" [37]. W tym sensie nowa antropologia okazała się zbyt małym krokiem we właściwym kierunku. Oznacza

[34] K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła...*, s. 310.
[35] K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, München-Zürich 1983, s. 70.
[36] W. Wickler, *Von der Ethologie zur Soziobiologie...*, s. 184.
[37] Ch. J. Lumsden, E. O. Wilson, *Das Feuer des Prometheus...*, s. 217.

to, że problem człowieka ujmowanego w świetle socjobiologii jest wciąż problemem otwartym. Nadal więc problem ten będzie rodził kontrowersje i prowokował dyskusje.

Zusammenfassung

Die seit langem in der Philosophie geführte Debatte um die Dominanz von Natur oder Kultur in der Determination menschlichen Verhaltens hat im 20. Jh. von verschiedenen Seiten wichtige Impulse bekommen. Neuere Einsichten der Evolutionsbiologie, vor allem der Soziobiologie haben diese Debatte in den heftigen Streit verwickelt. Die meisten Soziobiologen haben nämlich zur Frage nach den determinierenden Faktoren menschlichen Sozialverhaltens eine entschiedene Haltung eingenommen. Sie erklärten, ein grosser Teil des menschlichen Sozialverhaltens werde durch die Erbanlagen beeinflusst und könne daher besser biologisch erklärt werden als durch die üblichen Sozialwissenschaften. Mit dieser These kommt man an die Wurzeln der Kontroversen um die Soziobiologie.

Der Streit um die an den Menschen angewendeten Soziobiologie hat deutlich gemacht, dass die entscheidenden Probleme in den Sozialwissenschaften nicht durch die reduktionistische Analyse der Biologen erklärt werden könnten. Die Soziobiologie des Menschen ist damit in eine Sackgasse geraten. Um aus der Sackgasse herauszukommen, hat E. O. Wilson eine neue Anthropologie vorgeschlagen. Ihre Grundsätze lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- Alle Bereiche des Menschlichen Lebens haben eine physiche Basis im Gehirn und sind Teil der menschlichen Biologie;
- Die meisten oder alle Formen der Wahrnehmung und des Denkens sind von genetisch vorprogrammierten Vorgängen beeinflusst;
- Die Struktur der geistigen Entwicklung scheint im Verlauf vieler Generationen durch die Gen-Kultur-Koevolution entstanden zu sein, wobei sich Gene und Kultur gemeinsam verändert haben;
- Der Einfluss der Gene schaltet den freien Willen nicht aus: indem die Gene über die epigenetischen Regeln auf die Kultur einwirken, schaffen sie die Fähigkeit, bewusst eine Auswahl zu treffen;
- Die Prädispositionen entstehen aus der Wechselwirkung zwischen bestimmten Gruppen von Genen und der Umwelt: sie können gezielt verändert werden, wenn die entsprechenden Mechanismen bekannt sind;
- Ethische Grundsätze gründen sich auf diese Prädispositionen, und auch lassen sich gezielt ändern;
- Ein Ergebnis einer wohlbegründeten Anthropologie könnte die Schaffung einer verfeinerten Form sozialer Manipulation sein, welche an die tiefsten Schichten menschlicher Motivation und moralischen Urteilens rührt.

Die tiefgreifende Analyse der obenstchenden Thesen deutet darauf hin, dass die von E. Wilson vorgeschlagene neue Anthropologie die klassische Soziobiologie an ihr Ziel bringt, eine naturwissenschaftliche Theorie der Gesellschaft zu begründen. Damit kommt Wilson an die Wurzeln der Kontrowersen um die Soziobiologie des Menschen zurück.

R E C E N Z J E

SEMINARE
1994, 10

S. F o r w a r d, *Toksyczni rodzice*, Warszawa 1992, ss. 150.

Daleko posunięta specjalizacja życia społecznego właściwa współdoznawanej przez nas kulturze pozwala widzieć różne jego sfery, jako teren działań profesjonalnych. Stąd szczególne oczekiwania, między innymi pod adresem różnych instytucji wychowania, zwłaszcza szkoły. Szkoła, uświęcony tradycją „stary wynalazek" ludzkości, niezależnie od swej ewolucji, od historycznie zmiennego, dyktowanego charakterem epoki i potrzebami społecznymi (w domyśle profesjonalnego) kształtu nie zastępuje jednak relacji wychowawczych właściwych rodzinie.

Zarówno wówczas, gdy przyjmiemy za własne ujęcie wychowania właściwe klasycznej psychoanalizie, opowiemy się za behawiorystyczną wersją psychologii, czy choćby tzw. psychologią humanistyczną, musimy wychowanie w rodzinie, zwłaszcza gdy chodzi o pierwsze lata życia dziecka, traktować jako znaczące o tym, jakie będzie całe jego życie.

Ważności własnego dzieciństwa doświadcza każdy, sięgając pamięcią w przeszłość i to niezależnie od poziomu towarzyszącej tym wspomnieniom refleksji. Zdaniem psychologów różnych orientacji, umiejętność rozumienia zdarzeń z własnego dzieciństwa, „klucza do przeszłości" pozwala dostrzegać jej istotność dla obecnej chwili i dla kształtu przyszłości w jej indywidualnym wymiarze. Na takim stanowisku stoi, Susan Forward, ukazuje bowiem znaczenie dzieciństwa, konkretnie zaś postaw rodziców i ich postępowania względem dziecka, które decyduje jakim człowiekiem stanie się ono w przyszłości, jak odnosi się do samego siebie, innych ludzi, jak projektuje swoje życie, odnajduje się w miłości, sytuacjach społecznych, pracy zawodowej.

Książka Susan Forward nosi znaczący tytuł *Toksyczni rodzice*, sugerujący swoją treścią, że trucizna wadliwej atmosfery wychowawczej domu rodzinnego, która wsącza się w psychikę dziecka działać może nie tylko doraźnie, lecz co bardziej niebezpieczne długofalowo i w sposób ukryty. Rodzice sieją w nas „mentalne i emocjonalne ziarna", tak miłości i szacunku, jak i skutkujące „wieczną traumą", ziarna strachu i winy; ziarna te rosną razem z nami.

Wielowątkowość i niejednoznaczność oddziaływań rodziców jawnie i ukrycie (manipulacja!) sterujących postępowaniem dziecka i kontrolujących je, oschłych bądź nadopiekuńczych w stosunku do niego, wyzwalających poczucie winy swym bezgranicznym „poświęceniem się dla dziecka" lub nadmierną surowością dotyczących go sądów – wszystko to tworzy mocno splątaną, ciasno krępującą, a często niewidzialną sieć zależności. Nie widzi jej nie tylko owa zaplątana w sieć ofiara – dziecko, lecz także tworzący dramaturgię zdarzeń rodzice.

Odwołując się do przykładów, konkretnych przypadków, do fragmentów biografii swych pacjentów Susan Forward próbuje pokazać nam rangę relacji dziecko – rodzice i fakt przenoszenia jej charakteru z pokolenia na pokolenie poprzez mechaniczne stosowanie doznawanego w dzieciństwie wzorca odniesień „ja – rodzice" w wychowaniu własnych dzieci.

Książka jest rodzajem apelu do nas „dzieci swoich rodziców" i do nas jako „rodziców swoich dzieci".

Autorka namawia nas do spojrzenia na siebie przez pryzmat dzieciństwa, do uwolnienia się od traumatyzującego działania przeszłości, do zmiany destruktywnego zachowania. Pokazuje obszary zniewolenia naszego „ja" będące skutkiem błędów wychowawczych naszych rodziców i szanse, jakie mamy, gdy chodzi o kierowanie własnym życiem.

Terminem o pierwszoplanowym znaczeniu jest w książce – w naszym przekonaniu – pojęcie odpowiedzialności. Jest to odpowiedzialność naszych rodziców za to, jak nas wychowywano i nasza

odpowiedzialność za to, czy i jak podjęliśmy trud zrozumienia, zmiany własnego życia. Wreszcie jest to nasza odpowiedzialność jako rodziców zarówno w sensie starań o akceptację samych siebie skutkującą prawidłowym stosunkiem do naszych dzieci, jak i w znaczeniu zrozumienia psychologicznych efektów stosowania określonych metod, oddziaływań wychowawczych.

Rzecz nie polega jednak na zrzucaniu na kogoś odpowiedzialności ani obwinianiu siebie, lecz na zrozumieniu, że akty kreacji, jakimi są wychowanie i samowychowanie, zawsze związane są (bo taka jest istota wolności wyboru, a samo wychowanie jest zawsze sytuacją etyczną) z odpowiedzialnością, że nasze propozycje czynione innym i sobie nigdy nie są pozbawione społecznych konsekwencji. Znaczenie ma zatem przyjęcie „osobistej odpowiedzialności" i akcent kładziony na własną wrażliwość, nie zaś restrykcje i odwet za niepowodzenia dzieciństwa. Jeśli sformułować należy sąd dotyczący winy rodziców (uświadamianej sobie przez nich, bądź też nie), winy skutkującej naszymi problemami, to aby uwolnić się od długoletnich ograniczeń i fałszywych sądów o własnej sytuacji, aby uniknąć błędów, które popełniono wobec nas, a które (istnieje realnie takie niebezpieczeństwo) możemy popełnić w stosunku do innych. Tu przypominają się słowa Alfreda Adlera o znerwicowanych matkach, które w istocie wychować mogą przeważnie znerwicowane dzieci czy przekonanie Johna Watsona o tym, iż poczucie niższości rodziców przekłada się w określony sposób na problemy psychologiczne dzieci.

Książka pozwala na diagnozowanie własnej sytuacji poprzez odnajdowanie siebie w określonych przez autorkę zależnościach i przytaczanych przykładach, a jednocześnie zachęca do zmiany życia na lepsze, zawarte zaś w niej sugestie, nadzieja na zmianę i interesująca forma wypowiedzi bardzo czytelnika angażują.

Oczywiście, nikt nie przebuduje gruntownie swego życia jedynie pod wpływem książki S. Forward (gdyby to było możliwe lektura ta mogłaby skutecznie zastąpić długofalową terapię), ale proponowana publikacja daje wiele do myślenia, skłaniając do rozwagi i refleksji w momentach podejmowania codziennych i jednostkowych decyzji dotyczących nas i naszych bliskich. Uczyni to, być może, mniej dramatyczny scenariusz naszego życia i otworzy szersze perspektywy rozwoju dla naszych dzieci, profesjonalnym wychowawcom zaś da lepszy wgląd w to, co jest, co było i co być może udziałem ich wychowanków w życiu rodzinnym, a co nie jest bez znaczenia dla przebiegu procesów edukacyjnych w szkole.

Halina Rotkiewicz, Warszawa

C. Nanni, *Educazione e pedagogia in una cultura che cambia*, Roma 1992, ss. 135.

U schyłku obecnego wieku dostrzegamy w sposób szczególny rodzącą się refleksję na temat nowych perspektyw życia i wychowania. Przyczyną tego procesu są niewątpliwie nowe wymogi wolności i demokracji, Przed nimi stoją, zarówno kraje Europy Wschodniej, które wyzwoliły się spod ustroju komunistycznego, jak również i demokracje zachodnie o modelu rozwoju kapitalistycznego.

Zauważa się ostatnio silne dążenia pokojowe, inspiracje do poprawy poziomu życia wszystkich społeczeństw, wzrostu świadomości życia społecznego, obrony środowiska i praw człowieka ze względu na międzyludzką solidarność, walkę z organizowaną przestępczością i korupcją.

Notuje się także wzrost braku tolerancji, rasizmu, fundamentalizmu religijnego, politycznego i grupowego. Poszukiwanie dóbr osobistych i korzyści z nich płynące, często przesłaniają poczucie sensu dobra wspólnotowego. Pojawia się obojętność na problemy drugiego człowieka, a wiele osób żyje w jakimś złudzeniu, dezorientacji i niepewności co do pewnych principiów etycznych.

Złożoność, niejasność i często dwuznaczność sytuacji dociera do współczesnego człowieka przez komunikację. Studiowanie tej ostatniej pozwala nam zauważyć, że odwołując się w swoim przekazie do różnych kultur, czasami sobie przeciwnych, staje się przysłowiową wieżą Babel i przedstawia różne

wizje świata, życia indywidualnego i społecznego, perspektywy rozwoju i cywilizacji. Wobec powyższej sytuacji każda dziedzina ludzkiego życia winna postawić sobie wiele bardzo zasadniczych pytań. Zadanie to stoi również przed pedagogiką, odpowiedzialną za właściwe ukształtowanie młodego człowieka. Od tego zaś zależy obraz przyszłego społeczeństwa.

Poszukiwań na polu wychowania nie należy umieszczać w pozycji przeciwstawnej lub w pozycji wyboru, ale w duchu dialogu z technologią, polityką, z odpowiednim sensem pedagogicznym, z doświadczeniem życiowym, ze zdrową tradycją, z różnymi poglądami wychowawczymi, ze światem kultury, sztuki i ekonomii. W ten sposób proces wychowania ubogacony o aspekt interdyscyplinarności, może skuteczniej wykorzystywać osiągnięcia innych nauk, które pozostają w pewnej relacji do problemów wychowania.

W perspektywie interdyscyplinarności możliwa jest owocna współpraca między filozofią wychowania a teologią. Filozofia bowiem szuka również ostatecznego sensu człowieka i jego historycznego przeznaczenia. Podobną współpracę można nawiązać z antropologią.

W wyniku gwałtownych upadków różnych wizji i ideologii, nastąpił również kryzys wartości. Zaznacza się to nie tylko na polu wychowania, ale również w innych dziedzinach życia społecznego. Niektóre środowiska nawiązują do tzw. „wartości nowych" proponowanych przez szkołę: rozwoju, ekologii, prawa człowieka, współpracy, solidarności, pokoju. Problem ten dotyczy nie tylko odnowy programów nauczania, ale również dość zasadniczych zmian w zakresie dydaktyki i celowości wychowania.

Zagadnienie wartości ze względu na doniosłe znaczenie w wychowaniu, było przyczyną i tłem wielu dyskusji prowadzonych w ostatnich latach na szczeblach narodowych i międzynarodowych. Dotyczyły one nowych programów nauczania dla szkół podstawowych i średnich, jak również obecności religii w szkole. Ponadto omawiały, nawiązując do międzynarodowej konwencji praw ucznia, różne ideologie i teorie wychowania, koncepcje filozoficzne i religijne.

We wszystkich tych sytuacjach podkreślano potrzebę obecności pewnych wartości, tak w życiu człowieka, jak również w procesie jego wychowania. Ich obecność broni człowieka przed nichilizmem, ułatwia odpowiednie używanie wolności, szkołę i program nauczania ustawia w świetle humanizmu, który zmierza do pełnego rozwoju osoby i do ważnego jej uczestnictwa w życiu społecznym. W tym świetle ludzka egzystencja wychowanka uzyskuje nowy sens, znaczenie i wartość, jest miejsce na ciągłe reformowanie programu szkolnego, ułatwianie wychowawcom pogłębiania umiejętności zdobytych i zdobywania nowych.

Wartości należące do konkretnej kultury, w procesie wychowana odgrywają rolę źródła i środków, z których można czerpać znaczenie i sens wysiłków stosowanych na tym polu. Dzięki nim można wypracować i zaproponować pewne wzorce pedagogiczne i projekty wychowawcze. Wartości formalne (poprawność, znaczenie, logiczność, zgodność, dokładność) i operatywne (zdolność, operatywność, oszczędność, praktyczność, generalizowanie) mogą być doskonałym kryterium oceny aktów teoretycznych, praktycznych, naukowych, technologicznych, poszukiwawczych, projektujących i kontrolnych mających szerokie zastosowanie w wychowaniu.

Wychowanie uwzględniające hierarchię wartości może być określane jako sposób życia i wypełniania trudnego zadania bycia człowiekiem.

Cały system kultury powinien również brać pod uwagę konieczność formacji nauczycieli, wychowawców, rodziców i całego systemu społecznego. Osoby te bowiem pomagają innym dojrzewać i kształtować swoją osobowość. Stąd też nie można zredukować ich do roli neutralnych arbirtów i nikomu niepotrzebnych kibiców.

Ważnym aspektem w tym procesie jest świadomość, że fakt uczenia się i własnej formacji powinien przebiegać we wspólnocie, w której zachodzi w sposób najdoskonalszy. Grupa bowiem stanowi bogactwo charakterów, mentalności i różnych odniesień kulturowych. Proponuje przy tym różne sposoby rozstrzygania i rozwiązywania problemów, nie tylko wychowawczych, ale także wspólnotowych i socjalnych.

Pracującym na rzecz wychowania radzi się w sposób szczególny zwrócenie uwagi na problemy inkulturacji, na sposoby zachowania się młodzieży wobec wielości kultur i zmian w niej zachodzących,

poznanie ich sposobów reagowania i możliwości zastosowania bogactw kultury w interwencjach wychowawczych. Ta rewizja praktyczna procesu wychowania, powinna dotyczyć nie tylko osób bezpośrednio w nim zaangażowanych, ale również nauczycieli, rodziców, animatorów, wolnotariuszy i innych grup współpracujących i mających jakiś wpływ na wychowanie. Nie można w tym miejscu pominąć całego systemu życia społecznego stworzonego przez państwo. System ten nie może działać w nastawieniu centralistycznym. Powinien kłaść akcent na wartość małych wspólnot i grup zorganizowanych, które stwarzają warunki i oddają wszystkie swoje możliwości na formację obywateli.

Od kilku lat zauważa się stały wzrost produkcji, wskutek czego można mówić o znacznej poprawie warunków ekonomicznych. Lecz nie można w takiej sytuacji zapomnieć również o wychowaniu, które winno być jedną z ważniejszych inwestycji społeczeństwa. Należy ustawicznie poszukiwać nowych rozwiązań, nowych punktów odniesień, nowych wartości. Ze względu na wielkie znaczenie wychowania rodzinnego i pierwszych klas szkoły podstawowej, trzeba zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa grożące rodzinie, na jej problemy, potrzeby i wymagania. To samo odnosi się do szkoły. Wszystkie istniejące struktury i organizacje powinny wspomagać powyższe środowiska w wysiłkach dotyczących wychowania.

Dokonując krótkiego podsumowania powyższej publikacji, poruszającej problemy wychowania we współczesnym świecie, należy stwierdzić, że w całości zasługuje na pozytywną ocenę. Przedstawia bowiem bardzo syntetycznie i jasno zagadnienia. Na uwagę zasługuje jeszcze jeden fakt. Autor starał się przedstawić w sposób krytyczny i obiektywny sytuację wychowania w niektórych państwach Europy Zachodniej. Z drugiej strony chyba za mało poświęcił uwagi wartościom chrześcijańskim w wychowaniu.

ks. Jan Niewęgłowski SDB, Warszawa

Człowiek – wychowanie – kultura, F. Adamski (red.), Kraków, 1993, ss. 222.

Jak wskazuje sam tytuł publikacji dotyczy ona trzech zagadnień: wizji człowieka, problemów wychowania i kultury społecznej, w której żyje konkretny człowiek. Omawiana książka stanowi zbiór tekstów zebranych z różnych periodyków i opracowań.

1. M. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*

W każdej epoce pojawiały się różne próby wyjaśnienia i filozoficznej interpretacji obrazu człowieka. Z reguły widziano go dwustronnie: jako „natura" (biologiczna) i „duch" (język, poznanie, samowiedza, społeczność). Naturalną koncepcję człowieka przedstawiał ewolucjonizm, w którym człowiek jest ostatnim ogniwem ewolucji żyjącej materii. Freudyzm i marksizm – redukujące człowieka do biologicznej strony – analizują ludzkie „ja" w świetle nauk ekonomicznych. Teoria strukturalizmu, podobnie jak koncepcje powyższe, również osadza mocno człowieka w przyrodzie.

Do powstania wielu współczesnych koncepcji antropologicznych przyczynił się Hegel i jego filozofia człowieka wywodząca się od Kartezjusza i Kanta. Według nich człowiek nie jest samą w sobie całością, ale tylko jej funkcją. Nowy punkt widzenia na człowieka, pod wpływem religii chrześcijańskiej, tworzy Kierkegaard. Tragiczny obraz człowieka i jego życia budują egzystencjaliści.

Klasyczny nurt filozofii, idąc za definicją Boecjusza, podkreśla dwustronność bytu ludzkiego: strukturę materialną i aspekt duchowy. Według tej koncepcji człowiek pojawia się jako jednostkowa substancja manifestująca się poprzez świadome „ja". Ona prowadzi do uznania człowieka jako bytu osobowego, który transcenduje przyrodę.

2. R. Guardini, *Struktura bytu osobowego*

Osoba to inaczej postać składająca się z różnorodnych elementów, które pozostają ze sobą w związkach strukturalnych i funkcjonalnych, tworząc jedność pierwszego rzędu. Osoba jest indywidualnością, która broni się przed wchłonięciem jej przez inne zespoły. Istota tej indywidualności polega na kształtowaniu otaczającego ją świata i specyficznych relacjach między nią a innymi indywiduami.

3. R. Ingarden, *O naturze ludzkiej*

Jest bardzo trudno określić jednoznacznie naturę człowieka. Do każdej charakterystyki w jego istocie można dobrać fakty dowodzą coś przeciwnego. Niekiedy człowiek popełnia czyny niższe od jego prawdziwej natury, a równocześnie notuje się fakty wzniosłe i wyjątkowe. Każdy człowiek ustala sobie pewne wartości i usiłuje je realizować.

4. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*

Mówiąc o osobie, trzeba mówić o jej jednostkowości i osobowości.Pierwsza cecha jest zakorzeniona w materii, która dzięki temu zajmuje określone miejsce w przestrzeni. Materia jako taka dąży do rozkładania się, podlega determinizmowi świata fizycznego. Człowiek jednak ze względu na to, że jest osobą, nie podlega tym prawom.

5. W. Stróżewski, *O stawaniu się człowiekiem*

Człowiek jest istotą niedoskonałą, niewykończoną i niespełnioną. W procesie stawania się człowiekiem ważną rolę odgrywa wychowanie, które zajmuje się nim ze względu na wyjątkowe miejsce, jakie zajmuje w świecie i w całej hierarchi bytów. Proces ten zakłada dynamiczność podmiotu, cel, sposób dochodzenia do tego celu, transcendencję należącą do istoty człowieczeństwa.

6. J. Maritain, *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania*

Wychowanie nie zajmuje się abstrakcją człowieka jako takiego, ale kształtuje określone dziecko, należące do konkretnego narodu, środowiska i czasu. W procesie tym należy wystrzegać się poważnych błędów, które można popełnić. Błąd pierwszy: odrzucenie celów. Wychowanie jest pewnego rodzaju sztuką, która nie może być pozbawiona celowości. Błąd drugi: fałszywe koncepcje celu. Polega on na niepełnych i niejasnych pojęciach dotyczących natury celu wychowania. Aby uzyskać prawidłową i pełniejszą definicję tegoż celu, należy rozważyć pojęcie osoby ludzkiej i jej aspiracje, np. wolność wewnętrzna i zewnętrzna. Błąd trzeci: pragmatyzm. Jest rzeczą oczywistą, że życie człowieka polega na działaniu, które zmierza do celu, bez którego działanie traci kierunek. Jednakże życie istniejące dla celu wymaga godnego przeżycia, czyli potrzebna jest kontemplacja i doskonałe spełnienie siebie. Elementy te wymykają się z granic ducha pragmatycznego. Błąd czwarty: socjologizm. Za najwyższe reguły i wzorce wychowania stawia się uwarunkowania społeczne. Błąd piąty: intelektualizm. Błąd ten pojawia się w dwóch formach. Pierwsza szuka najwyższej realizacji wychowania w czystej sprawności intelektualnej lub retorycznej, druga zaś, porzucając wartości uniwersalne, akcentuje ważność praktycznych i roboczych funkcji rozumu. Błąd szósty: woluntaryzm. W tym przypadku dochodzą do głosu irracjonalne siły, a rozum staje się niewolnikiem woli. Błąd siódmy: wszystkiego można nauczać. W szkole można przekazać wiedzę, lecz do mądrości dochodzi się przez doświadczenie duchowe.

7. G. D'Arcais Flores, *Propozycja personalistyczna*

Osoba jest *primum*, od którego należy zacząć mówienie i jakiekolwiek działanie. Osoba to „ja", to trwanie, świadomość (samoświadomość), istnienie. Nawiązuje ona relacje z „ty", stając się *socius, amicus*. Wszystko to zakłada intencjonalność i transcendowanie. Ostatnie dwa elementy odgrywają niezmiernie ważną rolę w wychowaniu. Ułatwiają one wychowankowi stawanie się coraz bardziej samym sobą, a przez to realizuje się osobista wartość jego osoby.

8. J. Majka, *Wychowanie personalistyczne – wychowaniem integralnym*

Wychowanie ma na celu kształtowanie człowieka nie tylko w sensie rozwoju jako gruntu, lecz w znaczeniu doskonalenia każdego indiwiduum, we wszystkich przejawach jego życia i działalności. Proces wychowania ma zmierzać do celu ostatecznego; brać pod uwagę dobro społeczeństwa i Kościoła; rozwijać w sposób harmonijny właściwości fizyczne, moralne i intelektualne.

9. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*

Kryzys szkoły jest kryzysem osobowym. Dochodzi do tego, kiedy szkoła przestaje być wspólnotą nauczycieli–mistrzów i uczniów, w której nie dokonuje się edukacja, a tylko przekazywanie wiedzy. Szkoła nie może być miejscem manipulacji, ale miejscem odkrywania prawdy, dobra, piękna i wolności.

10. W. Cichoń, *Aksjologiczne ujęcie procesu wychowania*

Proces wychowania stanowi jedną całość z problematyką akcjologiczno-wychowawczą. Mamy tutaj do czynienia z filozoficznymi koncepcjami człowieka jako wychowawcy i wychowanka z teorią wartości.

11. I. Maritain, *Moralne i duchowe wartości w wychowaniu*

Nakazem chwili w wychowaniu staje się moralna reedukacja. Nie wystarczy nauczyć dziecko dobrych manier, kultury, uprzejmości, odpowiedniego zachowania, przestrzegania prawa bez uformowania jego wnętrza. Zwracać uwagę na atrybuty wartości życia.

12. W. Pasterniak, *Dydaktyka wartości*

Czynności dydaktyczne powinny realizować wartości ostateczne, jak: dobro, prawdę, piękno, sacrum, wartości istnienia, wolność, wartości moralne, użyteczność. Ułatwić uczniom poznanie świata wartości, jego znaczenie i związek z wartościami ostatecznymi.

13. F. Bagby, *Pojęcie kultury*

Pojęcie kultury wykształciło się stopniowo. Na kulturę składają się sposoby myślenia, odczuwania i zachowania. Człowiek był zawsze świadomy pewnych różnic, jakie zachodziły w obyczajach i sposobach życia między jego wspólnotą a innymi grupami.

14. Ch. Dawson, *Istota kultury*

Kultura to społeczna spuścizna człowieka, to wszystko, co człowiek nauczył się przez proces naśladownictwa, wychowania i nauki. Pojęcie kultury zawiera to, czym osoba jest i co posiada.

15. Ch. Dawson, *Zależność między religią a kulturą*

W każdej formie życia społecznego – która jest kulturą – zauważa się zjawisko, że jest ono porządkowane i organizowane według wyższych praw życia, które stanowią religię. Na wszystkich stopniach rozwoju człowieka, religia odgrywała w kulturze centralną siłę jednoczącą.

16. F. Adamski, *Kultura między sacrum i profanum*

Od kilkudziesięciu lat kultura szuka inspiracji w świecie materialnym, Tak powstała nowa rzeczywistość nabiera cech doczesności. Taki model kultury odbiega bardzo od perspektywy i hierarchi wartości nakreślonych przez tradycję chrześcijańską. Nie można sobie wyobrazić faktu istnienia kultury bez religii.

17. D. Bell, *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii*

Wiek XVIII i XIX charakteryzował się pewnym odrzuceniem religii. W rezultacie doprowadziło to do sekularyzacji. Ostatnio obserwuje się zjawisko odrodzenia uczuć religijnych, powstają liczne ruchy, występują nawrócenia. Zmiany zachodzą również w kulturze. Przeobrażenia dotyczą zmiany postaw moralnych, wrażliwości odczuć, form ekspresji.

Niniejsza pozycja bez wątpienia zasługuje na bardzo pozytywną ocenę. Nie tylko porusza problemy skądinąd bardzo ważne dla każdego człowieka, ale szuka również rozwiązań. Stąd też może być znaczącym źródłem wiedzy i informacji dla studentów pedagogiki, a w sposób szczególny dla tych, którzy opierają swoją wizję człowieka na wartościach chrześcijańskich. Pewnym mankamentem książki są dość liczne błędy drukarskie.

ks. Jan Niewęgłowski SDB, Warszawa

E. Alberich – A. Binz, *Adulti e catechesi. Elementi di metodologia catechetica dell'eta adulta*. Editrice Elle Di Ci, 10096 Leumann – Torino 1993, ss. 188.

We współczesnej myśli katechetyczno–pastoralnej coraz powszechniejsze staje się przekonanie, że nie można w sposób pełny mówić o katechezie, jeżeli zabraknie w niej refleksji na temat katechezy dorosłych. Co więcej, katecheza dorosłych, zgodnie z podstawowymi dokumentami Kościoła (*Catechesi tradendae, Directorium Catechisticum Generale*) jest uznawana za formę podstawową, a jej realizacja za najbardziej pilną, jeżeli pragnie się, aby katecheza dzieci i młodzieży przynosiła pozytywne skutki. Zbytnie akcentowanie katechezy dzieci i młodzieży, czy też uznanie tych form za prawie wyłączne i centralne nie tylko nie wyraża całej troski Kościoła w tej kwestii, ale może doprowadzić do kryzysu w duszpasterstwie, które przecież opiera się głównie na osobach dorosłych. To właśnie osoby dorosłe, a szczególnie rodziny, są w pierwszej mierze odpowiedzialne za rozwój religijny potomstwa. Od stopnia dojrzałości wiary rodziców zależy w stopniu bodaj najwyższym jakość wiary dzieci.

W krajach Europy Zachodniej pojawiło się w ostatnim okresie wiele publikacji na temat katechezy dorosłych. Jedną z ostatnich, która próbuje podać w sposób całościowy zagadnienie religijnego wychowania dorosłych, jest pozycja *Adulti e catechesi. Elementi di metodologia catechetica dell'eta adulta*, której autorami są dwaj znani katechetycy: E. Alberich SDB i A. Binz. Pierwszy jest długoletnim wykładowcą katechetyki w dwóch rzymskich uniwersytetach: *Università Pontificia Salesiana i Pontifica Università Gregoriana*, drugi członkiem dyrekcji *Institut Romand de Formation aux Ministéres* we Fryburgu Szwajcarskim i wykładowcą pedagogiki religijnej w Uniwersytecie Strasburskim. Obydwaj od wielu lat są członkami międzynarodowej ekipy katechetycznej (*Équipe Européenne de Catéchèse*), a ostatnio A. Binz jest jej przewodniczącym. Próbują oni nie tylko zebrać aktualne tendencje katechetyczne dla dorosłych, ale pragną zaofiarować własną opinię na ten temat. Ich propozycja, ujęta w siedmiu rozdziałach wymienionej książki, daje bogaty i wyczerpujący wykład zagadnienia. Na ostatnich stronicach (159–183) znajdziemy bogatą literaturę na temat katechezy dorosłych. Rozdział pierwszy traktuje o opcji pastoralnej na rzecz katechezy dorosłych, w drugim wymienione są jej formy i modele, a kolejny, trzeci rozdział, uzasadnia potrzebę zajęcia się tym typem katechezy. W czwartym, autorzy proponują refleksję nad człowiekiem dorosłym, szczególnie w aspekcie psychologicznym, pedagogicznym i socjologicznym z równoczesnym odniesieniem do jego religijnego wychowania. Rozdział piąty mówi o celach katechezy dorosłych, szósty – o treści, a ostatni – o jej podmiotach, metodach i środkach.

Otwierające książkę *Wprowadzenie* informuje o inicjatywach na rzecz katechezy dorosłych w wielu krajach Europy, Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i Kanady. Zapoznaje także z aspektami pozytywnymi i negatywnymi omawianego zagadnienia. Wśród pierwszych wymienia

szczególnie rosnące zainteresowanie religijną formacją ze strony ludzi dorosłych, powstające coraz liczniej grupy katechumenalne, odkrycie znaczenia Słowa Bożego i Pisma Świętego dla religijnej formacji, centralne miejsce dorosłego w życiu Kościoła, wolę i chęć rozwijania dialogu między wiarą a kulturą, widzianą w perspektywie integracji wiary i życia, oraz znaczący udział katechezy dorosłych w procesie odnowy Kościoła. Aspekty negatywne, czy też problematyczne, to ciągle jeszcze istniejące niebezpieczeństwo dla wychowania religijnego ze strony empiryzmu, powierzchowności i improwizacji w polu religijnej formacji dorosłych. To także ujmowanie tej formy katechezy tylko w aspekcie wewnątrzkościelnym, z jej prawie wyłącznym zaadresowaniem do praktykujących chrześcijan, a pomijaniem tych, którzy odeszli od wiary lub stoją od niej z daleka. Innymi rodzajami zagrożeń są ukierunkowanie katechezy dorosłych zasadniczo do „czterdziestolatków" i kobiet; brak wypracowanych jej form odpowiadających naturze i potrzebom człowieka dorosłego, przez co katecheza ta przyjmuje formę „infantylną" albo rozczarowuje jej uczestników; brak umiejętności integracji treści wiary (obraz Chrystusa i Kościoła) z potrzebami Kościoła i duszpasterstwa: trudności związane z językiem i procesem komunikacji orędzia zbawienia; styl klerykalny i paternalistyczny w prowadzeniu tej formy katechezy oraz dystans czy rozdział między świadomością moralną, a oficjalną doktryną Kościoła.

Rozdział pierwszy, traktujący o pastoralnej opcji na rzecz katechezy dorosłych, informuje o historycznych i współczesnych inicjatywach na tym polu. Autorzy odwołują się do Soboru Trydenckiego, widzą bowiem w jego uchwałach pewne impulsy dla katechezy dorosłych. Pierwsza połowa XX wieku przynosi większe zainteresowanie się religijną formacją ludzi dorosłych, jednakże tylko w formie wyjaśniania katolickiej doktryny. Przełom w rozumieniu i praktyce tej formy katechezy nastąpił pod wpływem Soboru Watykańskiego II, czego wyrazem są posoborowe dokumenty Kościoła na ten temat. Nie mówi się w nich już tylko o religijnej ignorancji chrześcijan, jako motywie naczelnym w potrzebie jej tworzenia, ale proponuje się nowy jej kształt, który akcentuje potrzebę tworzenia katechezy dorosłych, odpowiadającej potrzebom tej kategorii osób. Na czoło wysuwa się koncepcja tworzenia katechezy „dojrzałej", mającej w pełni odpowiadać na wszystkie problemy wieku dorosłego. Katecheza ta nie jest także prostym przedłużeniem katechezy dzieci i młodzieży, ale ma zawierać wszystkie elementy i cechy wyróżniające ją spośród innych form. Widziana jest przede wszystkim w optyce ewangelizacyjnej i nawrócenia, a jej znaczenie dla Kościoła i wiary wyrażać się ma przede wszystkim w roli, jaką powinna spełniać na płaszczyźnie pedagogicznej (wychowawczej) i kulturowej. Według autorów znaczy to, że jej wymiar ewangelizacyjny nie ogranicza się tylko do tworzenia projektów pastoralnych widzianych w perspektywie umacniania się wiary katolików, ale także skierowanie ich ku ewangelizacji. Musi mieć także silny charakter wspólnotowy, a jej zadaniem będzie włączanie się w proces odnowy Kościoła. Aby mogła to wypełnić, powinna zostać włączona w całościowe programy duszpasterskie Kościołów lokalnych i troszczyć się o dojrzewanie wiary ludzi dorosłych tak, aby Kościół coraz bardziej ukazywał się jako „dojrzały", „dorosły".

Katecheza dorosłych może realizować się w różnych formach: ewangelizacji, katechumenacie, wychowaniu i formacji. Każda jednak z tych form nie wyczerpuje całej treści katechezy dorosłych. Jej tożsamość ukaże się tylko wtedy, gdy uwzględni się ważne dla niej kryteria, wydobywające jej bogactwo i znaczenie. Informuje o tym drugi rozdział omawianego opracowania. Podane dwa podstawowe kryteria mówią o jej związku z różnymi typami duszpasterskiego zaangażowani Kościoła oraz samym akcie katechetycznym. Autorzy rozumieją ją jako działanie eklezjalne i duszpasterskie włączone w trzy funkcje Kościoła: służby (*diaconia*), wspólnoty (*koinonia*) i świadectwa (*martyria*). Kryterium dotyczące natury samego aktu katechetycznego widzi tę formę katechezy jako proces „inicjacji" i „reinicjacji" chrześcijańskiej. Może przyjmować ona formy pierwszej ewangelizacji, ale także powinna podejmować działania zmierzające do nawrócenia i ponownego odkrycia wiary i jej znaczenia dla życia. Rozumiana jako wychowanie nie ogranicza się tylko do kwestii związanych z rozwojem osobowości w znaczeniu psychologicznym, ale zmierza do akcentowania ważności osoby ludzkiej w życiu społecznym, promując w ten sposób postawy szczególnie związane z wolnością. Jej celem jest pomoc w wychowaniu osób wolnych, świadomych i odpowiedzialnych, które mogłyby wejść w konstruktywną przemianę społeczności świeckiej i Kościoła.

Niezmiernie ważną kwestią w życiu człowieka jest motywacja jego zaangażowania. Jest ona najbardziej pełna wtedy, gdy dotyczy tworzenia lub potwierdzania jego tożsamości. W przypadku człowieka dorosłego winna ona koncentrować się na ukazywaniu konkretnych problemów i zadań, gdyż odpowiada to najbardziej jego naturze. Autorzy książki zagadnienie motywacji ujmują w rozdziale trzecim i widzą je w kategoriach społeczno-kulturalnych, psycho-antropologicznych i teologiczno-pastoralnych. Na podkreślenie zasługuje wysuwana przez autorów opinia przełamująca dotychczasowy, statyczny obraz człowieka dorosłego, jako osobowości już ukształtowanej, pełnej, kompletnej. W istocie człowiek dorosły jest w stanie uczenia się i rozwoju, ma własną dynamikę i specyfikę. Prawda ta stanowić winna jeden z podstawowych motywów tworzenia i rozwoju katechezy dorosłych. Wśród motywów teologiczno-pastoralnych warto wskazać na wysuwane przez autorów racje odchodzenia od dotychczasowego, tradycyjnego modelu duszpasterstwa, ujawniający się kryzys wiary i tożsamości chrześcijańskiej, czy niezdolność wychowawczą starszych w stosunku do młodego pokolenia.

Rozdział czwarty przynosi szeroką i dogłębną zarazem psychologiczną charakterystykę wieku dorosłego. Autorzy, przytaczając dorobek naukowy amerykańskich psychologów i teologów, głownie protestanckich, takich jak: Erik Erikson, Daniel Levinson, Robert Kegan, James Fowler czy Fritz Oser, wykorzystują ją zarazem do stworzenia silnego fundamentu katechezy dorosłych, aby ta nie tylko budowała swoją tożsamość na podstawie przemyśleń natury teologicznej i eklezjalnej, ale miała także znaczenie formacyjne, co przy braku psychologicznych podstaw jest w dużej mierze utrudnione.

Rozdział piąty przynosi refleksję na temat celów katechezy dorosłych. Autorzy nie tyle wymieniają je kolejno, ile raczej podają wskazania i kryteria ich wyborów w trzech płaszczyznach: indywidualnej, społecznej i kościelnej. W pierwszej mówią o nowym modelu chrześcijanina, który jest świadomy swojej wiary i zaangażowany w jej rozwój. Wskazują także na konieczność związków z kulturą, bez której wiara nie znajduje swojego wyraźnego oblicza. Nowy sposób przeżywania wiary to także zaangażowanie w życie Kościoła, czego wyrazem jest czynne uczestnictwo w konkretnej wspólnocie kościelnej. Za ważne uważają formację moralną i umiejętność prowadzenia dialogu międzypokoleniowego. Wybór natomiast celów powinien uwzględniać takie zagadnienia, jak: nawrócenie, interioryzację i dojrzałość w dziedzinie postaw wiary, pogłębienie wiedzy religijnej oraz wychowanie do aktywnego życia. W płaszczyźnie wspólnotowej wskazują na potrzebę tworzenia nowych, bardziej otwartych wspólnot kościelnych, troszczących się o wydobywanie różnego rodzaju posług i charyzmatów. W przypadku kryteriów eklezjalnych mowa jest nie tyle o integracji z Kościołem, ile o jego tworzeniu, co może wystąpić przy pełnym zastosowaniu „eklezjologii wspólnoty", wydobywaniu ważności służby przy odchodzeniu od mentalności opartej na przekonaniu o panowaniu i rządzeniu, czy wreszcie przy dowartościowaniu krytycznych opinii wiernych.

Treści dotyczące katechezy dorosłych znalazły swoje miejsce w rozdziale szóstym. Wśród kryteriów ich wyboru autorzy podają następujące: funkcjonalność, globalność i integralność przekazywanego orędzia, korelację, esencjalność i jasność treści, dojrzałość, inkulturację i dialog. Podawane treści powinny także zawierać pewien porządek, który autorzy formułują w pytaniach: dlaczego? (znaczenie i rola treści w katechezie); gdzie? (źródła i odniesienia co do treści katechezy); co? (jaka jest właściwa treść katechezy?); jak? (sposób prezentacji treści).

Ostatni, siódmy rozdział, traktuje o podmiotach, metodach i środkach katechezy dorosłych. Mówiąc o podmiotach, autorzy nie wskazują tylko na katechetę i katechizowanego, ale ujmują zagadnienie szerzej, podkreślają znaczenie wspólnoty kościelnej, bez której trudno jest prowadzić spotkanie katechetyczne. Wskazywana metoda powinna być funkcją trzech zadań katechezy: wychowania, nauczania i inicjacji. Nie tyle wskazują na konkretne metody, ile pragną przekazać zasady ich doboru. Wynikiem tego jest wskazanie, aby przechodzić w katechezie od tego, co nazwali *sapere di esperienza* do *esperienza di sapere*: nie tylko ważne jest samo doświadczenie wiary, ile umiejętność jej wzbudzania i przeżycia.

Książkę tę nie tylko warto przeczytać, ale należałoby ją polecić wszystkim tym, którzy w Polsce są odpowiedzialni za kształt duszpasterstwa i katechezy. Nasza bowiem katecheza zbytnio skoncentrowana jest na problemach religijnego wychowania dzieci i młodzieży. Tymczasem bez formacji osób dorosłych, szczególnie rodziców, trudno jest mówić o pozytywnych i trwałych rezultatach zabiegów

o dojrzałość wiary młodego pokolenia. Jeżeli dzisiaj słyszy się powszechne już narzekania o małym wpływie wiary na postawy i zachowania dzieci i młodzieży, to wydaje się, że jedną z podstawowych przyczyn tego stanu rzeczy jest zbyt nikłe jeszcze zainteresowanie się religijną formacją osób dorosłych.

ks. Kazimierz Misiaszek SDB, Warszawa

Encyklopedia pedagogiczna, W. Pomykało (red.), Warszawa 1993, ss. V + 1016.

Nieczęsto mamy do czynienia na polskim rynku wydawnictw pedagogicznych z opracowaniami encyklopedycznymi. Przez wiele lat środowiska pedagogiczne praktycznie były pozbawione tego typu opracowań. Poza wznawianym *Słownikiem pedagogicznym* Wincentego Okonia nie pojawiały się inne. Dopiero obecnie oddany został do rąk odbiorców obszerny tom, który może, chociaż w części, nadrobić istniejące zaległości. W jakiej mierze to uczyni i czy wypełni najbardziej podstawowe braki?

Encyklopedia pedagogiczna rodziła się dość długo, prace nad nią trwały od końca lat sześćdziesiątych, a wśród widniejących autorów niektórzy już nie żyją (np. B. Suchodolski). „Obecnie wydana *Encyklopedia pedagogiczna* czytamy w *Przedmowie* – to próba ukazania dorobku pedagogów polskich z okresu ćwierćwiecza, a zarazem najnowszych dokonań powstałych w ostatnich dwóch–trzech latach" (s. III). W swoim założeniu ma ona charakter pluralistyczny, co dokumentuje dobór autorów i publikowanych haseł. Wyrazem zakładanego pluralizmu jest także równoległe publikowanie „odmiennych treściowo haseł dotyczących celów kształcenia i wychowania, ideałów wychowawczych, samego Wychowania oraz wielu innych" (*Przedmowa*, s. IV).

Encyklopedia jest dziełem zbiorowym. Znajdujemy w niej ponad 270 haseł ponad 150 autorów. Inicjatorem, twórcą jej koncepcji i głównym realizatorem był od początku prof. dr W. Pomykało. Zaproszono także wielu konsultantów, którzy byli odpowiedzialni za poszczególne działy. Są one wyróżnione w *Spisie treści działów*, przez co *Encyklopedia* nie informuje tylko o alfabetycznym spisie haseł, ale staje się w jakimś sensie „uporządkowanym podręcznikiem pedagogiki", odsyłając czytelnika do określonego działu tej nauki. I tak odpowiedzialnymi za pedagogikę ogólną byli profesorowie: B. Suchodolski i W. Pomykało, za dydaktykę – prof. dr Tadeusz Lewowicki, za teorię wychowania – prof. dr W. Pomykało, pedeutologię – prof. dr Czesław Banach, pedagogikę opiekuńczą – prof. dr Edmund Trempała, zarządzanie i organizację w oświacie oraz podstawy wiedzy o instytucjach oświatowo-wychowawczych – profesorowie: Jan Kluczyński i Mirosław Szymański, pedagogikę resocjalizacyjną – prof. dr Lesław Pytko, pedagogikę rewalidacyjną – prof. dr Aleksander Hulek, a za psychologiczne podstawy kształcenia i wychowania – prof. dr Włodzimierz Szewczuk.

Wielość zaproponowanych tematów może rzeczywiście służyć pomocą w podstawowej wiedzy pedagogicznej. Długi jednak czas rodzenia się tego dzieła, przypadający głównie na czas wszechwładnie panującego komunizmu, wycisnął na nim swoje piętno. To prawda, że znalazło się tam szersze opracowanie na temat osobowościowych i oświatowo-wychowawczych źródeł upadku w Polsce ustroju lat 1944–1989 wraz z próbą prognozowania perspektyw rozwoju pedagogiki w zmienionej sytuacji społeczno-politycznej (W. Pomykało s. 56–72) oraz są obecne hasła dotyczące wychowania religijnego (K. Przecławski, s. 50–53; 913–916), nauczycielskiej „Solidarności" (K. Przyszczypkowski, s. 729–732), szkół prywatnych i społecznych (T. Lwowicki i J. Radziewicz, s. 799–804), ale brak niektórych – wydaje się ważnych – haseł, a treść szczególnie tych opracowań, które nawiązują do religii i wychowawczej roli Kościoła wzbudza poważne wątpliwości. W *Encyklopedii* nie znajdziemy żadnej wzmianki o personalizmie pedagogicznym, chociaż stał się on już trwałym dorobkiem europejskiej myśli pedagogicznej, a w chrześcijańskiej myśli wychowawczej w Polsce miał i ma swoich wybitnych przedstawicieli (Stefan Kunowski, o. Jacek Woroniecki, ks. Janusz Tarnowski i inni). To prawda, że w okresie komunizmu nie był on kierunkiem mile widzianym, niemniej należało, dla naukowej

obiektywności, przynajmniej ogólnie o nim powiedzieć. Podobnie nie napotkamy w tym dziele szerszego opracowania hasła „uniwersytet". Opracowane hasło „szkolnictwo wyższe" (J. Kluczyński) nie nawiązuje do idei uniwersytetu, a przecież trudno mu odmówić szerokiego oddziaływania wychowawczego. Pewne o nim wzmianki możemy znaleźć jedynie w relacji S. Wołoszyna („Historyczne dziedzictwo oświatowo-wychowawcze: powszechne i polskie").

Całkowicie pominięta została kwestia dotycząca roli religii w wychowaniu dzieci i młodzieży, a przecież ma ona swoją specyfikę oraz wyjątkową rolę w kształtowaniu osobowości młodego człowieka. Powstało już wiele szczegółowych opracowań na ten temat. Religia bowiem i jej wychowawcze implikacje są od dłuższego czasu terenem badań np. psychologii religii. I nie chodzi tu tylko o ogólne omówienia wychowania religijnego, które znalazło się w tym dziele, ale o szczegółowy i ważny problem miejsca religii w tworzeniu się osobowości.

W polskiej myśli i praktyce wychowawczej doniosłą rolę odegrała Polska Macierz Szkolna. Na próżno jednak szukalibyśmy chociaż najmniejszej o niej wzmianki w nowo wydanej *Encyklopedii pedagogicznej*. Dość szerokie opracowanie S. Wołoszyna „Historyczne dziedzictwo oświatowo-wychowawcze: powszechne i polskie" nie wspomina o niej nawet jednym zdaniem. Zresztą, prawie wszystkie opracowania tego autora, a jest ich w *Encyklopedii* kilka, zdradzają wyraźną niechęć do działalności wychowawczej Kościoła, co trudno u tak wybitnego badacza dziejów oświaty zrozumieć. I pewnie dlatego Polska Macierz Szkolna, inspirowana myślą chrześcijańską, nie mogła znaleźć uznania w oczach prof. Wołoszyna. Jest on zresztą autorem innych, kontrowersyjnych twierdzeń, typu: chrześcijaństwo przyczyniło się do dewaluacji rzymsko-greckich ideałów, w tym kultury filozoficznej i intelektualnej (s. 235); „w średniowieczu nauczanie i wychowanie pozostaje pod przemożnym wpływem Kościoła chrześcijańskiego" (tamże), a także: „w późniejszych wiekach średnich, pierwotną doktrynę chrześcijańską („cnoty ewangeliczne") zaczęto podpierać filozofią grecką" (tamże); „Zaostrzanie się ascezy pomnażało bogactwa Kościoła: wstępujący do klasztorów wyrzekali się dóbr na rzecz Kościoła, a to równocześnie zwiększało jego siłę i wpływy polityczne" (s. 236). Trudno o bardziej dezinformującą syntezę. A wystarczy wziąć do ręki takie wybitne dzieła uznanych historyków, jak *Cywilizacja wczesnego średniowiecza* M. Simona czy *Powstaje nowy świat* L. Genicota, aby dowiedzieć się, że pomimo krytycznego podejścia niektórych środowisk chrześcijańskich do filozofii greckiej w okresie starożytnym, w gruncie rzeczy to właśnie klasztory i Kościół ocaliły dorobek myśli greckiej i rzymskiej, a poza Kościołem nikt zasadniczo nie interesował się nauczaniem i wychowaniem, gdyż państwo stawiało sobie inne cele. A synteza filozoficznej myśli greckiej i chrześcijańskiej dała w wyniku nową, głęboką myśl, której twórcą był św. Tomasz z Akwinu. I nie było to tylko „podpieranie" filozofii greckiej chrześcijaństwem, ale rzetelne poszukiwanie prawdy, poszukiwanie przy tym nowych syntez i uzasadnień sensowności i celowości istnienia ludzkiego bytu. Te trochę pogardzane przez S. Wołoszyna „szkółki doktryny chrześcijańskiej" stały jednak u podstaw szkoły i należałoby z większym obiektywizmem przedstawić ich wartość... Jakoś trudno Profesorowi przełamać stare przyzwyczajenia z okresu komunizmu, a przecież dzisiaj naukowcy nie muszą identyfikować się z żadną wiodącą partią, aby wydawać swoje dzieła i prowadzić badania. Zresztą wcale nie chodzi o demonstrowanie życzliwego stosunku do Kościoła, uczciwość badacza domaga się, aby patrzył na rzeczywistość obiektywnie. A wtedy można także zauważyć, że klasztory nie były ekonomicznym zapleczem Kościoła (kto tak twierdzi wskazuje jedynie na ignorancję co do natury życia zakonnego:), ale także instytucjami, które prowadziły (w średniowieczu były jedynymi) wiele dzieł dobroczynnych, kulturalnych, ekonomicznych, gospodarczych (np. działalność cystersów na rzecz doskonalenie sztuki agrarnej) itp.

Dezinformacją raczej niż informacją jest opracowanie redaktora naczelnego Encyklopedii na temat celów kształcenia i wychowania, ideałów wychowawczych, wzorców osobowych (s. 67–69), jeżeli chodzi o analizę stanowiska religijnego. Dowiadujemy się tam, z niemałym zdumieniem, o dwóch kierunkach w chrześcijańskim wychowaniu: chrześcijańsko-fundamentalnym i chrześcijańsko-liberalnym, bez wskazania jakichkolwiek reprezentantów tych kierunków, czy chociaż próby analizy oficjalnych dokumentów Kościoła na ten temat. Owszem, istnieją różnice w Kościele katolickim co do niektórych kwestii wychowawczych, ale trudno jest się zgodzić z tak uproszczonym schematem

w patrzeniu na wychowanie. Wydaje się on raczej wyrazem obiegowych tendencji upolitycznienia roli Kościoła, a nie wysiłkiem zrozumienia istoty chrześcijańskiej pedagogii. Poza tym prof. Pomykało zdradza podstawową nieznajomość niektórych autorów dzieł pedagogicznych identyfikujących się ze stanowiskiem religijnym. Jak bowiem inaczej zrozumieć informację, że autorem książki *Podstawy współczesnej pedagogiki* jest ks. prof. dr S. Kurowski? (s. 67). Z pewnością nikt nie ma obowiązku znać wszystkich dzieł pedagogicznych wychodzących w naszym kraju. Książka ta jednak zdobyła sobie już szerokie kręgi odbiorców, a jej autorem jest człowiek świecki, nieżyjący już, długoletni i wybitny wykładowca pedagogiki w KUL, prof. Stefan Kunowski, którego trudno pomijać w ocenie polskich osiągnięć wychowawczych, jak również trudno jest uznać, że mamy w tym przypadku do czynienia z błędem drukarskim.

Wiele zastrzeżeń może także budzić opracowanie na temat harcerstwa (Z. Woroniecki, *Harcerski system wychowawczy*, s. 225–230). Szczegółowa analiza jego natury, struktur organizacyjnych i oddziaływań wychowawczych nie zawiera żadnych odniesień do moralności chrześcijańskiej, która przecież stała u podstaw tego ruchu. Komuniści zrobili wiele, aby wymazać jej ślad z założeń ZHP, ale uczciwy i rzetelny badacz powinien to wiedzieć.

W *Encyklopedii pedagogicznej* znalazły się także opracowania o chrześcijańskiej czy religijnej pedagogii, autorstwa prof. K. Przecławskiego (s. 50–53, 913–916). Podana w sposób syntetyczny informacja próbuje przedstawić religijny punkt widzenia na wychowanie, czerpiąc treści nie tylko z chrześcijaństwa, ale i z innych religii. Szkoda tylko, że autor, analizując stanowisko chrześcijańskie nie odwołał się do podstawowych kościelnych dokumentów wychowawczych i katechetycznych (chociażby takich jak dekret o wychowaniu chrześcijańskim II Soboru Watykańskiego *Gravissimum educationis* czy adhortacji apostolskiej o katechezie *Catechesi tradendae*), co ubogaciłoby tę relację.

Jestem przekonany, że istnieje głęboki sens wydawania dobrych opracowań encyklopedycznych. W przypadku *Encyklopedii pedagogicznej* należy stwierdzić, że jest z pewnością dziełem potrzebnym, zawierającym wiele rzetelnych opracowań. Trudno jednak godzić się z niektórymi tendencyjnymi i mało obiektywnymi stwierdzeniami. Można jedynie wyrazić nadzieję, że nowe jej wydania, czy też programowane aneksy zawierać już będą więcej obiektywizmu.

Kazimierz Misiaszek SDB, Warszawa

ks. Henryk Skorowski, *Być chrześcijaninem i obywaletelem dziś. Refleksje o postawach moralno-społecznych*, Warszawa 1994, ss. 189.

Odwołanie się do słynnego powiedzenia św. Jana Bosko: „wychować ludzi młodych na dobrych chrześcijan i obywateli", stawia z całą ostrością problem omawianej publikacji. Rodzą się bowiem w tej kwestii pytania: czy idea zawarta w przytoczonych słowach jest możliwa do realizacji w dzisiejszej rzeczywistości? Czy można być w pełni człowiekiem wierzącym, a jednocześnie aktywnie uczestniczyć w życiu własnego środowiska? Czy chrześcijaństwo da się pogodzić z aktywnością w dziedzinie politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturowej? Pytania te przede wszystkim niepokoją ludzi młodych, którzy pragną realizować się jako chrześcijanie w dzisiejszej rzeczywistości.

Publikacja niniejsza to zespół refleksji na temat postaw moralno-społecznych, w których wyraża się jedność „bycia chrześcijaninem" i „bycia obywatelem". Jest ona zatem próbą odpowiedzi na postawione wcześniej pytania. Pragnieniem bowiem autora jest, jak sam to wyraża: „pomóc ludziom młodym w odczytywaniu na nowo swojego chrześcijaństwa, które nie jest izolacją od problemów świata, ale aktywną i dynamiczną obecnością w świecie. Chodzi o odczytanie wielu zdewaluowanych w naszej rzeczywistości wartości i postaw etyczno-społecznych, które są świadectwem odwagi bycia w świecie na sposób chrześcijański" (s. 9).

Publikacja składa się z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy zatytułowany *Niektóre aspekty etosu dzisiejszej młodzieży* charakteryzuje sytuację młodego człowieka dziś. Autor dokonuje analizy tej

sytuacji z wyakcentowaniem jej elementów negatywnych, by na tym tle ukazać pozytywne elementy chrześcijańskiej obecności człowieka młodego w świecie. Wyakcentowano w tym rozdziale problem przeżywania przez ludzi młodych wielu nowych problemów moralno-społecznych ze względu na fakt, iż całą współczesną rzeczywistość znamionuje wiele nowych zjawisk jako wynik dokonujących się przemian społeczno-polityczno-kulturowych. Autor zwraca przede wszystkim uwagę na problemy w płaszczyźnie egzystencjalno-antropologicznej, społeczno-kulturowej, rodzinnej, seksualno-erotycznej. Przeżywane w tych płaszczyznach problemy są najczęściej wynikiem zagubienia młodego człowieka w świecie wartości. Krótka charakterystyka etosu współczesnej młodzieży ukazała zatem w całej rozciągłości niepokoje serca i umysłu młodego człowieka dziś.

W tym kontekście rodzi się pytanie: czy chrześcijaństwo jest szansą dającą młodym perspektywę życia i obecności w świecie. Kolejne zatem rozdziały niniejszej publikacji dają odpowiedź na pytanie: w czym winna się wyrażać chrześcijańska obecność w świecie? Rozdział drugi zatytułowany *Być chrześcijaninem – wiara, nadzieja, miłość jako wyznaczniki mojego chrześcijaństwa* dotyczy samej istoty chrześcijaństwa. Jest on wyczerpującym wykładem na temat wyznaczników chrześcijaństwa: wiary, nadziei i miłości. Uświadamia on, że chrześcijaństwo jest nie tylko wyborem Boga, ale także wyborem siebie, swojego „ja". Zdaniem autora wybrać zaś siebie, to wybrać konkretną formę egzystgencji, to znaczy określone postawy i styl życia, określoną moralność. A zatem – wiara jako wybór Boga, nadzieja jako wyznanie Boga i miłość jako wybór siebie i swoich postaw moralnych to treść niniejszego rozdziału.

Rozdział trzeci zatytułowany jest: *Odwaga istnienia jako chrześcijański sposób bycia w świecie.* Autor wychodzi z założenia, że chrześcijanin jako człowiek wiary, nadziei i miłości nie może pasywnie wegetować w otaczającej go rzeczywistości świata. Przez miłość wezwany jest on do aktywnego bytowania w świecie. Ta myśl jest przewodnia w niniejszym rozdziale. Chodzi o odpowiedzialność osoby, chrześcijanina za współtworzenie własnego środowiska społeczno-kulturowo-gospodarczego. Odpowiedzialność osoby za własne środowisko oznacza zatem faktyczną jej aktywność na rzecz dobra wspólnego, którą to aktywność niektórzy autorzy określają i definiują jako katalog obowiązków obywatelskich. Jest to konsekwencja wiary, a z niej płynącego stylu bycia, którym jest miłość. To ona niejako „zmusza" człowieka do aktywnego bycia w świecie. Aktywność tę nazywa autor odwagą bycia w świecie: „faktycznie bowiem być aktywnym w środowisku, w którym człowiek żyje i partycypuje, to dziś odwaga niejednokrotnie graniczącą z heroizmem. Ale taka jest najgłębsza konsekwencja wiary" (s. 55). Ta aktywność chrześcijanina w świecie realizuje się przez konkretne postawy etyczno – społeczne. Autor omawia kilka zasadniczych postaw: patriotyzm, patriotyzm lokalny, solidarność, sprawiedliwość, tolerancja, prawda, wolność, zaangażowanie na rzecz środowiska itp. Wszystkie te postawy etyczno – społeczne świadczą o rzeczywistej wartościowości jednostki w ramach życia społecznego. Ten rozdział należy uznać za fundamentalny dla całej omawianej publikacji. W nim zasadniczo zostało określone co wchodzi w zakres pojęcia „być chrześcijaninem i obywatelem". Na istotę tego pojęcia i jego zakres składają się określone postawy. Z jednej strony, są to postawy religijne, które określają chrześcijanina jako człowieka wiary, nadziei i miłości, z drugiej zaś strony, są to postawy społeczne, które definiują obywatela jako chrześcijanina aktywnie bytującego w otaczającej go rzeczywistości polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowej. W tej części publikacji został ukazany niejako ideał chrześcijanina aktywnie uczestniczącego w świecie.

Rozdział czwarty zatytułowany *Sumienie jako wyznacznik chrześcijańskiej obecności w świecie* odpowiada na pytanie, co pomaga utrzymać chrześcijańską postawę w życiu codziennym, tzn. aktywną obecność w świecie. Autor wychodzi z założenia, iż człowiek musi ciągle wybierać pomiędzy dobrem a złem, przeżywać ciągle dramat wyborów w następstwie grzechu pierworodnego, który osłabia kondycję moralną człowieka. Tu, zdaniem autora, dotykamy fundamentalnego zagadnienia, jakim jest sumienie. Jest ono wyznacznikiem mojej chrześcijańskiej obecności w świecie. To sumienie ukierunkowuje chrześcijanina na realizację omówionych wcześniej postaw etyczno-społecznych, poprzez które każdy człowiek realizuje chrześcijańską obecność w świecie. Rozdział ten, będący szczegółowym wykładem z zakresu etyki, wieńczy treść rozdziałów poprzednich. To właśnie w sumieniu odkrywamy kim jesteśmy, co z tego wynika, co pomaga nam wartościować i oceniać

konkretne zachowania. Oznacza to, że sumienie jest autentycznym wyznacznikiem naszej właściwej i aktywnej obecności w świecie wyrażającej się w określonych postawach. Kształtuje ono bowiem świadomość moralną, która jest nieodzownym elementem wypracowania właściwych postaw etyczno-społecznych.

Treść niniejszej publikacji jest uwspółcześnieniem i rozwinięciem myśli wybitnego pedagoga i wychowawcy XIX wieku – ks. Jana Bosko. Dotyczy bowiem fundamentalnej myśli tego człowieka w sferze wychowania: „być dobrym chrześcijaninem i obywatelem dziś". Dodać przy tym należy, iż nie jest ona teoretycznym rozważaniem, ale praktycznym wskazaniem kierowanym do młodego człowieka. W tym sensie może niniejsza publikacja być wielorako wykorzystana. Przede wszystkim korzystać z niej mogą katecheci młodzieżowi, duszpasterze środowisk akademickich, a także szerokie grono ludzi młodych szukających swojej faktycznej obecności w świecie. Omawianą publikację trzeba czytać i studiować z wewnętrznym i zewnętrznym skupieniem.

Małgorzata Dąbrowska, Warszawa

Maria S t a r z y ń s k a, *Jedenaście klęczników*, Rzym 1992, ss. 53.

Przypadek zarządził, iż ostatnio przeczytałam niewielką książeczkę Marii Starzyńskiej pt. *Jedenaście klęczników* wydaną w Rzymie w 1992 r. nakładem Uniwersytetu Gregoriańskiego.

Skromna objętościowo publikacja jest dobrym przykładem popularyzacji wydarzeń, nieznanych szerszemu ogółowi społeczeństwa polskiego, związanych z życiem Kościoła katolickiego na Kresach Wschodnich w czasach drugiej wojny światowej.

Nieliczni tylko nie wiedzą o męczenniku oświęcimskiego obozu ojcu Maksymilianie Kolbe i jego darze z własnego życia złożonym za inne życie. Nieliczni do tej pory wiedzieli o męczeństwie jedenastu sióstr nazaretanek bestialsko zamordowanych przez hitlerowskich siepaczy 1 sierpnia 1943 r. w Nowogródku. One także oddały swoje życie, prosząc Boga o uwolnienie aresztowanej młodzieży i ojców rodzin.

Maria Starzyńska ukazuje historię nazaretanek nowogródzkich z chwilą ich przybycia do miasta, tj. od września 1929 r. Społeczeństwo miasta, a także władze wojewódzkie z niechęcią obserwowało pierwsze kroki sióstr, kojarzących się nieodmiennie z prowadzeniem elitarnych szkół i internatów. Z czasem wrosły one jednak w pejzaż kresowy, zdobywając swoją pracą i postawą serca nowogródczan, choć początkowo schronienia zgromadzeniu udzieliła ludność białoruska.

W 1931 r. siostry założyły szkołę, a już we wrześniu 1933 r. dzieci przekroczyły próg nowego gmachu szkolnego. Ofiarność w pracy założycielek, społeczne zrozumienie korzyści płynących z oświaty oraz fundacje obywatelskie umożliwiły realizację wcale niełatwego zadania.

Wojna 1939 r. dla społeczności nowogródzkiej rozpoczęła się dopiero 17 września. Podczas nabożeństwa w farze wiadomość o przekroczeniu granicy przez wojska sowieckie podawano sobie z ust do ust. Przełożoną Zgromadzenia wyznaczona została siostra Stella (Adela Mardosiewicz) – najstarsza wiekiem i stażem. Mimo działań wojennych siostrzyczki nadal pracowały, roznosząc wśród ludzi nadzieję, wiarę i miłość (pamiętając o słowach swojej założycielki – Franciszki Siedlickiej – „Miłość, miłość"), tworząc dobra codzienne i potajemnie przygotowywały dzieci do Sakramentu Komunii Świętej. Zakaz noszenia habitu respektowały nieomal wszystkie. Wyjątek stanowiła siostra Melda (Jadwiga Żak), pełniąca obowiązki zakrystianki i „nie mająca nic do stracenia".

W 1941 r. Nowogródek przeszedł pod okupację hitlerowską. Nowy najeźca pozwolił wprawdzie na jawne życie religijne, siostry ponownie przywdziały habity, jednak jego eksterminacyjna polityka dotyczyła nie tylko ludności żydowskiej, ale w krótkim czasie dotknęła całe społeczeństwo Kresów Wschodnich II RP.

Siostry, niosąc ulgę cierpieniom ludzkim, modliły się jednocześnie wytrwale o zachowanie przy życiu wielu zabranych, ofiarując w modlitwach same siebie. Łaskawy Pan wysłuchał tych próśb, które

urzeczywistniły się 1 sierpnia 1943 r., gdy pod osłoną nocy zostały wywiezione i rozstrzelane „na piątym kilometrze od miasta za leśniczówką o nazwie »Batorówka«".

Od tego czasu klęczniki fary nowogródzkiej świeciły pustką. Zabrakło bowiem pośród żywych ich właścicielek, zrośniętych z historią międzywojennego Nowogródka. Ich doczesne szczątki znalazły po wojnie wieczne miejsce spoczynku w grobowcu bocznej kaplicy fary. Wieść o siostrach męczenniczkach rozniosła się wśród Rodziny Nazaretańskiej rozsypanej po świecie. Biskup Tadeusz Kondrusiewicz z pomocą Warszawskiej Kurii Metropolitalnej podjął starania o rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego sióstr nazaretanek.

Książka Marii Starzyńskiej to niewątpliwie pozycja przyczynkarska. Napisana z pasją poznawczą, miękkim piórem, opatrzona licznymi ilustracjami, zdjęciami sióstr, wreszcie przedmową autorstwa biskupa Aleksandra Kaszkiewicza – ordynariusza grodzieńskiego. Okrutne wojenne czasy zostały złagodzone (być może nieświadomie), poprzez liryczne, spokojne, poetyckie wręcz opisy nie tylko postaci sióstr, ale także miejsc, sytuacji, środowiska. W tej książce nie ma miejsca na nienawiść, jest tu żal, ale przede wszystkim miłość do bliźnich, i chęć niesienia pomocy drugiemu człowiekowi. Jest to lektura prowadzona delikatną kreską, bez nachalnej dydaktyki. Książka pisana sercem, a jednocześnie uwzględniająca reguły rzetelnego postępowania.

Ta opowieść to jeszcze jeden dowód poświęcenia życia za życie w imię głoszonej miłości. Jest to na nowo udostępniony fragment martyrologii polskich zgromadzeń zakonnych podczas drugiej wojny światowej. W dzisiejszym, niedoskonałym świecie, świecie załamanych autorytetów – daje światło nadziei, że nie wszystkie wartości niewymierne w pieniądzu zostały pogrzebane przez społeczeństwa świata.

Hanna Markiewicz – Warszawa

Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym, pr. zbior. pod red. ks. A. Marcola, Opole 1994, ss. 205.

Przeobrażenia lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych naszego kraju oraz ich ogromne natężenie, postawiły Kościół w Polsce wobec nowych okoliczności. Uzyskana wolność, suwerenność i demokracja wytworzyły sytuację, w której Kościół próbuje odnaleźć swoje miejsce. Stawiane mu są pytania nie nowe, ale wymagające odpowiedzi uwzględniających nowe realia. Rzetelnej odpowiedzi domaga się także pytanie o zakres zaangażowania społeczno-politycznego katolików, a szczególnie katolików młodego pokolenia Polaków. Klarowne odpowiedzi są tym bardziej wymagane, gdyż arena polityczna naszego kraju nie jest jeszcze wykrystalizowana, a na płaszczyźnie ideologiczno-światopoglądowej ścierają się poglądy liberalno-lewicowe i chrześcijańsko-prawicowe. Problem tkwi w tym, że władza polityczna pozostaje w ręku liberalno-lewicowej mniejszości, która świadoma jest dotychczasowego znaczenia Kościoła oraz jego realnej siły w kraju. W związku z tym rozpoczęto walkę o ideologiczny profil Polski, usiłując przekonać społeczeństwo, iż zagraża mu dyktatura duchowieństwa, państwo wyznaniowe, klerykalizm i fundamentalizm katolicki. Do lansowania takiej opinii w znaczący sposób przyczyniają się środki masowego przekazu, w których pojawiają się publikacje ukazujące ciągłe postępujący spadek popularności Kościoła.

W tych nowych, zmieniających się nieustannie okolicznościach polscy teologowie moraliści na swoim dorocznym zjeździe, który odbył się w Poznaniu w 1993 roku, gdzie podjęli zagadnienie świadomości zaangażowania polskiego katolika w sprawy społeczno-polityczne. Niniejsza publikacja jest owocem tegoż spotkania i składa się z siedmiu referatów, które zostały wygłoszone w czasie trwania obrad. Całość poprzedzona jest krótkim wprowadzeniem ukazującym ewolucję społecznego zaangażowania w kulturze zachodniej i uzasadniającym aktualność tej problematyki.

Pierwszy referat autorstwa ks. prof. dra hab. K. Ryczana ukazuje stan świadomości polskiego katolika w perspektywie socjologicznej. Autor stwierdza, iż Kościół posiada świadomość swojej

misji wobec spraw społeczno-politycznych, nie spełnia jej bowiem w próżni, gdzieś na odludziu, lecz zawsze w konkretnych układach społecznych. Przenika on społeczeństwo, a członkowie społeczeństwa są jednocześnie członkami Kościoła, przez co te dwie rzeczywistości wzajemnie się uzupełniają. Wynika stąd duży wpływ Kościoła na całe społeczeństwo i odwrotnie. Wierzący mają – w imię dobra wspólnego – nie tylko prawo, ale i obowiązek stosownie do stanu i możliwości uczestniczyć w życiu politycznym swego kraju, co obejmuje również udział we władzy wykonawczej, sądowniczej i ustawodawczej.

W dalszej części wystąpienia autor ukazuje obraz świadomości religijnej współczesnych katolików polskich. Stan tej świadomości ukazany jest na podstawie pięciu najbardziej charakterystycznych grup katolików w naszym kraju. Przedstawione są także niektóre zakresy świadomego zaangażowania politycznego katolików polskich. Autor dochodzi do wniosku, iż katolicy w Polsce nie mają jasnej koncepcji państwa, ponieważ w minionej epoce totalitaryzmu władze państwowe zmierzały do upowszechniania światopoglądu ateistycznego. Pomieszane zostały dwa porządki wartości: ostatecznych, które nadają sens i identyfikację osobie ludzkiej z wartościami podstawowymi, w których szuka sensu i identyfikacji społeczeństwo i państwo.

W konkluzji autor stwierdza, iż świadomość zaangażowania społecznego katolików w Polsce jest wprost proporcjonalna do ich świadomości religijnej, która z kolei uzależniona jest od wiary. Określa także najbardziej charakterystyczne typy świadomości, jakie można wyróżnić w naszym kraju. Na zakończenie stwierdza, iż zaangażowanie w sprawy dobra wspólnego narodu jest powinnością moralną każdego obywatela i katolika.

Autorem drugiego referatu jest ks. dr A. Zwoliński, w którym ukazuje szeroką panoramę historyczną nauczania Kościoła o zaangażowaniu w życie społeczne, poczynając od stanowiska Jezusa Chrystusa, a kończąc na czasach współczesnych. Prezentuje istotne zmiany w podejściu chrześcijan do uczestnictwa w życiu społecznym, jakie nastąpiły w czasach konstantyńskich, średniowiecznych i nowożytnych. Przypomina także, że ruch chrześcijańsko-społeczny sięga swymi korzeniami pierwszej połowy XIX wieku i związany jest z takimi postaciami jak: Kolping, biskup Moguncji W. von Ketteler, baron K. von Vogelsang, La Tour du Pina i członkowie Unii Fryburskiej.

W dalszej części rozważań autor prezentuje zasadnicze znaczenie w tej kwestii encykliki Leona XIII *Rerum novarum,* w której katolicy otrzymali pozwolenie na organizowanie się i branie udziału w życiu społeczno-politycznym, w celu eliminowania nadużyć. Omawia także istotną rolę Jana XXIII oraz Soboru Watykańskiego II w ewoluowaniu nauki Kościoła o uczestnictwie chrześcijan w życiu społecznym. Przechodząc do czasów najnowszych, autor stwierdza, iż zagadnienie zadań, roli i możliwości zaangażowania się chrześcijan w sprawy dzisiejszego świata, były wielokrotnie podejmowane przez ostatnich papieży. Podkreśla tu szczególne znaczenie obecnego Ojca Świętego i jego encyklik *Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus* oraz jego licznych przemówień, które zostały wygłoszone podczas pielgrzymek i spotkań z ludźmi pracy całego świata.

Ksiądz prof. dr hab. J. Nagórny sięgnął w swoim wykładzie do podstaw teologiczno-moralnych uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym. Refleksja ta zmierza w dwóch zasadniczych kierunkach. Pierwszy stanowi fundamentalne odniesienie do Objawienia, do biblijnej wizji życia wspólnotowego. Było to spojrzenie od strony wiary, nadziei i miłości ze szczególnym uwzględnieniem centralnego charakteru miłości w życiu chrześcijańskim. Było to spojrzenie z perspektywy eklezjalnego charakteru życia chrześcijańskiego, której zadania wyznacza prawda o historio-zbawczym fundamencie moralności katolickiej jako moralności Nowego Przymierza w Chrystusie. Kierunek drugi wyznacza natomiast porządek prawno-naturalny, czyli koncepcja osoby i jej miejsce w duchu chrześcijańskiego personalizmu. Autor wskazuje na potrzebę uczestnictwa w kontekście wyzwań, jakie płyną od konkretnego świata i jakie niosą ze sobą sytuacje współczesnych społeczności. Stwierdza, iż ten podwójny kierunek poszukiwań podstaw do uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym broni teologię moralną przed jednostronnością. Wskazuje bowiem, z jednej strony, na konieczność głębszego zaangażowania się w życie społeczne, które nie może prowadzić do zagubienia specyfiki tej chrześcijańskiej obecności w świecie, a z drugiej, że ukazywanie perspektywy zbawczej nie może oznaczać lekceważenia doczesnego wymiaru życia, nie może zamykać chrześcijan na postawę dialogu

i współdziałania w dzisiejszym pluralistycznym świecie. Chrześcijańskie uczestnictwo w życiu społecznym wpisuje się w szerszą perspektywę afirmacji świata, która nie może oznaczać utożsamiania całego życia chrześcijańskiego jedynie z zaangażowaniem w świecie.

Ksiądz profesor stwierdza, iż powinność i kształt uczestnictwa w życiu społecznym chrześcijanin rozpoznaje zawsze w kontekście wiary w Chrystusa i Jego dzieła zbawienia. To rozpoznanie jest nieodłączne od akceptacji osobowej godności każdego z członków wspólnoty. Taki fundament i zasadniczą perspektywę życia społecznego kreśli Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym.

W dalszej części referatu autor stwierdza, iż człowiek ma obowiązek uczestniczenia w życiu społecznym, albowiem bez tej aktywności nie jest możliwy pełny jego rozwój i wypełnianie powołania życiowego. Każdy powinien troszczyć się o rozwój życia społecznego, gdyż stanowi ono istotny wymiar ludzkiego powołania. Stąd wniosek, iż w życiu społecznym obowiązuje zawsze prymat osoby nad społeczeństwem, gdyż to właśnie osoba jest zasadą, podmiotem i celem całego życia społecznego. Konkretne zaangażowanie się w życie społeczne winno być na stałe odniesione do wymagań dobra wspólnego, a każda decyzja chrześcijanina ma być zgodna z wyznawaną wiarą w Chrystusa i Jego wezwaniem do miłości Boga i bliźniego.

Kolejny referat ks. prof. dr hab. J. Wala, przedstawia prakseologiczne konsekwencje chrześcijańskich aktywności, do których należy wychowywać wiernych. Życie społeczne jest rzeczywistością dynamiczną podlegającą ciągłym zmianom, których tempo jest bardzo szybkie. Powolne reagowanie na rzeczywistość rodzi często zarzut pod adresem Kościoła, że ciągle się spóźnia, i w związku z tym apostolat stanowi jedynie odrabianie strat. Aby zagwarantować większą skuteczność apostolatowi społecznemu, należy wprowadzić zasadę „działanie–refleksja–działanie". Niektóre kwestie społeczne wymagają bowiem natychmiastowego reagowania, które ma polegać na podjęciu i przeprowadzeniu rzetelnej refleksji, w czasie której winna nastąpić korekta działań identycznych lub analogicznych na przyszłość.

Autor stwierdza, że ukierunkowanie dotyczące wyboru, rodzaju i sposobu działania ma opierać się na przesłance głównej, która z kolei winna mieć charakter moralno-pastoralny. Inne przesłanki np. prakseologiczne, socjotechniczne i psychotechniczne mają jedynie charakter pomocniczy. Podkreśla także, iż aktywna obecność chrześcijan w świecie oraz ich zaangażowanie społeczne wiążą się ściśle z dwiema cnotami: sprawiedliwością i miłością. Powinnością zaś moralną chrześcijanina jest uzupełnianie zasady sprawiedliwości społecznej ewangelicznym prawem miłości, co winno przyczynić się do budowania w świecie cywilizacji miłości.

Następny prelegent, ks. dr hab. H. Skorowski podjął temat samego pojęcia zaangażowania społecznego. Stwierdził, iż aktywna obecność w życiu społecznym zakłada dwie postawy. Po pierwsze, jednostka winna być „wartościowa", czyli odpowiedzialna za własne środowisko i po wtóre, musi odznaczać się aktywnością na rzecz dobra wspólnego. Osoba „wartościowa" dla życia społecznego to osoba zintegrowana z własnym środowiskiem i uczestnicząca w jego życiu w formie odpowiedzialności i aktywnego zaangażowania.

Autor prezentuje także podstawowe płaszczyzny zaangażowania społecznego w trzech wymiarach: kulturowym, społeczno-gospodarczym i politycznym. Stwierdzając, iż każdy chrześcijanin powinien aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym, dochodzi do wniosku, że zaangażowanie oznaczające wartościowość jednostki, przejawiające się w odpowiedzialności i uczestnictwie osoby w tworzeniu dobra wspólnego jest konsekwencją wiary.

Ksiądz prof. dr hab. A. Marcol zaprezentował referat pt. „Wiara w Boga a społeczne zaangażowanie". Stwierdził, że społeczno-polityczne działania chrześcijanina powinny kierować się bezpośrednio światłem ludzkiego umysłu, to jest wglądem w strukturę, funkcje i porządek rzeczywistości ziemskich. Działalność chrześcijan w tym względzie powinna być adekwatna do rzeczywistości, których bezpośrednio dotyczą. Przypomniał, iż wiara i chrześcijańskie orędzie daje zabezpieczenie etyczne ważnych naturalnych prawd, a normom moralnym nadaje nową jakość. Przekonywał także, iż w pewnych kwestiach chrześcijańska wizja ma wręcz wiodące znaczenie, np. gdy etyka wskazuje na absolutne pierwszeństwo życia ludzkiego przed wartościami ekonomiczno-

-materialnymi. Zaangażowanie chrześcijańskie w polu oddziaływania rozumu i Objawienia można opisać jako troskę o sensowne ukształtowanie ludzkiego współżycia, które pozwala także bezpośrednio kierować kompetencją zawodową, pamiętającą o etycznych zobowiązaniach, które mają swoje źródło w Bogu.

Wystąpienie ks. prof. dra hab. J. Kowalskiego poświęcone było kwestii zaangażowania na rzecz ubogich. Referent zaprezentował panoramę ubóstwa w skali całego świata ze szczególnym akcentem położonym na kraje Ameryki Łacińskiej i Trzeciego Świata. Stwierdził, iż zagadnienie to dotyczy nie tylko czystych faktów lecz ciągle postępującego procesu. Następnie ukazał różnorakie możliwości rozwiązania tego trudnego problemu. Dowodził także, że musi dokonać się w społeczeństwach zmiana mentalności w zrozumieniu tej kwestii, a powinna zasadzać się na przejściu do oceny ekonomii ze względu na człowieka, do oceny ze względu na człowieka ubogiego. Każdy chrześcijanin winien współpracować z ubogimi, winien żyć ich priorytetami i być otwarty na ich wysłuchanie, tutaj bowiem tkwi źródło wzajemnego ubogacania się.

Referaty wygłoszone na Zjeździe Polskich Teologów Moralistów w Poznaniu w 1993 roku i wydane w postaci artykułów pod wspólnym tytułem *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym* podejmują bardzo aktualną problematykę współczesnej rzeczywistości naszego kraju. Należy jednak powiedzieć, iż lektura tego opracowania wymaga od czytelnika znajomości podstawowych zagadnień teologii moralnej. Język użyty w wielu artykułach jest językiem naukowym, operującym technicznymi stwierdzeniami teologii moralnej.

Wydaje się również, iż w niektórych referatach, z jednej strony, zabrakło szerszego omówienia poruszanych zagadnień, a z drugiej strony, wyczuwa się zbytnie rozdrobnienie niektórych aspektów.

Z pewnością jest to jednak znacząca pomoc dla duszpasterzy prowadzących parafie, a także dla duszpasterzy akademickich. Materiały zgormadzone w tej publikacji ukazują właściwą rolę chrześcijanina w życiu społecznym i dlatego z pełnym powodzeniem mogą być wykorzystane na różnego rodzaju konferencjach naukowych i spotkaniach Klubów Inteligencji Katolickiej. Powinny też okazać się cenną pomocą dla studentów i wykładowców teologii moralnej i zagadnień społecznych. Zaletą referatów jest również właściwe ujęcie problemu od strony metodologii i merytoryki.

ks. Jarosław Koral SDB – Warszawa

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

ks. Henryk Stawniak SDB, Rodzice a kościelna posługa nauczania 5
Małgorzata Dąbrowska, Rodzina zastępcza i adopcyjna jako szansa dla dziecka osieroconego 23
ks. Roman Murawski SDB, Geneza i założenia *Katechizmu Kościoła katolickiego* . . 35
ks. Kazimierz Misiaszek SDB, Myśli przewodnie *Katechizmu Kościoła katolickiego* . 47
ks. Paweł Bortkiewicz TChr, Aksjologiczne kierunki myślenia o przyszłości Europy 59
ks. Janusz Nagórny, Chrześcijańskie wychowanie do wartości moralnych 69
ks. Jacek Ryłko SDB, Naśladowanie Chrystusa w wizji moralności chrześcijańskiej . . . 93
ks. Marian Graczyk SDB, Scalanie wiary i praktyki w nauce społecznej Kościoła w świetle encyklik *Populorum progressio* i *Sollicitudo rei socialis* 107
ks. Henryk Skorowski SDB, Wychowanie do postaw etycznych w społeczeństwie demokratycznym 119
ks. Jerzy Gocko SDB, Nauka społeczna Kościoła wobec zasad liberalizmu gospodarczego 137
ks. Jarosław Koral SDB, Bezrobocie jako jedno ze współczesnych zagrożeń młodzieży . 159
ks. Jan Gliściński SDB, Wokół problematyki pedagogiczno-duszpasterskiej u Ojców Kościoła 167
ks. Tadeusz Kołosowski SDB, Droga świętego Augustyna do wiary 177
ks. Stanisław Szmidt SDB, Rodzina Salezjańska w Ameryce Łacińskiej 191
ks. Stanisław Wilk SDB, Sprawa nominacji i przybycia do Warszawy wizytatora apostolskiego w 1918 r. 213
Hanna Markiewicz, Upowszechnianie i popularyzacja wiedzy w działalności oświatowej Polskiej Macierzy Szkolnej (1916–1939) 223
ks. Jan Pietrzykowski SDB, Szkoła Salezjańska w Łodzi 1922–1992 229
ks. Zbigniew Łepko SDB, Nowa antropologia Edwarda O. Wilsona 245

RECENZJE 259

INDICE

ARTICOLI

H. Stawniak SDB, I genitori ed il servizio ecclesiastico d'insegnare 5
M. Dąbrowska, Famiglia supplente ed adottiva come una *chance* per il bambino orfano 23
R. Murawski SDB, La genesi ed i presupposti del *Catechismo della Chiesa cattolica* . 35
K. Misiaszek SDB, I concetti generali del *Catechismo della Chiesa cattolica:* un'introduzione alla lettura delle singole parti 47
P. Bortkiewicz TChr, Gli orientamenti assiologici per un'avvenire Europeo 59
J. Nagórny, L'educazione cristiana ai valori morali 69
J. Ryłko SDB, L'imitazione di Cristo nella prospettiva della morale cristiana 93
M. Graczyk SDB, L'integrazione tra la fede e la prassi nella dottrina sociale della Chiesa nella luce delle encicliche *Populorum progressio* e *Sollicitudo rei socialis* 107
H. Skorowski SDB, L'educazione agli atteggiamenti etici nella società democratica . 119
J. Gocko SDB, La dottrina sociale della Chiesa di fronte ai principi del liberalismo economico 137
J. Koral SDB, La disoccupazione come uno dei pericoli per la gioventù d'oggi 159
J. Gliściński SDB, Intorno alla problematica pedagogico-pastorale nei Padri della Chiesa 167
T. Kołosowski SDB, Il cammino di s. Agostino verso la fede 177
S. Szmidt SDB, La Famiglia Salesiana in America Latina 191
S. Wilk SDB, La questione della nomina e dell'arrivo del visitatore apostolico a Varsavia nel 1918 213
H. Markiewicz, La propagazione e la popolarizzazione della scienza nell'attività della Madrepatria Scolastica Polacca (1916–1939) 223
J. Pietrzykowski SDB, La scuola salesiana a Łódź 1922–1992 229
Z. Łepko SDB, Una nuova antropologia di Edward O. Wilson 245

RECENSIONI 259