

# SEMINARE

# 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

10 – 1994

Redaguje Zespół

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

Adres redakcji

05-092 Łomianki, Malarska 6, tel. (0-22) 75-13-533

Projekt okładki

*Janusz Nowiński SDB*

Za zezwoleniem władzy duchownej

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

KS. MICHAŁ RYCHERT SDB

W NURCIE TEOLOGII SEKULARYZACJI  
– EGZYSTENCJALNE IMPLIKACJE BIBLIJNEJ DOKTRYNY  
O STWORZENIU

## UWAGI WSTĘPNE

Nauka biblijna o stworzeniu stojąca u podstaw religii judeochrześcijańskiej okazała się w zetknięciu ze światem rzymsko-hellenistycznym wręcz rewolucyjna. Przyniosła bowiem nowy obraz rzeczywistości, a więc nową koncepcję człowieka, świata, czasu i kosmosu, również władzy i państwa, religii, nauki i filozofii oraz wolności i wpływającej z niej moralności człowieka.

Proces przetwarzania mentalności w świecie chrześcijańskim był długotrwały, obejmował również samych chrześcijan. Obejmował właściwie wszystkie dziedziny życia, chociaż w niektórych kwestiach, proces przemian dokonywał się bardzo długo i dokonuje nadal.

Artykuł ten jest próbą ukazania przemian jakie dokonały się w rozumieniu świata, instytucji nim kierujących, a przede wszystkim sytuacji człowieka pod wpływem judeochrześcijańskiej doktryny o stworzeniu, która rozpoczęła proces sekularyzacji. W odróżnieniu od sekularyzmu, który pozbawia człowieka odniesienia do Boga i całą rzeczywistość tłumaczy w kategorii *profanum*, sekularyzację rozumiemy jako proces autonomizacji *profanum*, przy jednoczesnym zachowaniu wymiaru sakralnego. *Sacrum* zatem, nie tyle rozumiane jest jako oddzielona rzeczywistość, ale jako głębszy wymiar *profanum*.

Sobór Watykański II nie posługuje się pojęciem sekularyzacji. W odróżnieniu od teologii protestanckiej wypracował pojęcie autonomii rzeczywistości ziemskich. Samemu zaś pojęciu sakralizacji, przez które rozumie się wyłączenie ze świata, Sobór przeciwstawia proces uświęcania, który nie niszczy słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, przywraca Bogu należne mu miejsce oraz uznaje Go za cel wszystkich rzeczy.

Zauważamy, że teologia klasyczna posługuje się językiem abstrakcyjnym, który nie przylega do naszych codziennych doświadczeń. Zachodzi zatem potrzeba przełożenia stwierdzeń klasycznej teologii na język ludzkiej egzystencji, tak aby człowiek rozpoznał siebie, swój los i swoją pozycję w świecie jako konkretny kształt i ucieleśnienie – może jeszcze niedoskonałe – swojej nadprzyrodzonej wiary. Warto zatem się zastanowić, jakimi egzystencjalnymi skutkami zaowocował biblijny obraz stworzenia świata i powołanie człowieka do czynnej w nim obecności.

Pragniemy ukazać konsekwencje tej doktryny na różnych płaszczyznach, na których wydaje się, że przybrała konkretny kształt, oddziałując na ludzką egzystencję poprzez poszerzenie sfery wolności i właściwej autonomii człowieka.

#### OD WYZWOLENIA NATURY PO WYZWOLENIE Z FATUM

W nauce o stworzeniu teologia katolicka zawsze upatrywała głównych podstaw do mówienia o wolności człowieka. Pierwszym problemem, z jakim musiała się uporać było przełamanie pogańskiej doktryny, a co więcej również i mentalności o fatum rządzącym losem człowieka. Już tutaj zauważamy, że nie był to tylko problem teoretyczny, ale istotnie egzystencjalny.

Różnice w chrześcijańskim i pogańskim pojmowaniu wolności wynikały już z samego charakteru kosmogonii. W kosmogoniach pochodzenia pozabiblijnego cała natura jest ubóstwiona. W świadomości starożytnego Greka martwa natura nie istniała. Cała natura była życiem, cała duchem, cała bóstwem. Boskie są łąki, góry, lasy, źródła, boskie jest niebo, którego panem jest Zeus, boscy są mieszkańcy nieba: Helios i Selene<sup>1</sup>. Nie tylko boski jest kosmos, ale bogowie obejmują również swój patronat i władzę nad sztuką, handlem, wojną, nad miastem, a więc nad całą rzeczywistością, w której porusza się człowiek. Bogowie są częścią rodziny, są w świecie, stanowią ten świat od wewnątrz, nie tylko jako jego zewnętrzni twórcy<sup>2</sup>. We wszystkich religiach naturalnych niebo było archetypem powszechnego porządku. Porządek kosmiczny decydował o całym życiu człowieka, człowiek zaś czuł się jego integralną częścią<sup>3</sup>. Nic więc dziwnego, że człowiek, mając przed sobą taką wizję rzeczywistości, mógł się czuć niejako osaczony przez siły nadprzyrodzone, wobec których ostatecznie skapitulował, uznając, że jego los jest w rękach, może czasami kapryśnych i nie pozbawionych swoich słabości, ale za to boskich sił. Warto również zaznaczyć, że w systemach politeistycznych nie zachodzą zasadniczo między człowiekiem a poszczególnymi bóstwami relacje osobowe.

<sup>1</sup> Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991, s. 42–47.

<sup>2</sup> Por. A. H. Armstrong, R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964, s. 7.

<sup>3</sup> Zob. T. Dajczەر, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993, s. 44–48.

Bogowie to raczej symbole, hipostazy lub personifikacje sił kosmosu, przed którymi człowiek staje w codziennej konfrontacji<sup>4</sup>.

Stąd właśnie człowiek o tak ukształtowanej mentalności we wszystkich dziedzinach swojego życia pyta o wyrocznieść bogów, czy to wówczas, gdy chce uprawiać rolę, czy zająć się handlem, czy toczyć wojnę. W tym mitologicznym obrazie bogowie pogańscy nie pozostawiają człowiekowi właściwie żadnej przestrzeni, w której mógłby się czuć całkowicie niezależny i wolny w swoim działaniu. Artysta otrzymywał boskie kanony sztuki, pisarz był wtajemniczony w boską zdolność odczytywania i zapisywania słowa, wódz pytał bogów o zwycięstwo. Podmiotowość człowieka w tak rozumianej rzeczywistości ogranicza się do roli integracyjnej. Człowiek rozumie siebie jako mikrokosmos, a ideał moralny sprowadza się do naśladowania i uczestnictwa w kosmicznym porządku. To podstawowe odkrycie siebie w porządku kosmicznym jest tak silne, że stanowi siłę determinującą całą podświadomość człowieka, jak również najwznioślejsze wyrazy jego życia wewnętrznego<sup>5</sup>.

Możliwość interpretacji relacji człowieka do rzeczywistości mitologicznej w starożytności nie ogranicza się tylko do tego jednego wymiaru, celowo koncentrujemy się na tym jednym aspekcie dla jasności myśli. Taka interpretacja jest jednak uzasadniona z punktu widzenia naszych doświadczeń i wynika z możliwości porównywania dwóch obrazów rzeczywistości mitologicznej i zawartej w opisie biblijnym.

Na tym tle biblijny opis stworzenia zwraca uwagę nie tylko swoją prostotą – brakuje tu owego gąszczu imion bóstw – ale również całkowitym odejściem od kategorii mitologicznych.

Bóg stwarza świat z niczego, jawi się tym samym jako niczym nieograniczony władca, który w sposób absolutny czyni to, co zechce bez żadnych uprzednich i niezależnych od siebie założeń. Bóg w ten sposób nieograniczony powołuje wszystko do istnienia jako byty naturalne, słońce jako gwiazdę, która świeci w dzień, księżyc – aby świecił w nocy, ziemię – aby przynosiła o właściwej porze wszelakiego rodzaju owoce i wreszcie człowieka, który stworzony jest jako korona stworzeń (por. Rdz 1, 1–30). Nie ma tu miejsca na siły pośrednie. Wszystko się staje przez Słowo Boga. Wolny w działaniu Bóg, stwarza wolnego człowieka, któremu zostaje poddana ziemia jako dar i zadanie. Człowiek tak rozumiejący swoje istnienie nie musi już pytać Boga o sposób uprawy ziemi, budowania miast czy prowadzenia wojny. Człowiek jawi się jako pan stworzenia podbijający ziemię i kosmos, ale nie pozbawiony odpowiedzialności za dzieło przez siebie prowadzone.

Człowiek przeżywający swoją wolność musi się liczyć z wolnością całego świata, gdyż cała rzeczywistość została powołana do istnienia z łaski Boga, a więc

<sup>4</sup> Tamże, s. 83.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 44.

cała rzeczywistość została wyzwolona przez miłość Boga<sup>6</sup>. Kosmos i człowiek został uwolniony tym samym od bóstw ich przypadłości i kaprysów. Świat biblijny jest zdemitologizowany. Jediną nadprzyrodzonością jest sam Bóg, który stworzył świat, ale nie jest światem.

Dzieje człowieka, jego decyzje, umiejętności i prace nie zależą już od tajemnych mocy i bóstw, którym trzeba było przypisywać pomyślność, ale na których również można było zrzucić odpowiedzialność w razie niepowodzeń. To bowiem suponowało zwolnienie człowieka z odpowiedzialności skoro cała historia i los poszczególnego człowieka są zdeterminowane wolą nieba. Chrześcijaństwo naturalizuje świat i czyni zeń materiał ludzkiej podmiotowości<sup>7</sup>.

Świat, który w mitologicznych obrazach jawił się jako poligon doświadczalny bogów staje się w świetle biblijnego obrazu miejscem, w którym człowiek ma potwierdzać swoją podmiotowość poprzez decyzje rozumne, wolne i odpowiedzialne. Człowiek jest rzeczywistym „menedżerem” świata. Wolność, jaką człowiek otrzymał od Boga, ma w sobie nieustannie pomnażać, coraz głębiej rozpoznając swoją podmiotowość i zakres swojej wolności.

#### AUTONOMIA CZASU

Podstawowym elementem ładu kosmicznego jest czas. Rozumienie czasu, jakaś jego koncepcja nie jest czymś bezpośrednio danym, lecz jest podporządkowana dwóm różnym układom: kulturze i systemowi społecznemu. Czas zatem ma wymiar społeczny, wywodzi się bowiem z aktywności ludzkiej zdeterminowanej systemem społecznym oraz sferą kultury wyrażającą się w symbolach i pojęciach<sup>8</sup>. To wzajemne powiązanie oznacza, że skoro nie może się zmienić ład kosmiczny, to załamania się lub zmiana ładu społecznego, musi zafunkcjonować nowym rozumieniem kosmosu i koncepcji czasu.

Tradycyjne koncepcje czasu związane z kulturami pierwotnymi i religiami kosmicznymi: cykliczna i wahadłowa są wyrazem pewnej konieczności, która najpierw odkrywana jest w kosmosie i stąd przenoszona na dzieje świata i historię ludzką jako na cząstkę kosmicznego porządku. W obu wariantach historia, tak jak się ją pojmuje w kulturze chrześcijaństwa nie istnieje. Dzieje człowieka i świata rozgrywają się poza czasem, a rządzi nimi rytm stwarzania i zniszczenia stanowiący odwzorowanie archetypicznego wzorca. Czas pierwotny służy jako model wszystkich czasów<sup>9</sup>. Nic ani nikt nie może przeciwdziałać, owej konieczności

<sup>6</sup> Por. W. Kasper, *Chrześcijaństwo*, [w:] *Pięć wielkich religii świata*, red. E. Brunner–Traut, Warszawa 1986, s. 119.

<sup>7</sup> Por. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, s. 55–56.

<sup>8</sup> Por. A. Flis, S. Kaprański, *Czas społeczny: między zmianą a nieśmiertelnością*, „Studia Socjologiczne”, 2, 1988, 109, s. 63.

<sup>9</sup> Por. M. Eliade, dz. cyt. s. 379–380.

dziejów. Zmiana zastałych struktur, tradycji, porządku społecznego, kształtowanie przyszłości według czysto racjonalnych przesłanek jest tu tak nie do pomyślenia jak to, że można uciec od czasu. Porządek kosmiczny rządzi światem i człowiekiem. Przeciwwstawienie się temu porządkowi jest równoznaczne z wyjściem poza ten porządek, a więc poza czas, a to oznacza śmierć. Człowiek nie może istnieć poza kosmosem, a więc poza ładem, który go określa. Tak wygląda sytuacja człowieka w koncepcji czasu kosmicznego.

Wydarzenie Jezusa Chrystusa rozumiane jako fakt jedyny i niepowtarzalny, nie mający swego archetypu w mitycznej przeszłości i niesprowadzalny do innego, obala ostatecznie koncepcję czasu opartą na stałych powrotach mitycznego wzorca. Transcendentność wydarzenia zbawczego wobec całej ludzkiej historii jest tak doniosła, że stała się probierzem czasu. Jego kryterium i punktem wyjścia jako autonomicznej, ale i nie określonej do końca przez siebie przestrzeni.

W judeochrześcijańskiej koncepcji czasu zasada przyczynowości została przeniesiona z nieuchwytej mitycznej rzeczywistości w świat człowieka. Dopiero linearna koncepcja czasu pozwala na to, aby człowiek zauważył siebie jako podmiot umieszczony na linii czasu stojącego przed nim otworem, zapraszającego do twórczego, realnego udziału bez obawy pozorności działań w cyklicznej konieczności przyczyn i skutków sterowanych stałym prawem kosmosu. Czas uwolniony od konieczności cyklicznych powrotów nie tylko sam stał się autonomiczny, ale jako taki właśnie stał się podstawowym wymiarem realizacji wolności człowieka. Linearna koncepcja czasu, sprawia, że człowiek niejako staje przed przyszłością niezdefiniowaną do końca, stąd może dostrzec swoją rolę i miejsce w kształtowaniu biegu historii. Zmienność, która dla kultur posługujących się czasem cyklicznym, oznaczała chaos i wprowadzała lęk egzystencjalny, w kulturze chrześcijańskiej, posługującej się czasem linearnym, została usankcjonowana. Do tego co niezmiennie został włączony obszar zmian niepowtarzalnych i nieodwracalnych<sup>10</sup>. Oczywiście chrześcijaństwo, stojąc na zasadzie względnej autonomii nie uważa człowieka ani społeczność za absolutnego kreatora historii świata. Punkty A i W należą do prerogatyw samego Boga, a w gruncie rzeczy są Nim samym. Człowiek jednak między swoim punktem wyjścia i punktem dojścia, a więc w swojej historii, może czuć się wolny wobec absolutnych punktów odniesienia ustalonych przez Boga, wręcz punkty te są podstawą jego wolności i kreatywności.

Pełniejszy obraz wolności człowieka umieszczonego w porządku A i W ujawnia się, gdy uzmysłowimy sobie, że w tym porządku człowiek to nie tyle jednostka, przedstawiciel większej całości, to nie tylko punkt w bezkresie historii. Prymat osoby przed jednostką zabezpiecza niebagatelność historii tego, co jednostkowe i konkretne wobec tego, co ogólne i powszechne. Ponieważ człowiek jest osobą, stąd jego udział w historii jest niczym niezastępowalny, a więc konkretny i realny, a nie pozorny i jednostkowy. Wszystko wobec nieubłagalnego przemijania

<sup>10</sup> Por. A. Flis, S. Karpalski, art. cyt, s. 73.



nabiera szczególnej wagi, ponieważ niczego nie można pozostawić na później, aby zachowało swoją jedyność, a każdy wybór wiąże się z rezygnacją z czegoś, co w takiej formie nigdy nie powróci<sup>11</sup>. Jest to zasada rzeczywistości, która w sposób nieskończony dowartościowuje osobę i zapewnia jej pozycję w historii. Sama osoba zaś musi być rozumiana nie jako zastępowalny przez inny punkt, ale jako wolność realizującą się w czasie.

Cywilizacja chrześcijańska dała możliwość przeciwstawienia się zastanemu porządkowi i tworzenia go według nowych wzorców. Do natury chrześcijaństwa należy możliwość pojawienia się alternatywnego rozwiązania. Na przedłużeniu tak rozumianej wolności i wiary w zdolność współtworzenia historii mogły się pojawić ruchy ideowe i społeczne kwestionujące zastany porządek w imię ostatecznej ważności ludzkich rozwiązań. Reformy, schizmy, herezje i rewolucje, jako zjawiska kwestionujące istniejący ład w sposób istotny należą do swoistych zjawisk kultury europejskiej i zostały wyzwolone przez chrześcijańską koncepcję czasu, która odsłania wartość kreatywności ludzkiej tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym.

W obrębie samego Kościoła przejawem funkcjonowania linearnej koncepcji czasu jest potrzeba i zdolność ciągłego autoreformowania. *Ecclesia semper reformanda* zatem, to nie tylko pobożne życzenie, ale postulat bardzo mocno osadzony w realiach światopoglądu chrześcijańskiego. Hasło to bowiem oznacza, że historię można i należy poprawiać i kształtować, że nie tylko żyjemy między koniecznością przeszłości i przyszłości, ale jesteśmy wezwani do projektowania terażniejszości. Nasz udział w historii nie jest tylko biernym przyjmowaniem zachodzących procesów, ale tworczą obecnością realizującego się podmiotu.

#### AUTONOMIA ŚWIATA

Analiza dokumentów Kościoła odpowiedzi na znaki czasu, szczególnie Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II wskazuje nie tylko na konkretne obszary występowania procesu autonomizacji człowieka, ale także ukazuje pozytywny wydzźwięk tego procesu. Kościół nie tylko przestał gonić za uciekającą zdawałoby się historią, ale swoim pozytywnym nastawieniem do świata i procesów w nich zachodzących tę historię zaczął na nowo współtworzyć. Przyczynia się w ten sposób do podniesienia podmiotowości człowieka nie tylko na obszar techniki i panowania nad przyrodą, ale również – o czym człowiek mniej chętnie pamięta – nad samym sobą w wymiarze moralnym. Doskonałym tego przykładem jest nauka soborowa o względnej autonomii rzeczy doczesnych, która przysługuje rzeczywistościom ziemskim w tym sensie, że mają one własne prawa i wartości (KDK 36). W opisie stworzenia wartość świata stworzonego jest wyrażona powtarzanym rytmicznie stwierdzeniem „i widział Bóg, że

<sup>11</sup> Por. K. R a h n e r, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 221–223.

było dobre” (Rdz 1, 3.12.18.21.25.31). Bóg Księgi Rodzaju zawiera przymierze nie tylko z człowiekiem, ale również z całą przyrodą, rozciągając nad całym światem znak swego przymierza.

Świat ma swoją własną podmiotowość i swoje własne dobro niezależne od rzeczywistości sakralnych. W konsekwencji literatura, polityka, państwo, szkolnictwo, nauka nie są i nie mogą być ze swej istoty chrześcijańskie<sup>12</sup>. Z istoty swojej chrześcijański jest i ma być jedynie Kościół. Rzeczywistości te mają swoją własną autonomię, a istotę swojej wartości czerpią nie z chrześcijaństwa, ale z natury ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boga.

Sobór Watykański II mówi także i ostrzega przed źle pojmowaną autonomią, polegającą na pozbawianiu wszystkich wymiarów życia ludzkiego wymiaru sakralnego i odniesienia do norm prawa Bożego (KDK 41). Nie można pozbawić człowieka wymiaru sakralnego w różnych przejawach życia, jest on bowiem zabezpieczeniem wszelkiej autonomii człowieka, ale również nie można zastępować *profanum* przez *sacrum*. Każdy totalitaryzm godzi pośrednio albo bezpośrednio w wolność człowieka.

*Sacrum* to nie jakaś odrębna rzeczywistość, ale głębszy wymiar świeckości wskazujący na Stwórcę<sup>13</sup>. Chodzi zatem o znalezienie i zabezpieczenie w *profanum* miejsca na *sacrum* – ów głębszy wymiar, na relację do Boga, który stworzył świat jako *profanum*. Dopiero świat pojęty w ten sposób może stać się twórczym twórczej działalności człowieka. Ten kierunek świadomości Kościoła wypływa z nowego odczytania Ewangelii w dialogu ze światem, który został potraktowany jako partner, a nie jako rywal. Stąd zwrócenie światu wolności w tym, co jest jego własne i co nie może być zarządzane przez Kościół jako instytucję, nie jest ani kapitulacją wobec autonomicznej wizji życia ludzkiego, nie oznacza zatem sekularyzmu, który pozbawiłby człowieka relacji do *sacrum*, ani wycofaniem się ze świata świeckiego w dziedzinę czysto sakralną. Taki ruch wprowadzałby sztuczny – nie stworzony przez Boga – podział całej rzeczywistości, a więc i samego człowieka na to co sakralne i profaniczne. Sam Kościół zaś, ograniczając się siłą rzeczy do sfery *sacrum*, zatraciłby znamię powszechności<sup>14</sup>.

Świat nie może być traktowany jako przedmiot oddziaływania Kościoła. Kościół nie może się traktować jako jedyna siła zdolna do tworzenia cywilizacji, nie może zająć miejsca bogów helleńskich, próbując podbijać świat i pozbawiać go jego własnej autonomii. Nie istnieje bowiem antynomia cywilizacji i religii przeciw światu. Świat ma swoją własną autonomię nadaną przez Boga, a nie przez Kościół, stąd powinien być traktowany jako podmiot dialogu z zachowaniem szacunku do jego własnej wartości i celu. Natomiast, jeśli mówimy o zjednoczeniu ostatecznym wszystkiego w Bogu, o wspólnym celu, to z uwzględnieniem, iż dokonuje się to na mocy własnego powołania każdej z tych rzeczywistości.

<sup>12</sup> Por. K. Rahn er, *O możliwości...*, s. 187–191.

<sup>13</sup> Por. J. Da l r y m p l e, *Chrześcijańskie tak*, Kraków 1975, s. 83.

<sup>14</sup> Por. T. Wę c ł a w s k i, *Kościół zamknięty – Kościół otwarty*, „Znak”, 8, 1993, s. 23.

## AUTONOMIA NAUKI I TECHNIKI

Przełom ostatnich wieków jawi się jako wielkie upomnienie się człowieka o swoje miejsce w świecie i o swoją podmiotowość. Przejawem tego jest postęp techniczny, ruchy społeczne dostrzegające potrzeby pojedynczego, konkretnego człowieka, obudzenie świadomości praw i obowiązków. Przełom ten był tak ogromny, że wydawać się mogło, iż człowiek wypiera samego Boga z obszarów, które dotąd całkowicie do Niego należały, że wolność człowieka jest w zasadniczym konflikcie z panowaniem Boga. Jeszcze dzisiaj możemy się spotkać z pytaniami o zgodność wiary i nauki. Należy zauważyć, że wolność, którą człowiek nieustannie poszerza, poznając prawa rządzące przyrodą, kosmosem, światem fizyki, rzeczywiście mówi kim człowiek jest, jakie są jego naturalne zdolności i predyspozycje i czego może oczekiwać, a więc określa jego podmiotowość i odpowiedzialność nawet wówczas, gdy wkracza na teren dotychczas wydawałoby się zastrzeżony całkowicie Bogu.

Jeśli chcielibyśmy sięgnąć do podstaw tego zjawiska, należy zauważyć, iż najpierw teologia biblijna a następnie apologetyci i Ojcowie Kościoła poddali krytyce podstawowe struktury myślowe, rdzeń mityczny kultury helleńsko-rzymskiej w świetle teologii judeochrześcijańskiej. W tym kontekście zrodziła się sekularyzacja – odbóstwienie kosmosu i „odczarowanie” (M. Weber) całej rzeczywistości. Krytyka mitologii nie przeszkodziła w tym, aby pewne struktury myślowe świata antycznego, mianowicie te, które znalazły choćby pozorne oparcie w Biblii, wytrzymały krytykę Ojców Kościoła i Tradycji. Nie spostrzeżono się jak struktury te, mimo tylko pozornej zgodności z Biblią, tworzyły pewne uwarunkowania kulturowe. W ten sposób przyjęto hipotezy astronomiczne, geograficzne, polityczne, fizyczne, medyczne, historyczne jako konieczne i jedyne, co więcej, z upływem czasu doszło do zatarcia źródła ich pochodzenia z innego pod względem mentalności świata. Przyjmując je jako oczywiste dane, połączono w jedną całość struktury przypadkowo należące do kultury śródziemnomorskiej ze strukturami koniecznymi dla świata wiary<sup>15</sup>. Do momentu wyodrębnienia się nauki jako dziedziny świeckiej dokonywało się niejednokrotnie absolutyzowanie twierdzeń naukowych i uświęcenie ich źródeł. Na tej zasadzie, np. dzieła Arystotelesa nazywano w średniowieczu księgami świętymi, a odrzucenie geocentrycznego obrazu świata uznano za herezję.

Pierwszym zwiastunem wyodrębnienia się nauki jako samodzielnej dziedziny życia niezależnej od wiary, było oddzielenie filozofii od teologii dokonane przez Akwinatę. Prawdziwy jednak proces autonomizacji nauki dokonywał się w starciu twierdzeń uznawanych za przejaw nieomyślnej wiary z nowożytnymi odkryciami geograficznymi i astronomicznymi. W rezultacie, czas renesansu rozpoczyna niepostrzeżenie zjawisko sekularyzacji nauki i autonomizacji wiary.

<sup>15</sup> Por. E. Dussel, *Od sekularyzacji do sekularyzmu*, „Concilium”, 1969, 6–10, s. 109–110.

Jednym z pierwszych, który musiał zmierzyć się z problemem pogodzenia twierdzeń biblijnych z danymi, jakie uzyskiwał w wyniku swoich badań był Galileusz. Miał on nie tylko wielką wiedzę przyrodniczą, ale również ogromne wyczuwanie teologiczne i filozoficzne. Sam stał na fundamentalnej zasadzie, że Pismo nie może wprowadzać w błąd, zawiera ono zasady wiary, które przekraczają naturalne pojmowanie człowieka i nauka nie ma nic w tych sprawach do powiedzenia. Ruch planet, budowa kosmosu nie jest sprawą wiary, ale nauki. Gdy zatem ujawni się jakaś oczywista sprzeczność między nauką a tekstami Pisma, należy uważnie i wnikliwie badać autentyczne znaczenie Pisma. Galileusz wskazywał również na fakt, że Ojcowie Kościoła, jeśli byli przeciwni zasadom astronomicznym, które on wyznaje, to dlatego, że nie zbadali problemu poważnie i naukowo<sup>16</sup>.

Sam Galileusz rozróżniał dwa porządki poznawcze, a więc porządek poznania naturalnego i porządek poznania nadprzyrodzonego. Już wcześniej pisali o tym Ojcowie Kościoła. Augustyn pouczał, że księgi święte mówią nie o tym jak idzie niebo, ale jak się idzie do nieba. Praktyczne rozróżnienie wprowadził św. Tomasz, który rozróżniał poznanie w świetle wiary (*lumen fidei*) i poznanie w świetle naturalnego rozumu (*lumen naturale*).

Sprawa Galileusza przyczyniła się zatem do przyspieszenia procesu autonomizacji nauk przyrodniczych oraz zainicjowała alienację techniki i nauki od humanizmu. Już w XVIII w. nie ma śladu w teologii lub filozofii próby dokonywania refleksji nad postępem nauk przyrodniczych<sup>17</sup>. Mimo jednak, że w teologii zanikła wrażliwość na efekty rozwoju nauki, to jednak problem ten nieustannie powracał w dziełach ludzi nauki. Znamy wielu naukowców: matematyków, fizyków, przyrodników, którzy swoje odkrycia łączyli z głęboką wiarą: Newton, Pascal oraz Darwin, który prawo ewolucji uważał za potwierdzenie biblijnej nauki o opatrności Bożej<sup>18</sup>. Aubrey Moore w 1889 r. na temat prawa ewolucji pisał, iż „jest nieskończenie bardziej chrześcijańska niż teoria »szczególnej kreacji«. Zakłada ona bowiem immanencję Boga w przyrodzie i wszechobecność Jego mocy stwórczej. Ci, którzy przeciwstawiają się doktrynie ewolucji, broniąc »ustawicznych interwencji« Boga, prawdopodobnie przeoczyli fakt, że ich teoria szczególnej interwencji Stwórcy zakłada jako dopełnienie teorię stałej nieobecności”<sup>19</sup>.

Próby łączenia wiary z nauką nie miały jednak większego wpływu na proces autonomizacji nauki, który w XIX w. przybierał coraz bardziej na sile. Proces ten był niejednokrotnie postrzegany jako „wypieranie” Boga ze świata człowieka mocą nauki i techniki.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 117–118.

<sup>17</sup> Por. J. Życiński, *Kontrowersje wokół Galileusza*, [w:] *Sprawa Galileusza*, red. J. Życiński, Kraków 1991, s. 15.

<sup>18</sup> Por. S. Zięba, *Darwin Charles*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin, 1970, k. 1031.

<sup>19</sup> A. L. Moore, *Science and Faith*, Kegan Paul, London 1889, s. 184, za: J. Życiński, dz. cyt. s. 18.

O ile Galileusz odróżniał dwa porządki poznawcze, powołując się na autorytety Kościoła, o tyle Laplace dokonał przeciwstawienia między porządkiem przyrodniczym a porządkiem religijnym. Jego błąd polegał na tym, że na tej samej płaszczyźnie stawiał dane nauk przyrodniczych z danymi nauk biblijnych.

Stanowiskiem radykalnym w procesie autonomizacji nauki był naturalizm, uznający przyrodę za jedyną rzeczywistość, a prawa przyrodnicze za jedyne prawa rządzące całą rzeczywistością. Faktyczne problemy zaczęły się wówczas, gdy dobre intencje łączyły się z ciasnotą umysłową. Samuel Clarke upraszcza newtonowską koncepcję związków kosmosu z Bogiem do nadzwyczajnych interwencji Boga. Interwencją Boga zaś nazywał to wszystko, czego wówczas nauki przyrodnicze nie były w stanie wyjaśnić. W efekcie Bóg w pojęciu Clarke'a funkcjonuje jako wypełnienie luk niewiedzy przyrodniczej<sup>20</sup>. Pobożność zaś w zetknięciu się z takim obrazem rzeczywistości polegała na tym, aby dla Boga zarezerwować w przyrodzie i świecie jak najwięcej możliwości interwencji w świat.

W tym fermentie pojawia się filozoficzna forma supernaturalizmu jako sposób wyjaśnienia obecności Boga w świecie. Według tego kierunku, Bóg nie może posługiwać się czynnikami naturalnymi, ale rywalizuje z naturą poprzez cuda rozumiane jako zawieszenie praw natury. Tam, gdzie nie została wykryta przyczyna naturalna, np. chmura dla deszczu, tam sugerowano działanie Boga. Supernaturalizm, wypływający jednak z dualistycznej wizji świata, jest z gruntu niechrześcijański.

Wyraźnie takiej uproszczonej religijności i niebezpiecznej wizji Boga sprzeciwiał się Ditrich von Bonhoeffer w swoich listach do Eberharda Bethgego, gdy pisał: „Religijni mówią o Bogu wtedy, gdy ludzkie sumienie (bywa, że z lenistwa umysłowego) dobiega kresu lub wtedy, kiedy zawodzą ludzkie siły. Właściwie zawsze jest pojmowany jako *deus ex machina*, któremu każą wkaczać na scenę albo dla pozornego rozwiązania nierozwiązalnych problemów, albo jako mocy, gdy moc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości względnie na granicy ludzkiego poznania. Trwać to jednak może, siłą rzeczy, tylko tak długo, dopóki ludzie własnymi siłami nie przesuną tych granic nieco dalej i Bóg, jako *deus ex machina*, nie stanie się zbyteczny”<sup>21</sup>.

Przemiany zachodzące w relacji człowieka do nauki, zwłaszcza ubóstwienie nauki, rodziło pytanie: jak daleko będzie sięgał proces „wypierania” Boga i jakie ma to znaczenie dla religijności człowieka. Jak się wydaje granicą procesu jest prawda o człowieku i o Bogu. Bóg nie jest zazdrosnym bożkiem broniącym człowiekowi tego, co zostało mu udzielone. Dopóki zatem to „wypieranie” będzie nie tylko powiększaniem autonomii człowieka, ale przede wszystkim jego podmiotowości, dopóki Bóg będzie „pozbawiany” fałszywych tylko i ograniczonych pojęć i przymiotów.

Chrześcijański Bóg dzierży władzę nie tylko nad tą częścią świata, której jeszcze nie rozumiemy. Tak pojęty Bóg należy do przednaukowej przeszłości, taki bóg

<sup>20</sup> Zob. J. Życiński, dz. cyt., s. 19.

<sup>21</sup> D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, Warszawa 1980, s. 241.

umiera we współczesnym świecie. Bóg biblii panuje niepodzielnie wszędzie, zarówno w tych dziedzinach, które człowiek opanował, jak i w tych, których nie opanował lub nigdy nie opanuje<sup>22</sup>. Proces „wypierania” Boga nie tyle dotyka Boga co człowieka, jego pojęć o Bogu. W chrześcijaństwie mamy szukać Boga przede wszystkim w tym, co wiemy. Oznacza to, że człowiek im bardziej oczyszcza swoje pojęcie Boga, tym bardziej przybliży się do Niego i tym bardziej staje się prawdziwie wolnym i autonomicznym.

Ostatecznego rozwiązania kwestia stosunku nauki do wiary doczekała się w deklaracjach Soboru Watykańskiego I, głosi on, że „istnieje dwojaki, różny porządek poznania” wiary i rozumu, oraz uznaje „słuszną wolność” i prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk (*Dei Filius* IV). Również Sobór Watykański II potwierdza właściwą autonomię nauk: „badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, jeśli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga. [...] Dlatego niechaj wolno będzie wyrazić ubolewanie nad niektórymi postawami umysłowymi, jakich dawniej na skutek nie dość jasno rozumianej słusznej autonomii nauk nie brakowało także między samymi chrześcijanami, a które wywoławszy waśnie i spory doprowadziły umysły wielu do przeciwstawienia wiary i wiedzy” (KDK 36).

#### AUTONOMIA PAŃSTWA I WŁADZY

Odbóstwiony świat, jakim go ukazuje biblijny opis stworzenia, nie usprawiedliwiał pretensji do boskich prerogatyw władzy. W religiach pogańskich uzurpowanie sobie boskości przez władców było ściśle związane ze sposobem pojmowania sfery boskiej. Bóstwo było rozumiane przede wszystkim w kategoriach mocy i siły. Stąd król cieszący się władzą i płynącą stąd mocą, przyjmował prerogatywy boskie jako słusznie się mu należące. Takie jednak pojęcie tego co boskie zostało zakwestionowane w środowisku wiary Izraela i chrześcijan i należało do mitologicznej przeszłości.

H. Cox jeden z prekursorów teologii sekularyzacji, czynnika desakralizującego politykę i rolę władcy dopatruje się także w Exodusie. Był to fakt, przez który Żydzi zmanifestowali żądanie, aby władzy politycznej faraona nie poczytywano za władzę boską<sup>23</sup>. Cała zaś historia Izraela potwierdza, że żaden władca tego narodu nie korzystał z władzy nieograniczonej. Próby zaś zajęcia miejsca Boga w stosunku do narodu, jak np. zliczenie ludności Izraela przez Dawida, były srogo karane (por. 2 Sm 24, 4 n).

<sup>22</sup> Zob. J. Dalrymple, dz. cyt., s. 82.

<sup>23</sup> Por. H. Cox, *La cité séculière*, s. 54, za C. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975, s. 74.

U podstaw chrześcijańskiego pojmowania relacji państwa do Kościoła leży klasyczne w tym temacie stwierdzenie ewangeliczne: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12, 17 b). Tekst ten nie tylko potwierdza potrzebę istnienia tych dwóch rzeczywistości, a więc państwa i Kościoła, ale także określa, że ani samo państwo, ani sam Kościół nie wyczerpują całej rzeczywistości i nie zabezpieczają wszystkich potrzeb człowieka. To stwierdzenie ma także swoje bogate potwierdzenie w pozytywnych i negatywnych doświadczeniach odniesień państwa do Kościoła w historii Europy.

Na kształt obecnego oblicza Europy, miał istotny wpływ przełom, jaki dokonał się w historii Cesarstwa Rzymskiego pod wpływem ekspansji chrześcijaństwa. Jednym z elementów tego przełomu była utrata przez Cesarstwo atrybutów boskich. Był to przełom ważny nie tylko kulturowo, który możemy określić jako odmitologizowanie państwa, ale także istotny pod względem społecznym i politycznym. Proces ten w dużej mierze zawdzięczał swój efekt nieugiętej postawie chrześcijaństwa, które nie dało się zepchnąć do panteonu i zrównać do innych religii. Cesarstwo było przychylne i tolerancyjne wobec wszystkich religii, biorąc je pod dach opieki państwa. Tolerancja Cesarstwa, która była ofiarowana różnym religiom, dokonywała się jednak za cenę upaństwowienia, czyli wprowadzenia do panteonu. W ten sposób to, co cesarskie stawało się również boskie, na co oczywiście chrześcijaństwo przystać nie mogło za cenę zachowania swojej istoty i tożsamości.

W efekcie państwo, ubóstwiającej swoją władzę, upadło. Chrześcijaństwo jednak, uwikłane w pewien sposób w struktury myślowe tamtej epoki, nie było w stanie przeskoczyć automatycznie od doktryny religijnej, wyciągając wszystkie jej konsekwencje do praktyki politycznej. Proces sekularyzacji państwa nie dokonał się w przeciągu kilku czy kilkunastu lat, ale dojrzewał przez całe wieki w umysłach, aż ostatecznie znalazł swoje rozstrzygnięcie w czasach nowożytnych.

Należy mocno podkreślić, że ogromną pozytywną rolę w tym procesie odegrał sam Kościół. Teoria „dwóch władz” papieża Gelazego I (492–496) jest wybitnym tego wyrazem. Teoria ta na długo zaważyła na stanowisku Kościoła wobec władzy świeckiej, stąd warto tu przytoczyć istotne treści dokumentu papieskiego: „Wielki cesarzu, są dwie najwyższe władze rządzące światem: święta władza biskupów i władza cesarska. Z tych dwóch władz-czynników obowiązek kapłanów jest tym większy, że muszą oni zdawać sprawę, nawet i za ziemskich królów, przed trybunałem Boga. Wiesz bowiem, błogosławiony synu, że przewyższasz godnością cały rodzaj ziemski, a mimo to pokornie schylasz głowę przed sługami spraw Bożych, od których oczekujesz pomocy dla zbawienia swej duszy [...]. W tej dziedzinie zależny jesteś od kapłanów i nie możesz żądać, by w tym byli oni ulegli twojej woli. A jeżeli chodzi o kierowanie państwem, odpowiedzialni za sprawy religii dobrowolnie uznają, że posiadasz władzę cesarską z nakazu Bożego i w konsekwencji są posłuszni twoim prawom i nie przeciwstawiają się twojej władzy, która

posiada jako jedyna moc prawa w porządku doczesnym [...]”<sup>24</sup>. Wypowiedź ta powstała w kontekście stosunków Kościoła zachodniego do cesarstwa wschodniego, w którym cesarze z różną skutecznością uzurpowali sobie władzę do rozstrzygnięcia wewnętrznych spraw Kościoła.

Inną formą potwierdzającą w praktyce naukę Kościoła o dychotomii władzy był fakt konsekrowania cesarzy i królów przez papieża potwierdzający dobitnie, że papież nigdy nie dążyli do uzyskania niepodzielnej władzy. Istnienie zaś Państwa Kościelnego potwierdza tylko dążenie papieża do uwolnienia się od wszelkich zależności od władzy świeckiej w kierowaniu Kościołem. I chociaż faktycznie mamy w tym przypadku do czynienia, z czymś co można nazwać papocezaryzmem, to jednak nie można tego przypadku rozumieć jako przykładu ogólnej zasady. Teoria dwóch państw św. Augustyna była zawsze dla Kościoła żelazną zasadą.

W średniowieczu doktryna polityczna św. Tomasza broniła autonomii życia politycznego, co wówczas jeszcze spotykało się z podejrzliwością Kościoła. To jednak pełniejsze przyjęcie i zrozumienie znalazła doktryna Roberta Belarmina, który nauczał, że władza kościelna jest całkowicie oparta na prawie Bożym i pochodzi od Boga. Natomiast władza świecka, będąc zgodna z wolą Bożą, urzeczywistnia się poprzez autonomiczną decyzję ludzką<sup>25</sup>.

Co nowego wprowadziło chrześcijaństwo w ideę państwa i władzy? Chrześcijaństwo biblijną nauką o stworzeniu, odbóstwiający świat, zdesakralizowało i odbóstwiło państwo i władzę. Jest bowiem jedyna władza absolutna, władza Boga. To On powołał cały kosmos do istnienia z niczego, suwerennym aktem bez czyjejkolwiek pomocy. Natomiast władza ludzka jest względna. Biblijna wiara w jedynego Boga uzyskała swoje egzystencjalne urzeczywistnienie w odrzuceniu ubóstwiania władzy politycznej<sup>26</sup>.

W cywilizacji chrześcijańskiej nie ma miejsca na boskich władców tak w znaczeniu religijnym, jak i w znaczeniu racjonalistycznym – władzę pojmowaną jako ostateczną instancją. Oryginalność chrześcijaństwa wobec nowożytnych doktryn polega na zachowaniu wymiaru sakralnego w sferze *profanum*, za które uchodzi polityka.

Oświecenie jako doktrynę religijną głosiło deizm, a więc nieobecność Boga w historii człowieka. Bóg zatem jako nieobecny, nie interweniujący w świat człowieka nie może legitymować i uzasadniać jakiegokolwiek władzy. Z pojawieniem się deizmu musiały więc pojawić się różne od Pawłowej („władza pochodzi od Boga”) doktryny uzasadniające istnienie państwa i władzy. Pojawiają się więc doktryny, których wspólnym mianownikiem było wskazanie, że lud jest jedynym podmiotem władzy. Okazuje się jednak, że państwo pozbawione fundamentu religijnego czyni

<sup>24</sup> Tekst dokumentu przytoczony za: ks. E. Przekop, *Rzym – Konstantynopol*, Olsztyn 1987, s. 26.

<sup>25</sup> Por. H. Bornewasser, *Państwo i polityka od Renesansu do rewolucji francuskiej*, „Concilium”, 1969, 6–10, s. 102.

<sup>26</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 70.



z ludu przedmiot swojej władzy. Bez odniesienia do Boga jedyną relacją, jaka człowiekowi pozostaje, to relacja do drugiego człowieka, który wobec państwa uzurpującego sobie władzę absolutną jest całkowicie bezsilny. Państwo w tym układzie jawi się jako ostateczna instancja, a więc jako quasi-absolut. Zrozumiany staje się więc sekularyzm i ateizacja dokonująca się w państwach absolutystycznych i totalitarnych. Chodzi w nich o zastąpienie relacji do Boga relacją do władzy, która w ten sposób staje się ostateczną i wszechwładną.

Państwo jako całkowicie racjonalny twór pierwszy przedstawił filozof prawa natury – Christian Wolff. Teoria ta stała się podstawą oświeconego i absolutnego państwa czasu oświecenia. Według niej poszczególne jednostki miały odstąpić dobrowolnie swoje ludzkie prawa, którymi dla ich dobra ma się posługiwać w sposób racjonalny książe dla większego dobrobytu i większej kultury poddanych<sup>27</sup>.

Racjonalne uzasadnienie pochodzenia władzy „odczarowało” dawną godność królewską „z Bożej łaski”. Władca stracił swe sakralne znaczenie wynikające z powiązania z elementem boskim i stał się pierwszym wśród równych. Nieufność, którą papieże darzyli liberalne rządy, wynikała jednak nie tylko z nowej filozofii władzy, ale również z faktu, że ze strony tych rządów Kościół spotykał się z niechęcią, a nawet wrogością. W imię nowoczesnych wolności kwestionowano suwerenność papieża nad jego poddanymi w sprawach świeckich. Rząd Piemoncki laicyzował te obszary życia politycznego, które od wieków były uważane za domenę Kościoła. Regalizm nawoływał do posłuszeństwa Stolicy Apostolskiej tylko w sprawach wiary. Wielu, zwłaszcza o przywiązaniach konserwatywnych, gubiło się w sprzecznych teoriach, z trudem odróżniając prawdy wieczne od czasowych struktur w porządku kościelnym i cywilnym<sup>28</sup>.

Racjonalistyczna teoria państwa i władzy wcale jednak nie zakończyła dyskusji nad miejscem Kościoła i państwa w rzeczywistości ludzkiej, wręcz przeciwnie czysto racjonalistyczna teoria władzy stała się podstawą państwa absolutystycznego, a więc państwa, które pod płaszczykiem rozumu uzurpuje sobie w efekcie prawo do tego, co boskie. Zresztą w oświeceniowej teorii władzy miały swoje źródło wszystkie totalitaryzmy z faszyzmem i komunizmem na czele.

W gruncie rzeczy były to formy sprawowania władzy ubóstwiające państwo, a więc wymagające bezwzględnego posłuszeństwa w zamian za obietnicę przyniesionego zbawienia, oczywiście w świeckiej formie jako dobrobytu, sprawiedliwości społecznej itp.

Kościół ze swej strony nigdy w sposób absolutny nie potępił władzy jako sposobu urzędowania społeczności ludzkiej. Owszem, często wskazywał i wskazuje nadal na błędy i niebezpieczeństwa kryjące się w różnych formach sprawowania

<sup>27</sup> Por. H. Bornewasser, art. cyt, s. 105.

<sup>28</sup> Por. R. Aubert, *Wolność religijna w latach 1832–1864*, „Concilium”, 1965/6, 1–10, s. 547–548.

władzy<sup>29</sup>. Tak czy inaczej Kościół, miał duży wpływ na budzenie szacunku dla władzy legalnej, od samego bowiem początku szerzył zasadę posłuszeństwa dla władzy, której istnienie i zasadność obwarowana jest najwyższym autorytetem Boga. Święty Paweł pisał w tej sprawie do Rzymian: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga [...]” (Rz 13, 1). Szacunek dla władzy, jaki budował Kościół, nie polegał na prostym aliansie państwa z Kościołem, aczkolwiek historia zna i takie układy, ale na budzeniu sumień, które mają być poddane władzy, jako pochodzącej od Boga. Państwo mogło się spodziewać od Kościoła uzasadnienia istnienia prawa i władzy, bez których państwo nie może istnieć. Kościół natomiast spodziewał się od państwa oficjalnego, prawem zagwarantowanego uznania i szacunku. W ten sposób zostały zagwarantowane: wolność wyznania i wolność państwa. Kościół bowiem mógł swobodnie działać jako społeczność wierzących i instytucja życia publicznego. Państwo zaś mogło suwerennie działać, mieć swoje prawo, wobec którego także Kościół, zgodnie z zasadą przez siebie głoszoną, zachowywał szacunek. Tym, co strzegło zarówno interesów państwa, jak i Kościoła, była tolerancja wyznaniowa, która nie tylko zabezpieczała prawa Kościoła, ale także strzegła obywateli państwa przed prześladowaniami.

Autonomia państwa i Kościoła, a więc uznanie odrębnych celów Kościoła jako troski o dobro wieczne wiernych i państwa, jako pracy nad pomyślnością i bezpieczeństwem doczesnym obywateli, jest jednocześnie zagwarantowaniem autonomii człowieka niestotalitaryzowanego przez żadną z tych rzeczywistości (por. KDK 76).

Zjawiskiem niepokojącym we współczesnym świecie, zwłaszcza w krajach wysoko rozwiniętych i będących na drodze rozwoju, jest tendencja do wyzbywania się swojej podmiotowości wobec państwa w zamian za ład i dobrobyt. Tworzy się wizja wszech opiekuńczego państwa, które w zamian za wolność będzie miało za zadanie stworzyć raj na ziemi<sup>30</sup>. Jest w tej postawie jakaś forma kapitulacji wobec wezwania wolności, a także rezygnacja z odpowiedzialności, co jest przejawem niebezpiecznego zubożenia wobec zła, które dokonuje się w świecie. Źródła tej niewiary w człowieka należy chyba upatrywać nie tyle w sekularyzacji, co w całkowitej dechrystianizacji, który pozbawia człowieka wymiaru religijnego, ogranicza jego widzenie rzeczywistości tylko do tego, co świeckie tym samym ogranicza jego wolność. Tracąc z oczu rzeczywistość religijną, człowiek współczesny musi sobie stworzyć namiastki, szuka więc wybawienia w państwie, czy też w organizacjach międzynarodowych. Tam bowiem, gdzie rozpada się wiara chrześcijańska, gdzie człowiek traci nadprzyrodzoną nadzieję, tam ponownie pojawia się mit o boskim charakterze państwa, ponieważ człowiek nie może wyzbyć się totalnej na-

<sup>29</sup> Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”*, Watykan 1931; *Encyklika „Mit brennender Sorge”*, Watykan 1937; Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987.

<sup>30</sup> Por. L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 161.

dziei<sup>31</sup>. W ten sposób zasada pomocniczości przeradza się w zasadę świeckiej opatrności. A wolność otrzymana z łaski państwa, przeradza się łatwo w towar wymienny, za który można nabyć bez trudu spokój i dobrobyt.

#### CZY AUTONOMIA MORALNOŚCI?

Problemem człowieka współczesnego jest fakt, że na przestrzeni krótkiego stosunkowo czasu kształtowania się nowożytnej Europy, nastąpił tak gwałtowny rozwój nauk, powstało tyle nowych możliwości, tak bardzo poszerzyła się autonomia człowieka, że wolność zaczyna być przeżywana nie tyle jako dobro, które zobowiązuje, ile jako niespodzianka, na którą człowiek nie do końca jest przygotowany. Fizyka nuklearna czy inżynieria genetyczna są tego dobitnym przykładem. Człowiek nagle zaczyna się poruszać po obszarach dotąd niezdefiniowanych etycznie. Wolność zaś wyrwana prawu, czy też realizowana bez prawa może obrócić się i nierzadko obraca się przeciwko człowiekowi. Wolność bowiem jest przede wszystkim możliwością korzystania z prawa i dlatego potrzebuje prawa<sup>32</sup>.

Sobór Watykański II, mówiąc o słusznej autonomii rzeczy doczesnych dotyczącej człowieka, życia społecznego, nauki (KDK 36), wspólnoty politycznej (KDK 76), kultury (KDK 56) podkreśla jednocześnie jej słuszny zakres. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest absolutna. Musi ona realizować się z poszanowaniem norm moralnych (KDK 36), z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy (KDK 20), i przyjęciem normy prawa Bożego (KDK 41). Jednocześnie podkreśla się, że „słuszna autonomia stworzenia, a zwłaszcza człowieka, nie jest w tymże porządku Bożym przekreślona, lecz raczej przywracana do swojej godności i na niej ugruntowana” (KDK 41).

#### Sommario

Il cristianesimo con la sua dottrina sulla creazione del mondo ha fatto una rottura con il *fatum* pagano, rivelando all'uomo la sua libertà e la sua corresponsabilità. Ogni uomo non deve strappare da Dio la sua libertà, perché la riceve da Lui come un dono gratuito ed ha un compito di riconoscerlo ed accettarlo.

Varie correnti mentali sul continente europeo degli ultimi decenni di questo secolo e soprattutto lo sviluppo di scienza e di tecnica possono essere anche intese come un invito di Dio fatto all'uomo perché egli prenda la corresponsabilità per il mondo e per il suo avvenire. Una positiva risposta a quest'invito costituisce una più piena verità sul amore di Dio e sulla libertà dell'uomo.

La libertà dell'uomo finisce là dove la sua realtà viene ridotta o alla sola realtà *sacra* oppure quella *profana*. Per questo motivo non si può parlare di un'assoluta autonomia delle realtà terrestri, ma si deve prendere in considerazione anche le norme morali stabiliti da Dio.

<sup>31</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Warszawa 1990, s. 197.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 231.

KS. ADAM DURAK SDB

## HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE ASPEKTY BŁOGOSŁAWIEŃSTW

### UWAGI WSTĘPNE

Od momentu ukazania się typicznego, łacińskiego wydania *Obrzędów błogosławieństw*, do wydania tej Księgi w języku polskim minęło 10 lat<sup>1</sup>.

Trudno tu ocenić, czy jest to w naszych warunkach długi czy krótki czas oczekiwania. Samo sprawowanie błogosławieństw zajmowało kiedyś i zajmuje dzisiaj szczególne miejsce wśród sakramentaliów Kościoła. Dlatego jako bardzo pozytywny znak należy odnotować fakt, że liturgiści i liczni duszpasterze na wydanie tej Księgi w języku polskim oczekiwali nawet z pewnym zniecierpliwieniem.

Wykorzystując okoliczność oddania do naszych rąk *Obrzędów błogosławieństw*, proponuję prześledzić tu zasadnicze historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw, w nadziei, że niniejsze studium pomoże lepiej zrozumieć całą problematykę błogosławieństw. W naszych dociekaniach zajmiemy się najpierw samą etymologią i pojęciem „błogosławieństwa”. Następnie spróbujemy spojrzeć na błogosławieństwo w kontekście Starego i Nowego Testamentu. Z kolei zobaczymy jak podejmowały tę tematykę modlitwy błogosławieństw w dawnych Księgach liturgicznych. Dopiero, mając ogólne pojęcie o tym wszystkim, przejdziemy do struktury i tematyki teologicznej nowych, dwutomowych *Obrzędów błogosławieństw*.

### 1. ETYMOLOGIA I POJĘCIE „BŁOGOSŁAWIEŃSTWA”

Benedicere błogosławić, pochodzi od dwóch łacińskich wyrazów: bene dicere, co znaczy tyle, co „mówić dobrze”. Do tego wyrażenia mówić dobrze możemy

---

<sup>1</sup> *De benedictionibus. Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Ioannis Pauli II Promulgatum*, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1984; *Obrzędy błogosławieństw. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994, t. 1 i 2 (dalej OBŁ).

dopowiedzieć: mówić dobre słowa, mówić o kimś dobrze, wychwalać kogoś, a w dalszym znaczeniu także: dziękować za otrzymane dobro, ukazywać swoją wdzięczność osobom za jakieś rzeczy, czy za przygotowane cieszące nas wydarzenia. Zauważamy w ten sposób, że wyrażenie benedicere w pewnym sensie mieści się również w naszym słowiańskim wyrażeniu „błogo – dobrze, sławić – wyrażać się”. Oczywiście jest to poszukiwanie pewnej idei podobieństwa, a nie dokładne sprecyzowanie interesującego nas terminu tak bogatego w treści teologiczno-liturgiczne.

W Encyklopedii katolickiej znajdujemy hasło „błogosławieństwo” opracowane przez ks. Zdzisława Niedzielę<sup>2</sup>. Autor określa między innymi błogosławieństwo jako życzenie lub uzyskanie specjalnej przychylności Bożej dla jednostki lub wspólnoty, poprzez odpowiednie słowa lub symboliczne gesty sakralne.

W Małym słowniku liturgicznym Ruperta Bergera<sup>3</sup> spotykamy aż dwa główne hasła określające błogosławieństwo. Przy jednym z nich w nawiasie, znajdujemy drugie polskie wyrażenie określające błogosławieństwo, a mianowicie słowo „benedykcja”<sup>4</sup>. Benedykcja jest tu pojmowana jako modlitwa nad rzeczą lub osobą. Oprócz tych słów, jak „błogosławieństwo” i „benedykcja” znajdujemy jeszcze jedno, odpowiadające podobnemu sensowi. Jest to słowo „poświęcenie”. Rupert rozbudowuje pojęcie błogosławieństwa, które polega na włożeniu lub wyciągnięciu rąk (choć są to stwierdzenia bardzo ogólne). Osobno wyszczególnia błogosławieństwo dzieci, błogosławieństwo mszalne, błogosławieństwo nowożeńców i np. błogosławieństwo św. Błażeja<sup>5</sup>.

W określeniu błogosławieństw słowniki są nam jedynie pomocą. Najodpowiedniej określają je jednak same Obrzędy błogosławieństw, które sięgając do Konstytucji o liturgii świętej, Sacrosanctum Concilium<sup>6</sup> mówią: „błogosławieństwa ustanowione przez Kościół są widzialnymi znakami, przez które wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie ludzi w Chrystusie oraz uwielbienie Boga, które stanowią cel, do jakiego zmierzają wszystkie inne dzieła Kościoła”<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 682–686. Art. dzieli się na trzy części.

W pierwszej z nich mówi się o błogosławieństwie w ST. W drugiej części o błogosławieństwie w NT. W części odnoszącej się do liturgii omawia się genezę i rozwój błogosławieństwa, błogosławieństwo we mszy świętej, błogosławieństwo Najświętszego Sakramentu, błogosławieństwo osób i błogosławieństwo rzeczy; w zakończeniu zaś błogosławieństwo apostołskie.

<sup>3</sup> R. Berger, *Mały słownik liturgiczny*, Poznań 1990.

<sup>4</sup> Tamże, s. 21.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 21–22. Autor ma prawo wybrać do *Małego słownika* to, co mu się wydaje najbardziej odpowiadające. Trudno więc poddawać krytyce materiał, który prezentuje.

<sup>6</sup> Por. KL, n. 7; a także n. 10.

<sup>7</sup> OBł., t. 1, n. 9.

## 2. BŁOGOSŁAWIEŃSTWO W STARYM TESTAMENCIE

Błogosławieństwo jako dar Boży i wychwalanie Boga zajmuje w Biblii bardzo ważne miejsce. Te dwa aspekty „błogosławieństwo” i „wychwalanie” są ściśle od siebie uzależnione. Dla człowieka wielkim błogosławieństwem Bożym jest możliwość błogosławienia i wychwalania swego Stworzyciela. W *Księdze Tobiasza* czytamy: „błogosławieni, którzy wychwalają [błogosławią] Jego święte Imię na zawsze i po wszystkie wieki wieków” (13, 18).

Błogosławieństwo – *berakhah*, w świecie żydowskim, jest przede wszystkim pewną możliwością, ale może być także i pewnym zlorzeczeniem, którym człowiek dysponuje. Ta władza, może być wykorzystana zwłaszcza przez ojca w stosunku do syna, a pochodzi jak mówi *Księga Rodzaju*, od samego Boga, czyli od Błogosławionego (49, 25). To błogosławieństwo, właściwe człowiekowi, doskonale streszcza się w słowie: Shalom, czyli Pokój. Przekleństwo zaś zawsze z wielką wolnością rzuca się przez Boga. Czasem dotyczy tylko konkretnej osoby, ale wielokrotnie także całego narodu. W ST Bóg często przedstawiany jest jako ten, który obdarza błogosławieństwem (Rdz 1, 22–28; 2, 3; Ps 44, 3; 66, 7). Ono towarzyszy przede wszystkim całemu stworzeniu, a w sposób wyjątkowy samemu człowiekowi. Wystarczy sięgnąć do *Księgi Rodzaju*, by zauważyć, że pierwszym gestem Boga po stworzeniu człowieka jest stworzenie kobiety i błogosławieństwo dla obojga (1, 28). Przedmiotem tego błogosławieństwa jest także liczne potomstwo (Rdz 12, 2; 13, 6). Błogosławieństwo spowoduje właściwie wzrost wszystkiego, a więc i zwierząt i całego dobytku czy własności (Pwt 28, 1–13). Rozciąga się ono również na taką instytucję jak szabat (Rdz 2, 3; Wj 20, 11).

Wśród ludzi cieszących się szczególnym błogosławieństwem, należy wymienić patriarchów (Wj 17, 7; 26, 3). Przykładem może być tu Mojżesz, którego Bóg wybrał na patriarchę swego ludu. Poczynając jednak od góry Synaj, błogosławieństwo Boga zawsze połączone jest z wiernością ludu wobec Prawa, które Bóg dał narodowi izraelskiemu. Odtąd Bóg proponuje swojemu ludowi dokonywanie nieskrępowanego wyboru, między błogosławieństwem a przekleństwem (Pwt 11, 26–29). Ważność błogosławieństwa w życiu narodu izraelskiego uzewnętrznia się nade wszystko w planie kultycznym. Tu właśnie Izraelita doświadcza wspaniałości przywileju błogosławieństwa Bożego, które jest mu przekazywane poprzez kapłana albo króla (Rdz 14, 9; Pwt 33, 1–29; Joz 14, 13; 2 Sm 6, 18; 1 Krl 8, 14.55).

Z biegiem czasu udzielanie błogosławieństwa wiąże się coraz częściej z kapłanem. Znamy dobrze przepiękną formułę błogosławieństwa Aaronowego: „Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromienia oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem”. I dodaje Pan, który jest źródłem i początkiem wszelkiego błogosławieństwa<sup>8</sup>: „Tak będą wzywać imienia mego nad Izraelitami, a ja im będę błogosławił” (Lb 6, 24–26).

<sup>8</sup> Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986. *Uroczyste błogosławieństwa*, n. 3. Na początku roku, s. 382\*.

Można powiedzieć, że od takiego posługiwania się błogosławieństwem w kulcie, błogosławieństwo staje się z jednej strony formułą pochwalną, właściwą błogosławieństwu, a zarazem dziękczynną i wychwalającą Boga. W wielu psalmach znajdujemy zaproszenie do błogosławienia Boga (Ps 16, 7; 33, 2; 68, 27). Niektóre psalmy stają się po prostu hymnami błogosławieństwa (71, 18–19; 88, 53; 102, 2, 20, 21, 22). Typowym śpiewem błogosławieństwa jest Kantykt Daniela, w którym zawiera się chwała Boża i zachęta zapraszająca całe stworzenie do wychwalania Pana Boga (Dn 3, 52–87).

Liturgię błogosławieństwa znajdujemy także w *Księdze Nehemiasza*, w której jest napisane: „I Ezdrasz błogosławił Pana, wielkiego Boga, a cały lud z podniesieniem rąk swoich odpowiedział: Amen! Amen! Potem oddali pokłon i padli przed Panem na kolana, twarzą ku ziemi” (8, 6). Wychodząc od tradycji tych słów, liturgia synagogałna łączy modlitwę błogosławieństwa z przepowiadaniem Słowa Bożego.

Śledząc więc Stary Testament, obserwujemy interesującą ewolucję błogosławieństwa. A mianowicie od bardzo prostego związku tajemniczych mocy, które udzielają siły do rozwoju dobra albo wypełnienia się złorzeczenia, do doświadczenia ścisłej łączności duchowej Boga z człowiekiem, który korzysta z Jego błogosławieństwa w czasie swojego życia. Życie to staje się także odpowiedzią poprzez chwałę i dziękczynienie Bogu<sup>9</sup>.

### 3. BŁOGOSŁAWIEŃSTWO W NOWYM TESTAMENCIE

Nowy Testament koncepcję błogosławieństwa przejął od Starego Testamentu. *Obrzędy błogosławieństw* pouczają nas, że Chrystus objawił się jako największe błogosławieństwo Ojca<sup>10</sup>. Wystarczy wczytać się w karty Ewangelii, by zauważyć Chrystusa, który wspaniałomyślnie błogosławi dzieciom (Mk 10, 16). Swego błogosławieństwa udziela On także Apostołom (Łk 24, 50). Ewangelia według św. Łukasza otwiera się *Benedictus* Zachariasza (Łk 1, 68), a kończy wspomnieniem Apostołów, którzy „stale przebywali w świątyni, wielbiąc i błogosławiąc Boga” (Łk 24, 53). Wprawdzie samego wyrażenia „błogosławić” w tekście nie znajdujemy, to jednak wypływa ono z modlitwy błogosławieństwa płynącej z ust Jezusa: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom” (Mt 11, 25).

Jezus i wierni Jemu ludzie, uczestniczyli w liturgii synagogałnej bardzo gorliwie (Łk 4, 16), a centralna część tej liturgicznej modlitwy opierała się na „dwunastu błogosławieństwach”, według późniejszych świadectw zakorzenionych w tradycji. Przepowiadanie Słowa Bożego było złączone ściśle z błogo-

<sup>9</sup> Por. OBł., n. 6.

<sup>10</sup> Por. tamże, n. 3.

ślawieństwami. Warto zwrócić tu uwagę nie tylko na wspólnotę szabatową, ale także na błogosławieństwa stosowane przy innych posiłkach. Modlitwa błogosławieństwa przy stole sięga bowiem swoją tradycją aż do czasów Samuela (9, 13). Odmawiało się więc formułę błogosławieństwa przed spożywaniem chleba i pierwszego kielicha wina, a później na koniec posiłku, przy podziale kielicha błogosławieństwa. Bez wątpienia wśród wszystkich posiłków w ciągu roku posiłek paschalny był najważniejszy. Podczas niego właśnie śpiewano charakterystyczny „Hallel”, śpiew alleluja, które występuje tu jako szczególne zaproszenie, by wychwalać Pana.

W tym kontekście należy umieścić także słowa i gesty Pana Jezusa przy rozmnożeniu ryb i chleba (Mt 14, 19; Mk 6, 41), podczas Ostatniej Wieczerzy, w czasie której Jezus dopiero po wypowiedzianej modlitwie błogosławieństwa połamał chleb (Mt 26, 26; Mk 14, 22), czy przy uczcie w Emaus (Łk 24, 30). Zauważamy, że nie chodzi tu tylko o błogosławienie samego chleba, ale także o fakt, że modlitwa błogosławieństwa sprawia, iż odczytujemy w nim niezależne działanie Boże. Warto zauważyć również, że Jezus błogosławi zawsze osoby, a właściwie nigdy nie błogosławi rzeczy. Swoich uczniów poucza, by błogosławili także tych, którzy im złorzeczą (Łk 6, 28). Przrzeka im, że jeśli będą wierni tym wskazaniom, otrzymają błogosławieństwo w Królestwie Niebieskim. Wynika to między innymi ze słów: „Przyjdźcie błogosławieni Ojca mego” (Mt 25, 34). Polecenie Jezusa podejmuje św. Paweł w *Pierwszym Liście do Koryntian* (1 Kor 4, 12), gdy tłumaczy urząd apostoła polegający na prawdziwej i cierpliwej służbie. Píše on wtedy: „błogosławcie tych, którzy was prześladują, błogosławcie, a nie złorzeczcie”. Świadomość wartości błogosławieństwa widzimy w innych listach św. Pawła, gdzie błogosławi on Boga w sposób całkowicie spontaniczny (Rz 1, 25; 9, 5; 2 Kor 11, 31). Zauważamy to także w jego *Pierwszym Liście do Koryntian*, gdzie Paweł stawia pytanie: „Czy kielich błogosławieństwa, który błogosławimy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa?” (1 Kor 10, 16). Pisząc zaś do Galatów, przypomina im, że będąc synami Abrahama, są także dziedzicami błogosławieństwa, które ten otrzymał od Pana, gdyż „Ci, którzy wierzą będą błogosławieni razem z Abrahamem, który uwierzył” (Ga 3, 9)<sup>11</sup>.

Podwójny wymiar błogosławieństwa podkreśla św. Paweł w *Liście do Efezjan*, w którym czytamy: „niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; On napełnia nas wszystkich błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie”. Tam też podkreśla całe bogactwo błogosławieństwa Bożego, którego jesteśmy uczestnikami dzięki Chrystusowi (1, 3). Chrystus bowiem w swojej Osobie, realizuje pełnię błogosławieństwa darowanego przez Ojca wszystkim ludziom<sup>12</sup>. Nie możemy zapominać, że nawet gdy Pan Jezus jest

<sup>11</sup> Por. tamże, n. 4.

<sup>12</sup> Mówią o tym w wielu miejscach OBi; zwłaszcza we *Wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym*, por. nn. 3, 5, 6, 9, 10, 13, 14, i inne.



żywym błogosławieństwem Ojca, jest On w Bogu przedmiotem błogosławieństwa całego stworzenia, o czym mówią nam słowa Apokalipsy św. Jana: „Barankowi cześć i błogosławieństwo” (5, 12)<sup>13</sup>.

#### 4. MODLITWY BŁOGOSŁAWIEŃSTW W DAWNYCH KSIĘGACH LITURGICZNYCH

Pierwsze modlitwy błogosławieństw spotykamy już w Tradycji Apostolskiej św. Hipolita Rzymskiego, gdzie po modlitwie ofiarowania następuje błogosławieństwo sera i oliwek<sup>14</sup>. Interesuje nas zresztą cała liturgia chrzcielna tamtych czasów. Nie tylko więc sama modlitwa nad wodą, ale i inne modlitwy, które biskup odmawiał, np. modlitwa dziękczynienia nad olejem ze specjalnym egzorcyzmem. Po modlitwie ofiarowania, która następowała po chrzcie świętym, podobnie jak przedtem nad wodą, biskup odmawiał także modlitwę dziękczynną nad mlekiem zmieszonym z miodem. Mleko i miód były przedstawiane neofitom razem z konsekrowanym Chlebem i Winem. Wspomniane formuły modlitewne i ryty odnosiły się do całego życia. Nie były traktowane jako dodatki do sakramentu, stanowiły bowiem liturgię, która w całości była sakramentalna. Miód i mleko nie były tu tylko symbolami wejścia do Ziemi Obiecanej, ale zajmowały takie samo miejsce w Uczcie Eucharystycznej, jak gorzkie przyprawy w paschalnym rytuale żydowskim, przypominającym wyjście Izraelitów z Egiptu. Odnosi się to także do poświęcenia soli. Podobnie jak modlitwa żydowska skierowane jest ono do Wszechmogącego Boga, ale trynitarny charakter tej modlitwy podkreśla jego zasadniczą nowość.

Świadectwa formuł błogosławieństw notują także Konstytucje Apostolskie. Znajdujemy w nich różne modlitwy błogosławieństw, jak np.: modlitwę nad olejem namaszczenia i nad wodą chrzcielną<sup>15</sup>, modlitwę nad wodą i olejem egzorcyzmu<sup>16</sup>, czy modlitwę przy błogosławieństwie pierwocin<sup>17</sup>. Te ostatnie błogosławieństwa przypominają chrześcijańskie zastosowanie wspomnianego wyżej błogosławieństwa Aaronowego<sup>18</sup>. W całym kompleksie tych formuł na czoło wysuwa się oczywiście modlitwa dziękczynienia.

Jeśli chodzi o szafarza błogosławieństwa, Konstytucje rygorystycznie zastrzegają je biskupowi i kapłanowi<sup>19</sup>. Podają one również, w jaki sposób biskup udziela błogosławieństwa ludowi: diakon najpierw wzywa lud do pochylenia głowy, na-

<sup>13</sup> Por. *Concordanza Pastorale della Bibbia* (a cura di G.Passelecq e F. Poswick), Bologna 1979, s. 142, modlitwa błogosławieństwa Ap 5,12.

<sup>14</sup> Por. *Ippolito di Roma, La Tradizione Apostolica*, Roma 1979, s. 65–66, nn. 5–6.

<sup>15</sup> *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, (red. F. X. Funk), Paderbornae 1905, (*Ristampa anastatica*, Torino 1979), por. 7,42–43.

<sup>16</sup> Por. tamże, 8, 29.

<sup>17</sup> Por. tamże, 8, 40.

<sup>18</sup> Por. także *Constitutiones*, 2, 57.

<sup>19</sup> Por. tamże, 8, 28.

stępnie biskup wyciąga ręce nad ludem, by wypowiedzieć modlitwę błogosławieństwa<sup>20</sup>. Należy zauważyć, że powyższe rytury opisują tradycję syryjską, gdy chodzi zaś o Egipt, odnośne dokumenty znajdujemy w *Euchologionie Serapiona*<sup>21</sup>. W *Euchologionie* tym znajdujemy również modlitwy błogosławienia katechumenów<sup>22</sup>, błogosławienia ludu<sup>23</sup>, świeckich<sup>24</sup>, błogosławienia chorych<sup>25</sup>, błogosławieństwo o żyzność ziemi<sup>26</sup>, błogosławieństwo oleju i wody<sup>27</sup>, modlitwę do błogosławienia wody chrzcielnej i na celebrację bierzmowania<sup>28</sup>, a także modlitwę używaną przy błogosławieniu oleju, chleba i wody dla chorych<sup>29</sup>. Zauważamy, że zwłaszcza w Egipcie błogosławieństwo wody ma znaczenie szczególne.

Poza Tradycją św. Hipolita, Didascaliami i Konstytucjami Apostolskimi musimy sięgnąć także do innych euchologionów i sakramentarzy. Trzeba tu wybrać pewien kierunek studium. Dlatego najpierw krótko zajmiemy się omówieniem posługiwania się błogosławieństwami w Rzymie, we Francji, w Hiszpanii, na Wschodzie Bizantyjskim, a następnie tym, co podają nam pontyfikaty i rytuały średniowiecza<sup>30</sup>. Po tak zarysowanej panoramie licznych formuł błogosławieństw, będziemy mogli lepiej zrozumieć modlitwy błogosławieństw, którymi posługiwano się od Soboru Trydenckiego, aż do Vaticanum II. Powiemy tu również w skrócie o Rytuale Castellaniego, Rytuale Pawła V, innych rytuałach diecezjalnych i odnawianych wydaniach, aż do ukazania się *Sacrosanctum Concilium*.

\* **Rytuał Castellaniego.** Ojcowie Soboru Trydenckiego posługiwali się księgą zwaną *Liber sacerdotalis*, opublikowaną w Wenecji w 1523 r. przez niejakiego Alberto di Castello czy Castellaniego. Ta *Księga*, poza błogosławieństwami związanymi z celebrowanymi sakramentami zawierała tzw. *Corpus* – ponad 50 błogosławieństw. Otwierała się *Preonium*, które wychodząc od tekstów biblijnych ukazywało znaczenie błogosławieństwa, w jego laudatywno-dziękczynnych elementach oraz sam ryt uświęcający ludzi i rzeczy. Przypomina się tu, że szafarzem liturgii błogosławienia jest biskup. Rytuał Castellaniego, jako że został wydany w Wenecji, odnosi się przede wszystkim do liturgii błogosławieństwa właśnie tam celebrowanej. Znajdujemy w nim formuły błogosławienia wód w wigilię Epifanii, co jest bez wątpienia świadectwem wpływu bizantyjskiego; modlitwę błogosławienia wina św. Jana; błogosławienie chleba, wina i owoców św. Błażeja; błogosławienie

<sup>20</sup> Por. tamże, 3, 47.

<sup>21</sup> Por. tamże, t. II, s. 158–195.

<sup>22</sup> Por. *Euchologion*, cc. 3–4.

<sup>23</sup> Por. tamże, c. 5.

<sup>24</sup> Por. tamże, c. 6.

<sup>25</sup> Por. tamże, cc. 7–8.

<sup>26</sup> Por. tamże, c. 9.

<sup>27</sup> Por. tamże, cc. 17–18.

<sup>28</sup> Por. tamże, cc. 19, 25.

<sup>29</sup> Por. tamże, c. 29.

<sup>30</sup> Por. tu np. G. M. Martimort, *La Chiesa in Preghiera*, opr. D. Jounela, t. III, Brescia 1987, s. 296–300.

chleba św. Agaty; błogosławienie ziarna na św. Marka, błogosławieństwo pokarmu dla ubogich, błogosławieństwo pielgrzymów wyruszających i powracających, oraz wszystkie błogosławieństwa dotyczące życia miejskiego, życia wspólnotowego, kanonicznego czy zakonnego.

\* **Rytuał Pawła V.** Pierwszym rytuałem oficjalnie opublikowanym w Rzymie w 1614 r. był rytuał Pawła V. Rytuał ten pozostanie właściwie w użyciu jeszcze w pierwszym okresie po Soborze Watykańskim II. Z pewnością ten rytuał nie uległ tak obfitym wpływom, jak wspomniany wyżej *Rytuał Castellaniego*. Zawiera on zaledwie 18 formuł błogosławieństw wspólnych i 11 formuł innych, zarezerwowanych biskupowi albo kapłanowi przez niego wyznaczonemu. Mówiąc o formułach wspólnych, mamy na myśli błogosławienie wody do pokropienia, błogosławienie świec (z wyjątkiem 2 lutego); błogosławienie domów, sypialni, łodzi, winnic czy pielgrzymów, rytuał zawiera formy błogosławieństw na okres paschalny, przewidziane do święcenia pokarmów. Tych 18 formuł dotrwało do 1952 r. bez zmian. Natomiast, gdy chodzi o błogosławieństwa zarezerwowane, uzupełniano je trzykrotnie<sup>31</sup>.

\* **Rytuały diecezjalne.** Rytuał Rzymski, ze zrozumiałych względów opuszcza obszerne dodatki, które zostały włączone do liturgii sakramentaliów w różnych regionach. Najczęściej chodzi więc o błogosławieństwa pochodzące jeszcze z czasów średniowiecza, które nadal odpowiadały zapotrzebowaniom duszpasterskim.

We Francji w XVIII i na początku XIX wieku powstają autentyczne rytuały diecezjalne. Zawierają one przygotowane różne formuły błogosławieństw. Mamy tu na myśli np. Rytuał z Belley, czy ten, którym posługiwał się proboszcz z Ars, a który doczekał się różnych wydań między rokiem 1830 a 1843. Studiując ten Rytuał, zauważa się w nim pewien porządek, co do tzw. *Corpusu formuł*. Na początku mamy błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem. Później 14 błogosławieństw osób. Z kolei rytuał zawiera 15 błogosławieństw domów czy budynków, po czym następuje 17 błogosławieństw zwierząt i tyle samo błogosławieństw rzeczy związanych z rolnictwem. Dalej mamy 9 formuł błogosławienia leków oraz 18 błogosławieństw rzeczy, które nie były przeznaczone wyłącznie do kultu. Wśród 23 różnorodnych formuł znajdujemy np. formułę poświęcenia pociągu lub dworca. Wnikliwe studium tych 113 formuł błogosławieństw, może nam z pewnością przybliżyć także potrzeby tamtych czasów.

\* **Rytuał Piusa XI.** W 1925 r., papież Pius XI opublikował rzymskie wydanie Rytuału dostosowane do wymogów norm Prawa Kanonicznego z 1917 r. Wydaje się, że gdy chodzi o błogosławieństwa, Kodeks nie wnosi większych zmian<sup>32</sup>. Rozdział VIII podaje, że błogosławieństwa może udzielać każdy kapłan, z wyjątkiem tych błogosławieństw, które zostały zarezerwowane. Tam zaznacza się też między innymi, że diakoni i lektorzy mogą udzielać tylko tych błogosławieństw, które wy-

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 301.

<sup>32</sup> Por. CIC (1917), c. 1144–1149.

rażnie zostały zaznaczone w Dodatku<sup>33</sup>. Wśród błogosławieństw wymienia się tu tzw. błogosławieństwa ustanawiające i błogosławieństwa spraszające. Do pierwszych zalicza się np. konsekracje i poświęcenia, które nadają święty charakter poszczególnym osobom lub rzeczom. Dzięki temu osoby te lub rzeczy zostają wyłączone z użytku pogańskiego. Drugie natomiast, błogosławieństwa spraszające, nie zmieniają natury osoby lub rzeczy, o ile mają swój wpływ na efekt duchowy lub cielesny. W wyżej wspomnianych formułach błogosławieństw znajdujemy niektóre błogosławieństwa z okresu Średniowiecza, ale także całkowicie nowe, dodane przez Stolicę Świętą, jak np. błogosławieństwo pociągu, samolotu, czy sejsmografu. Dla zakonów przewidziano 52 błogosławieństwa własne, wśród których znajdujemy takie jak: poświęcenie sznura (taśmy) czystości św. Tomasza z Akwinu; pierścionka (obrączki) św. Józefa, czy chociażby błogosławieństwo, przy jednoczesnym nakładaniu pięciu szkaplerzy: Świętej Trójcy, Męki Pana Jezusa, Niepokalanej Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, tego Siedmiu Boleści i z Góry Karmel.

\* **Rytuał Piusa XII.** Rytuał z 1925 r. ubogacony został następnie za papieża Piusa XII, który w 1952 r. wydał Księgę w znacznym stopniu przeredagowaną i częściowo nową. Wspominany wcześniej *Dodatek z Rytuału Piusa XI*, przestał być już dodatkiem. Włączono go do zasadniczej części Rytuału. W sumie mamy więc do czynienia z 169 formułami błogosławieństw, z których aż 95 było zastrzeżonych<sup>34</sup>.

##### 5. NOWE OBRZĘDY BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Podobnie jak inne, odnowione *Księgi liturgiczne*, także i ta, *De benedictionibus*, jest owocem reformy liturgicznej Vaticanum II<sup>35</sup>. Została ona utworzona według wskazań *Sacrosanctum Concilium*<sup>36</sup>. Jak czytamy w Dekrecie Kongregacji Kultu Bożego, Księga ta ma do spełnienia ogromne zadanie. Daje do ręki duszpasterzom i świeckim liczne i różnorodne obrzędy błogosławieństw, które „[...] jako czynności liturgiczne prowadzą wiernych do uwielbienia Boga i przygotowują do

<sup>33</sup> Wydanie Rytuału z 1925 r. nie zmienia tzw. korpusu błogosławieństw, ale daje dodatek prawie nieograniczony, bo zawierający aż 150 różnych formuł z czego 61 było zastrzeżonych.

<sup>34</sup> Dla szerszej panoramy historii błogosławieństw por. wyspecjalizowane encyklopedie i słowniki, np. *Enciclopedia Liturgica* (a cura di R. Aigrain), Alba 1959, ss.724–766; *Nuovo dizionario liturgico* (a cura di D. Sartore i A.M. Triacca), Roma 1984, s. 157–175 (z obszerną bibl.), i inne. Na temat *Rituale Romanum* z 1952 r., por. art. autorstwa E. Viale, *La Maison Dieu*, 34, (1953) 164–167; Por. także art. B. Neunheusera, *Evolutione di mentalita nella prassi in Occidente*, RL, 1986, 2, s. 188–213, w którym Autor przedstawia szeroką dokumentację historycznego rozwoju błogosławieństw, na podstawie starożytnych i średniowiecznych źródeł liturgicznych, wykorzystując również treści euchologiczne wynikające z Sakramentarzy.

<sup>35</sup> Por. tu A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1983, s.754–758.

<sup>36</sup> Por. KL 79.

przyjęcia głównego skutku sakramentów, a także uświęcają różne okoliczności ludzkiego życia<sup>37</sup>.

Niektóre z odnowionych obrzędów, jak np. obrzęd błogosławieństwa tych, którzy są wysłani w celu głoszenia Ewangelii, obrzęd błogosławieństwa dzwonów, czy obrzęd błogosławieństwa alumnów seminarium duchownego z okazji przywdziania sutanny<sup>38</sup>, można celebrować w sposób uroczysty, w łączności z Mszą świętą, pod przewodnictwem biskupa czy kapłana, przy udziale licznie zgromadzonej wspólnoty parafialnej czy diecezjalnej. Jednak większość z nowych obrzędów, jak np. Błogosławieństwo dziecka jeszcze nie ochrzczonego, obrzęd błogosławieństwa kobiety po urodzeniu dziecka, czy obrzęd błogosławieństwa nowego domu<sup>39</sup>, sprawuje się w mniejszych wspólnotach i najczęściej poza Mszą świętą. Co więcej, szafarzami licznych obrzędów, jak np. obrzędy błogosławieństwa dzieci, obrzęd błogosławieństwa urządzeń i przedmiotów przeznaczonych dla podróży czy obrzęd błogosławieństwa przy stole<sup>40</sup>, mogą już być dzisiaj nie tylko biskupi, kapłani czy diakoni. Sprawowanie wielu z nich, Kościół proponuje także osobom świeckim, które w dostateczny sposób pouczone o naturze i skuteczności błogosławieństw, mogą z powodzeniem przewodniczyć określonym obrzędom.

### Liturgia *Obrzędów błogosławieństw* w ogólności

Liturgia odnowionych i nowo utworzonych *Obrzędów błogosławieństw* składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwszą z nich stanowi Słowo Boże. Drugą część modlitwa pochwalna i prośba o pomoc wraz z odpowiednimi gestami przewidzianymi w danym rycie. Mamy tu na myśli takie gesty, jak: znak krzyża, wzniesione lub wyciągnięte ręce, pokropienie wodą święconą czy okadzenie. To wszystko, ma swoje odpowiednie znaczenie dla naszego życia religijnego, stąd nie zaleca się już dzisiaj „uproszczonych błogosławieństw”, ograniczających się jedynie do samego znaku krzyża. W celu lepszego uczestnictwa wiernych, całą liturgię obrzędów powinno poprzedzić stosowne wprowadzenie, a w czasie sprawowania rytów, nie można zapomnieć o wytworzeniu odpowiedniej nabożnej atmosfery, o dobraniu odpowiedniego śpiewu czy zachowaniu liturgicznego milczenia.

<sup>37</sup> Por. OBł., początkowe słowa Dekretu Kongregacji.

<sup>38</sup> Por. tamże, n. 343–360; n. 103–1051; 1446–1455.

<sup>39</sup> Por. tamże, n. 156–173; 236–117; 474–491.

<sup>40</sup> Por. tamże, n. 135–173; 651–677; 782–827.

### Struktura *Obrzędów błogosławieństw*

Typiczne wydanie *De benedictionibus*, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, jawi nam się jako dwutomowa, a więc znacznie poszerzona, Księga *Obrzędów błogosławieństw*<sup>41</sup>. Otwiera ją Dekret prymasa, Józefa kardynała Glempa, z 28 września 1993 r., zezwalający na druk tych *Obrzędów*. Po nim następuje urzędowe pismo w tej sprawie, kardynała E. Martineza, prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, z 6 listopada 1990, oraz jeszcze jeden Dekret Kongregacji Kultu Bożego, z 31 maja 1984 r. Odnosi się on właśnie do obecnie przedstawianej nowej części Rytuału Rzymskiego, zatwierdzonej przez Jana Pawła II. Ten dekret podpisany został przez ówczesnego Proprefekta Kongregacji Kultu Bożego kardynała A. Mayera.

### Wprowadzenie teologiczne i pastoralne

Po wspomnianych wyżej dokumentach, następuje w Księdze *Obrzędów błogosławieństw: Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*. Można je przyrównać, gdy chodzi o sam styl i poruszane zagadnienia, do „praenotanda” w innych Księgach liturgicznych. Przedstawiają one najpierw błogosławieństwo w całej historii zbawienia, sięgając do źródeł biblijnych i do Tradycji Kościoła. *Wprowadzenie* ukazuje z kolei logiczny związek błogosławieństw z misją pasterską przekazaną nam przez Chrystusa. Odwołuje się ono do nauki Soboru Watykańskiego II. Przypomina, że duszpasterskie spojrzenie na błogosławieństwa sprawia, iż: „Liturgia sakramentów i sakramentaliów [...] dla należycie usposobionych wiernych każdą prawie okoliczność życia uświęca łaską wypływającą z paschalnego misterium Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, z którego swoją moc czerpią wszystkie sakramenty i sakramentalia, oraz sprawia, że prawie każde użycie rzeczy materialnych może służyć do uświęcenia człowieka i uwielbienia Boga”<sup>42</sup>. Następnie przedstawiono obowiązki i posługi, związane z liturgią błogosławieństw. Posługa błogosławieństw – jak mówią *Obrzędy* – jest szczególną formą sprawowania kapłaństwa Chrystusowego, w którym uczestniczymy poprzez chrzest i bierzmowanie<sup>43</sup>. Stąd przy sprawowaniu błogosławieństw odpowiednia rola, oczywiście zgodnie z naturą danego Obrzędu, przewidziana jest przez Kościół także dla ludzi świeckich<sup>44</sup>. Jednak dla należytej jasności musimy zaznaczyć, że *Obrzędy błogosławieństw* na pierwszym miejscu jako szafarza błogosławieństw wymieniają biskupa. Może on sobie nawet zastrzec sprawowanie niektórych błogosławieństw,

<sup>41</sup> W *De benedictionibus* znajdujemy 51 Ordo, natomiast w wyd. polskim, dostosowanym do zwyczajów diecezji polskich jest ich 82.

<sup>42</sup> OBl., n. 14.

<sup>43</sup> Por. tamże, n. 18.

<sup>44</sup> Por. tamże.

zwłaszcza gdy chodzi o niektóre z nich, sprawowane w sposób uroczysty i przy licznym udziale wspólnoty diecezjalnej. Zaraz po biskupie jako szafarza wymienia się kapłana, a następnie diakona<sup>45</sup>. Z kolei, z racji pierwszeństwa, w stosunku do pozostałych wiernych, udziela się prawa do sprawowania niektórych błogosławieństw akolitom i lektorom. Dopiero po wyżej wspomnianych szafarzach wymienia się innych wiernych. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne mówi również o sprawowaniu błogosławieństw. Nie chcemy tu powtarzać tego, o czym pisaliśmy przy liturgii błogosławieństw. Dodajmy jedynie, że chodzi tu o zasadniczy układ samej celebracji, poprawne zastosowanie znaków i gestów liturgicznych, oraz o sam sposób łączenia obrzędu błogosławieństwa z innymi obrzędami lub z innymi błogosławieństwami. Wprowadzenie poświęca też sporo miejsca przygotowaniu się szafarza do sprawowania błogosławieństwa. Mówi o zachowaniu przy tym przewidzianych norm, by wszystko było wykonywane pięknie, z godnością i pobożnością właściwą czynnościom liturgicznym. Podaje się tu także odnośne przepisy, co do używania w czasie obrzędów szat liturgicznych. Końcowa część wprowadzenia teologicznego i pastoralnego, poświęcona jest adaptacjom należącym do uprawnień Konferencji Biskupów.

### Podział *Obrzędów błogosławieństw*

Polskie wydanie *De benedictionibus*, dzieli wszystkie obrzędy błogosławieństw na sześć zasadniczych części<sup>46</sup>. Każda z tych części dzieli się jeszcze na poszczególne rozdziały, które zawierają jedną lub kilka wersji danego obrzędu, poprzedzonego dostosowanym do odpowiedniego błogosławieństwa wprowadzeniem.

Materiał pierwszej części *Obrzędów*, rozmieszczony w siedmiu rozdziałach, przedstawia błogosławieństwa dotyczące osób, które – jak poucza nas Rytuał – mają z każdym dniem coraz bardziej być zdolne do podejmowania i wypełniania swoich zadań, pełniąc apostołstwo, głosząc królestwo Boże i świadcząc wobec innych ludzi o nadziei błogosławionego życia<sup>47</sup>. Dlatego mamy najpierw *Obrzędy błogosławieństwa rodzin i ich członków*, które zawierają następujące obrzędy: błogosławieństwa rodziny, doroczne błogosławieństwo rodzin w ich domach, błogosławieństwa małżonków, dzieci, synów lub córek, obrzędy błogosławieństwa narzeczonych, kobiety przed urodzeniem dziecka, a także błogosławieństwo starców pozostających w domu. Dalej znajdujemy krótszą i dłuższą formę obrzędu bogo-

---

<sup>45</sup> Kiedy Rytuał mówi w n. 18 o diakonie jako szafarzu błogosławieństw, wyraźnie zaznacza: „Ilećć zaś obecny jest kapłan, stosownieć będzie, jeśli on przećmie obowićzek przewodniczenia, podczas gdy diakon będzie mu posługiwał w czynności liturgicznej, wykonując to, co do niego należy”.

<sup>46</sup> Wyd. typiczne *De sacramentibus* zawiera pięć części i Dodatek.

<sup>47</sup> Por. *Wprowadzenie do Rozdziału 1*, OBł., nn. 40 i 41.

sławieństwa chorych, obrzędy błogosławieństwa tych, którzy są wysłani w celu głoszenia Ewangelii, błogosławieństwa związane z katechizacją i wspólną modlitwą oraz obrzędy błogosławieństwa stowarzyszeń powołanych do niesienia pomocy w publicznych potrzebach. Następuje później obrzęd błogosławieństwa pielgrzymów i na zakończenie Części pierwszej, obrzęd błogosławieństwa przed rozpoczęciem podróży<sup>48</sup>.

Drugą część *Obrzędów*, stanowią błogosławieństwa dotyczące budynków i wielorakiej działalności chrześcijan. Rozmieszczone są one w siedemnastu rozdziałach, z których każdy odnosi się do innego błogosławieństwa i zaznacza określoną tematykę, ważną w naszym codziennym życiu. Zasadniczą, przewodnią myśl tych obrzędów błogosławieństw, znajdujemy we wprowadzeniu do Części drugiej, gdzie czytamy: „Jest stosowne, aby ów zmysł wiary, dzięki któremu dostrzegamy obecność Boga we wszystkich życiowych wydarzeniach, wyrażał się w specjalnych obrzędach sprawowanych wtedy, gdy zaczynamy używać pewnych rzeczy lub wchodzić do nowo zbudowanych pomieszczeń. Albowiem samego Boga błogosławimy i składamy Mu dziękczynienie za nowe rzeczy lub budowle i prosimy Go o obfite błogosławieństwo dla ludzi, którzy będą korzystali z dobrodziejstwa danych dzieł lub przedmiotów”<sup>49</sup>. Jako pierwsze, w drugiej części występuje błogosławieństwo związane z rozpoczęciem nowej budowy. Po nim następują obrzędy związane z błogosławieństwem nowego domu, nowego seminarium, nowego domu zakonnego, nowej szkoły lub uniwersytetu, nowej biblioteki, nowego szpitala, przychodni czy gabinetu lekarskiego. W dalszej kolejności mamy obrzęd błogosławieństwa urzędu, zakładu pracy lub sklepu, obrzęd błogosławieństwa środka społecznego przekazu, obiektów sportowych i gimnastycznych oraz urządzeń i przedmiotów przeznaczonych dla podróżujących. Następują po nich obrzędy błogosławieństwa specjalnych urządzeń technicznych i narzędzi pracy. Mamy tu także obrzędy błogosławieństwa zwierząt, osobne obrzędy błogosławieństwa pól, zasiewów i pastwisk oraz przyniesionych do Kościoła nowych owoców. Drugą część *Obrzędów* zamykają cztery schematy błogosławieństwa przy stole<sup>50</sup>. Rozważając treść tych błogosławieństw, zauważamy, jak można zawsze i wszędzie wykorzystywać okazję do modlitwy. Jak trzeba wyszukiwać nieustannie nowych motywów do dziękowania Bogu za otrzymane dary, a przez to uczyć się w Bogu pokładać nadzieję.

Trzecią część *Obrzędów błogosławieństwa* znajdujemy już w drugim tomie. Obejmuje ona błogosławieństwa sprzętów liturgicznych i przedmiotów kultu publicznego, które nie zostały wcześniej ujęte w innych Księgach liturgicznych. Nie jest ich wcale tak mało, jakby mogło nam się wydawać i z pewnością nie wyczerpują one jeszcze wszelkich możliwych potrzeb. Chodzi tu o obrzęd błogosławień-

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 25–204.

<sup>49</sup> Tamże, n. 454.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 205–353.



stwa chrzcielnicy, czyli nowego źródła chrzcielnego, o obrzędy z okazji oddania do użytku nowej katedry, czyli krzesła celebransa, nowej ambony, nowego tabernakulum czy konfesjonau. W tej części Rytuału znajdujemy też obrzęd błogosławieństwa drzwi kościoła, nowego krzyża i nowych obrazów, przeznaczonych do publicznej czci wiernych. Dalej mamy obrzęd błogosławieństwa dzwonów, organów oraz błogosławieństwo przedmiotów używanych przy sprawowaniu liturgii. Również obrzęd błogosławienia wody poza mszą świętą, obrzęd błogosławieństwa stacji Drogi Krzyżowej i jako ostatni w tej części, obrzęd błogosławieństwa cmentarza<sup>51</sup>.

Czwarta część *Obrzędów* dotyczy błogosławieństwa przedmiotów wyrażających pobożność ludu chrześcijańskiego. Chodzi tu o cztery obrzędy: obrzęd błogosławieństwa pokarmów i napojów lub innych przedmiotów wyrażających pobożność, o obrzęd błogosławieństwa dewocjonaliów, różańca czy błogosławieństwa i nałożenia szkaplerza. Różne istnieją bowiem zwyczaje błogosławienia pokarmów i przedmiotów, które wierni z pobudek pobożnościowych przynoszą do pobłogosławienia. Pierwszy z wymienionych w tej części obrzędów, proponuje się tu zarówno poza mszą świętą jak i podczas mszy świętej w dniu świątecznym<sup>52</sup>.

Piąta część *Księgi obrzędów* zawiera zaledwie dwa obrzędy, obejmujące błogosławieństwa w różnych okolicznościach. Pierwszy z nich odnosi się do błogosławieństwa z okazji dziękczynienia za otrzymane dobrodziejstwa, a drugi do obrzędu błogosławieństwa sposobnego na różne okoliczności. Obrzędy te przewidują różne okazje do modlitwy i dziękczynienia oraz pozwalają nam przystosować się do wielu różnorodnych okoliczności<sup>53</sup>.

*Obrzędy błogosławieństw używane w diecezjach polskich*, stanowią ostatnią i najobfitszą część *Księgi*. Znajdujemy w niej aż 40 obrzędów błogosławieństw, które zostały opracowane przez Komisję Episkopatu Polski do Spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego<sup>54</sup>. Wśród zamieszczonych tu obrzędów, zauważamy błogosławieństwa stosowane według kolejnych dni roku liturgicznego i związane z kultem różnych Świętych. Po nich następują pozostałe błogosławieństwa, przewidziane na różne okoliczności. Całość otwiera obrzęd błogosławieństwa wieńca adwentowego, po którym podaje się błogosławieństwo opłatków, figur Dzieciątka Jezus i żłobków. Następują później błogosławieństwa sprawowane w Okresie Bożego Narodzenia i Objawienia Pańskiego, takie jak: błogosławieństwo owsa w święto św. Szczepana, wina w święto św. Jana Apostoła i Ewangelisty, małych dzieci w święto Świętych Młodzianków Męczenników, kredy i wody przed rozpoczęciem wizyty duszpasterskiej, a także błogosławieństwo rodzin, odwiedzanych z racji kolędy. Na zakończenie tego czasu, w dzień Objawienia Pańskiego, przewidu-

<sup>51</sup> Por. tamże, t. 2, s. 24–150.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 152–191.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 193–211.

<sup>54</sup> Por. tamże, n. 1272, gdzie podaje się, że Komisja opracowała te obrzędy na podstawie używanych dotąd rytuałów i agend diecezjalnych, uwzględniając zasady podane w n. 39.

je się obrzęd błogosławieństwa kredy i kadzidła. Dalej *Księga* podaje obrzędy błogosławieństwa wody w święto Chrztu Pańskiego, świec i wiernych we wspomnienie św. Błażeja, chleba i wody we wspomnienie św. Agaty oraz błogosławieństwa pokarmów na stół wielkanocny. Na szczególną uwagę zasługuje tu błogosławieństwo stołu przed uroczystym posiłkiem w niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego<sup>55</sup>. W czwartek po Uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej *Obrzędy* przewidują błogosławieństwo wianków. Zaraz po tym, podaje się obrzęd błogosławieństwa pól oraz błogosławieństwa kierowców i pojazdów, związane ze wspomnieniem św. Krzysztofa. Następują z kolei obrzędy błogosławieństwa ziół i kwiatów w Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, wieńców żniwnych, owoców i warzyw, a także obrzęd błogosławieństwa ziarna siewnego i nasion, sprawowany w święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, czyli 8 września. Później Rytuał zawiera dwa obrzędy najczęściej łączące się ze świętem Wszystkich Zmarłych lub liturgią chrześcijańskiego pogrzebu. Chodzi tu o obrzędy błogosławieństwa lampek, zniczy i kwiatów na groby, a także krzyża nagrobnego lub nagrobka. Można powiedzieć, że w ten sposób kończą się obrzędy błogosławieństwa na znane nam dni poszczególnych okresów roku liturgicznego. Obrzędy błogosławieństwa, które następują odnoszą się do przeżywanych szczególnych okoliczności. Do takich niewątpliwie należą obrzędy błogosławieństwa dzieci rozpoczynających rok szkolny czy katechetyczny, obrzęd błogosławieństwa alumnów seminarium duchownego z okazji przywdziania sutanny, błogosławieństwa prymicyjnego czy obrzęd jubileuszu dwudziestopięciolecia i pięćdziesięciolecia święceń kapłańskich. W tej części znajdujemy także obrzęd błogosławieństwa nowego domu, nowego mieszkania, domu katechetycznego lub sali katechetycznej. Dalej *Obrzędy* podają trzy schematy błogosławieństwa tablicy pamiątkowej lub pomnika oraz kilka obrzędów błogosławieństwa różnych sztandarów, chorągwi czy feretronów. W końcowej części *Księgi*, znajdujemy obrzędy błogosławieństwa baldachimu, kadzielnicy, modlitewnika i świecy oraz obrzędy rzadko do tej pory, a przynajmniej nie w tej formie stosowane, jak: błogosławieństwa sprzętu przeciwpożarowego, sprzętu różnego rodzaju pogotowia ratunkowego czy aparatury medycznej<sup>56</sup>.

Warto zauważyć, że *Obrzędy błogosławieństw* zamieszczają na koniec drugiego tomu tej *Księgi* liturgicznej, alfabetyczny indeks błogosławieństw, który ułatwia nam szybkie odnalezienie odpowiedniego obrzędu.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 257–258.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 214–412.

## ZAKOŃCZENIE

Wykorzystując okazję ukazania się w języku polskim *De benedictionibus*, zatrzymaliśmy się nieco nad aspektami historyczno-teologicznymi błogosławieństw. Wydaje się, że to, co na tym polu działo się kiedyś, w czasach biblijnych i w całym okresie działalności Kościoła, pozwala nam lepiej zrozumieć kontekst celebracyjny *Obrzędów błogosławieństw* dzisiaj. Temat błogosławieństw bowiem, niesie ze sobą nie zawsze łatwe do rozwiązania pytania i problemy o charakterze teologicznym, liturgicznym i duszpasterskim. Niewątpliwie miną lata, zanim dobrze poznamy nowe obrzędy błogosławieństw. Jednak już teraz, poprzez studium poszczególnych obrzędów, refleksję i modlitwę, musimy wchodzić coraz głębiej, w ducha tej *Księgi*. Powstała ona przecież z woli Kościoła po to, aby służyć wszystkim wierzącym. Z pewnością, w dużej mierze od nas zależy, na ile nasze chrześcijańskie wspólnoty, poprzez skuteczną i systematyczną katechezę liturgiczną zrozumieją, czym są błogosławieństwa w życiu Kościoła i w życiu poszczególnego chrześcijanina.

## Sommario

Questo articolo, intitolato: „Aspetti storico teologici delle benedizioni” è legato con la uscita „De benedictionibus” in lingua polacca. L’A. daprima presenta le radici sia biblici sia liturgici delle benedizioni, per far capire meglio tutto il contesto celebrativo che presenta il Benedizionale. Lo studio vuole sensibilizzare l’ambiente dei cristiani polacchi al nuovo Libro liturgico, fatto dalla Chiesa a servizio del popolo di Dio. L’A. si rivolge anzitutto ai pastori e agli catechisti della Chiesa polacca, invitandogli allo studio, alla preghiera e alla riflessione del „Ordo” del Benedizionale. Su questo campo suggerisce soprattutto una graduale ed accurata catechesi liturgica.

**KS. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB**

**„ODDAJCIE CEZAROWI TO, CO NALEŻY DO CEZARA,  
A BOGU TO, CO NALEŻY DO BOGA”<sup>1</sup>  
W INTERPRETACJI KOŚCIOŁA DOBY MĘCZENNIKÓW**

**WPROWADZENIE**

Jednym z najbardziej aktualnych dzisiaj zagadnień, które w Polsce często się dyskutuje, które wzbudza wiele polemik i kontrowersji, jest sprawa stosunków między państwem a Kościołem. Rozprawia się żywo, czy te wzajemne relacje mają się streszczać w pojęciu „rozdział Kościoła od państwa”, czy też w słowach „autonomia i współpraca”. W istocie rzeczy, zawsze ważną i aktualną kwestią, dla której trzeba umieć znajdować właściwe rozwiązania na co dzień, jest sprawa miejsca i roli chrześcijan w społeczności państwowej. Ważnym faktem jest, jak sami chrześcijanie tę swoją pozycję w państwie rozumieją, a także w jaki sposób państwo i jego władza stwarza chrześcijanom warunki, by mogli żyć po chrześcijańsku i w duchu chrześcijańskim byli użyteczni dla społeczności państwowej, w której żyją. Innymi słowy, by odnieść się do cytowanych w tytule słów Chrystusa, by mogli oni w należyty sposób oddać Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co się Jemu należy.

Spróbujmy zwrócić uwagę, jak w Kościele starożytnym interpretowano powyższe słowa Chrystusa? Jak w ogóle starożytni chrześcijanie rozumieli swoje miejsce i rolę w społeczności państwowej? Jaka była ich postawa wobec władzy państwowej i państwa?

**SYTUACJA KOŚCIOŁA W CESARSTWIE RZYMSKIM  
W TRZECH PIERWSZYCH WIEKACH**

W niniejszym artykule ograniczymy się do pierwszego okresu dziejów Kościoła, jaki zamyka się w pierwszych trzech stuleciach po Chrystusie. Jest to okres, który w historiografii zwykło się określać dobą męczenników. Chrześcijanie aż do

---

<sup>1</sup> Mt 22, 21.

pokoju konstantyńskiego (313 r.) kilkakrotnie w mniejszym lub większym stopniu byli prześladowani. Te prześladowania, nie licząc prześladowań za czasów Nerona, były inicjowane niejako oddolnie przez samą społeczność pogańską. Chrześcijan uznawano za anarchistów, którzy podburzali cały świat, negują państwo i dotychczasowy społeczno-polityczny porządek, że mają innego króla, który temu porządkowi zagraża. Na taką sytuację chrześcijan wskazywał już św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich*: „Nie znaleźli ich jednak. Wlekli więc Jazona i niektórych braci przed politarchów, krzycząc: »Ludzie, którzy podburzają cały świat, przyszli też tutaj, a Jazon ich przyjął. Oni wszyscy występują przeciwko rozkazom Cezara, głosząc, że jest inny król, Jezus«<sup>2</sup>. Uznawano więc chrześcijan za grupę odmieńców, którzy gardzą tradycyjną religią, kulturą i obyczajami rzymskimi, separują się od udziału w życiu państwowym i społecznym, są hermetyczną, może nawet o charakterze spiskowym grupą wyrzutków społecznych. Tę postawę społeczną chrześcijan w znamienity sposób krytykował poganin Cecyliusz w dialogu Minucjusza Feliksa *Oktawiusz*: „W zaułkach kryje się i światła unika ten tłum na ulicach niemy, w kątach gadatliwy”<sup>3</sup>.

Od III w. prześladowania te nie tylko, że były akceptowane przez władzę państwową, ale przez nią inicjowane różnego rodzaju edyktami oraz przeprowadzane. Główną przyczyną prześladowań była określona polityka religijna Cesarstwa Rzymskiego. W zasadzie Cesarstwo całkowicie sprzyjało wolności religijnej. Kultury bożków wschodnich objęto tolerancją pełną życzliwości i miały one wszędzie swych wyznawców. Pod warunkiem, że obce religie nie miały sobie rościć prawa do zajęcia miejsca kultu oficjalnych bóstw rzymskich. Innymi słowy, zezwalało na synkretyzm religijny, nie tolerowano natomiast ekskluzywizmu. Wolno było czcić różne bóstwa, nie znosząc jednak bóstw rzymskich. Ustalony ostatecznie w II w. kult cesarza został narzucony wszystkim religiom jako obowiązek surowo przestrzegany<sup>4</sup>.

Charakter nienarodowościowy Kościoła chrześcijańskiego i jego gorliwość w nawracaniu była cechą wyodrębniającą go spośród sekt religijnych, na które nałożono jako prawo obywatelskie obowiązek uwielbiania osoby cesarskiej i bóstw rzymskich. W tym mieścił się cały dramat prześladowań. Na mocy postanowienia najwyższej zwierzchności państwa starożytnego panujący był głową religii. Każde miasto miało swoją religię, której opiekunem była władza państwowa. Chrystianizm jako religia powszechna i niezależna stał się więc groźbą bezpośrednio godzącą w najwyższą władzę religijną cesarza. Od tej pory będzie się tolerowało Żydów jako stary naród dochowujący wiary Jahwe, a prześladowało chrześcijan jako

<sup>2</sup> Dz 17, 6–8.

<sup>3</sup> Minucjusz Feliks, *Octavius* 8; tł. J. Sajdak, t. 2, Poznań 1925, [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, s. 17.

<sup>4</sup> Por. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, tł. L. i H. Kühn, t. 1, Warszawa 1964, s. 66–76.

tych, którzy rozdzielając niepodzielną, suwerenną władzę państwa i dochowują posłuszeństwa cesarzowi jedynie w dziedzinie świeckiej<sup>5</sup>.

#### PRZEJAWY NEGACJI PAŃSTWA

Sytuacja młodego Kościoła w państwie rzymskim, powodowała, że istniały – jakkolwiek nie o charakterze powszechnym – wypowiedzi czy postawy ze strony chrześcijańskiej, które można by określić negacją państwa, i które nie miały swego podłoża tylko w świadomości, że prawdziwa ojczyzna chrześcijanina jest w niebie<sup>6</sup> i w powszechnej początkowo atmosferze paruzji, bliskiego końca świata, którą to atmosferę oddaje choćby jedno z najstarszych pozabiblijnych świadectw życia wspólnoty chrześcijańskiej *Didachē*. Wskazuje ono na słowa, którymi często modlili się pierwsi chrześcijanie: „Niech przyjdzie łaska i przeminie ten świat! [...] *Marana tha*”<sup>7</sup>.

Wybuchające tu i ówdzie nagonki na chrześcijan i ich prześladowanie nie pozostały bez wpływu na to, że chętnie czytano i komentowano wśród *Ksiąg Objawienia: Księgę Daniela* i *Księgi Machabejskie*, gdzie mamy wyraźnie negatywny stosunek do wielkiego państwa orientalnego. Postacie młodzieńców w rozżarzonym piecu, Daniela w jaskini lwów i braci Machabeuszów należały, chyba nieprzypadkowo, do ulubionych wzorów w Kościele katakumb. Wskazuje to na istniejącą w młodym Kościele świadomość, że razem z tymi bohaterami Starego Testamentu stoją w jednym froncie walki z despotyzmem religijnym, który tymczasem rozszerzając się z hellenistycznego Wschodu, zawładnął również deifikującym cesarza państwem rzymskim<sup>8</sup>.

Negatywny stosunek wobec państwa widoczny jest także w dziełach najbardziej znanego w III w. teologa rzymskiego – Hipolita. w Dziele *De Christo et Antichristo* Cesarstwo Rzymskie jawi się Hipolitowi jako wcielenie antychrysta: „Czwarta bestia, straszliwa i wspaniała zarazem ma zęby z żelaza i miedziane pazury. Czymże jest ona innym jak Rzymianinem. Wszak żelazna jest dzisiaj istniejąca potęga państwowa”<sup>9</sup>. Podobny duch myślenia o państwie występuje w jego innym piśmie, gdy dokonuje swoistej interpretacji spisu dokonanego w Cesarstwie Rzymskim, który wiązał się w czasie z narodzeniem Chrystusa: „W dwunastym

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 67.

<sup>6</sup> Por. Flp 3, 20.

<sup>7</sup> *Nauka (Didache) Dwunastu Apostołów*, [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tł. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988, *Ojcowie żywi*, t. 8, s. 47–48.

<sup>8</sup> Por. H. Rahn er, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986, s. 20.

<sup>9</sup> Hipolit Rzymski, *De Christo et Antichristo* 25. *Graecorum Corpus Scriptorum. Kritische Ausgabe der griechischen Kirchenväter*, t. 1, Wien 1866, s. 17; cyt. za H. Rahn er, dz. cyt., s. 20.

roku cesarza Augusta narodził się Pan. Od Augusta rozszerzyło się Cesarstwo Rzymian – ale za pośrednictwem Apostołów zwołał Pan wszystkie narody mówiące różnymi językami i stworzył lud wiernych chrześcijan, naród wybrany lub tych, którzy noszą nowe imię. Dlatego Cesarstwo tego świata, które panuje z mocy szatana, ściśle naśladowało chrześcijan i zgromadziło po swojej stronie także najszlachetniejszych ze wszystkich narodów, których uzbroiło do walki i nazwało Rzymianami. I dlatego pierwszy spis obywateli rzymskich miał miejsce za panowania Augusta, gdy Pan narodził się w Betlejem, aby ludzie ziemscy policzeni dla ziemskiego cesarza, byli zwani Rzymianami – ci zaś, którzy wierzą w Króla Niebieskiego przyjęli imię chrześcijan, nosząc na czole znak zwycięstwa nad śmiercią”<sup>10</sup>. Autor przeciwstawia tutaj jednoznacznie Królestwo chrześcijańskie Cesarstwu Rzymskiemu. To pierwsze jest państwem Bożym, to drugie istnieje z mocy szatana.

#### WOŁANIE O WOLNOŚĆ RELIGIJNĄ

Jednak tak ostre słowa negacji państwa i zarazem tak zadziwiające poczucie odrębności polityki chrześcijańskiej rzadko zdarzają się w dokumentach Kościoła męczenników. Więcej jest tekstów, w których słyszalny jest głos domagający się wolności religijnej. Ateńczyk Atenagoras w swej *Prośbie za chrześcijanami* pyta, dlaczego chrześcijanom i tylko chrześcijanom odmawia się prawa wyznawania własnych przekonań i praktykowania według tych przekonań kultu religijnego: „Na ziemi, którą podbiliście, każdy lud ma swoje obyczaje i odmienne ustawy i nikt, z racji prawa czy z obawy ukarania nie może im przeszkadzać w szczerym umiłowaniu tych obyczajów przekazanych tradycją, choćby nawet wydały się śmieszne. [...] Ale o nas chrześcijan zupełnie się nie troszczycie i chociaż nie popelniliśmy żadnej niesprawiedliwości, pozwalacie by nas prześladowano, by nas porywano, by nas skazywano na wygnanie”<sup>11</sup>. Jeszcze bardziej zdecydowany głos w obronie wolności religijnej słyszymy ze strony wielkiego apologety, niezrównanego mistrza polemiki oraz ojca chrześcijańskiej łaciny i zachodniej teologii Tertuliana. W jego głównym dziele apologetycznym możemy znaleźć słowa, które wskazują, że Tertulian jest świadomy dlaczego prześladowuje się chrześcijan: „My znieważamy Rzymian i nie uważa się nas za Rzymian, ponieważ oddajemy cześć takiemu Bogu, w którego nie wierzą Rzymianie”<sup>12</sup>. W dalszych słowach występuje jednak ze zdecydowanym protestem przeciwko postawie Rzymian. Nie poprzestaje w nim na odwołaniu się do istniejącego prawodawstwa, ale domaga się dla każdego kultu wolności wyznania, gdyż religia jest sprawą sumienia i woli. Człowiekowi wolno Czcic kogo chce, z drugiej strony bogom nieprzyjemna jest wymuszona

<sup>10</sup> Hipolit Rzymski, *Commentarii in Daniele IV*, 9, *Graecorum Corpus Scriptorum. Kritische Ausgabe der griechischen Kirchenväter*, t. 1, Wien 1866, s. 17; cyt. za H. Rahner, dz. cyt., s. 21.

<sup>11</sup> Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*; cyt. za J. Lecler, dz. cyt., s. 68.

<sup>12</sup> Tertulian, *Apologetyk* 24, 7, 9; cyt. za J. Lecler, dz. cyt., s. 68.

ofiara. Wymuszona ofiara nie może być także czymś przyjemnym dla cesarza: „Strzeżcie się, byście nie popełnili zbrodni bezbożności przez samo tylko zabranie ludziom wolności religijnej oraz swobody wyboru bóstwa, czyli przez zakaz czczenia tego kogo człowiek chce czcić. Nie ma takiej istoty, która życzyłaby sobie siłą wymuszonych hołdów, nawet człowiek tego nie chce”<sup>13</sup>. W innym z dzieł Tertulian podkreśla z naciskiem, że wolność religijna opiera się na przyrodzonym każdemu prawie naturalnym. Nie może więc być kwestii, by państwo narzucało swoją religię, bądź na zasadzie wyłączności, bądź też, jak to czyni Rzym, na zasadzie pierwszeństwa przed innymi kultami: „Prawem ludzkim jest, i to prawem naturalnym, że każdy może czcić to, co chce: religia jednostki nie szkodzi, ani też nie pomaga drugiemu. Przymus religijny nie leży w naturze religii, dlatego winno się ją przyjmować spontanicznie, nie siłą, ponieważ miłe są tylko ofiary dobrowolne. A zatem jeśli nas zmuszacie do składania ofiar, wy w rzeczywistości nic nie dajecie swoim bożkom, a im niepotrzebne są ofiary tak niechętnie składane”<sup>14</sup>.

Wśród głosów domagających się od państwa realizowania w pełni wolności religijnej na uwagę zasługuje także głos Laktancjusza. Podkreślić należy przede wszystkim, iż Laktancjusz jest bardzo mocno przekonany o wewnętrznym związku religii i wolności. Człowiek religijny jest jego zdaniem zdecydowanym przeciwnikiem prześladowań, nawet jeśli chodzi o obronę religii. Laktancjusz wskazuje także na słuszność postawy, jaką chrześcijanie przyjmują wobec swojej religii i przeciwstawia ją postawie religijnej pogan. Religii broni się przez wiarę, a jeśli trzeba to i przez cierpienie i śmierć. Winno się jej bronić nie zabijając, ale umierając dla niej; nie okrucieństwem, ale cierpieniem, nie zbrodnią, ale wiarą: „Albowiem gdy chcesz bronić religii poprzez krew, tortury i zło, ty jej nie bronisz, lecz ją plamisz, zadajesz jej gwałt. Nie ma nic tak dobrowolnego jak religia; jeśli ofiarę składa się wbrew przekonaniu, ofiara ta znika, unicestwia się”<sup>15</sup>.

Te wielokrotnie powtarzane apele o wolność religijną znalazły swoje urzeczywistnienie dopiero w drugiej dekadzie IV w., gdy umilkły echa prześladowań Dioklecjana i Galeriusza. Zanim jednak to nastąpiło chrześcijańscy pisarze i teologowie nie ograniczali się tylko do prośb i nalegań o wolność i tolerancję do państwa, które gdy chodzi o kult tradycyjnych bóstw rzymskich oraz osobę cesarza miało, by użyć stosowanego dzisiaj terminu, charakter totalitarny. Już w Kościele męczenników wypracowano pierwszą chrześcijańską naukę na temat państwa i władzy państwowej. Koncentruje się ona na przemyśleniu i wyciągnięciu wniosków ze słów Chrystusa: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21).

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tertulian, *Ad Scapulam* 2, PL, t. 1, kol. 699; cyt. za J. Lecler, dz. cyt., s. 69.

<sup>15</sup> Laktancjusz, *Divinae Institutiones* V, 20, PL, t. 6, kol. 616; cyt. za J. Lecler, dz. cyt., s. 69–70.



## NAUKA EWANGELICZNA NA TEMAT PAŃSTWA

W kontekście całości nauki ewangelicznej możemy powiedzieć, że Jezus patrzy na państwo jako na coś, czego nie można stawiać na równi z królestwem Bożym. Państwo to rzeczywistość, która co prawda jeszcze istnieje, ale która dobiegła swego kresu, skoro tylko nadejdzie Królestwo Boże. To państwo z woli Boga jednak jeszcze istnieje. Jakie wnioski mogli wyciągnąć uczniowie Jezusa na podstawie Jego nauki, co do nadchodzącego Królestwa i woli Bożej względem państwa? Jaka treść kryje się w słowach Chrystusa: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”? Państwo, także pogańskie Cesarstwo Rzymskie, chociaż nie jest boskiej natury, jednak jest przez Boga chciane. Stąd nie należy podejmować kroków w celu usunięcia państwa jako instytucji. Jednak skoro państwo przekracza swoje uprawnienia ponad to, co dotyczy jego egzystencjalnych potrzeb, jeśli żąda ono tego, co należy się Bogu, a nie państwu, a więc przekracza ono swoje uprawnienia, wówczas uczniowie Jezusa nie są zobowiązani do popierania takiego totalitarnego państwa. Według analizowanego przez nas powiedzenia Jezusa jest niedozwolone oddawanie państwu tego, co należy do Boga. Naturalnie nawet państwu, które wchodzi w sferę spraw zastrzeżonych Bogu, nie odmawia się tego, co jest potrzebne dla jego egzystencji, jak np. podatku. Jezus nie określa dokładnie, co jest cesarskie, a co boskie. Jednak stwierdzenie, że tym, co należy oddać cesarzowi to pieniądze, może być mimo wszystko wskazówką.

Przez pryzmat słów Jezusa: „Oddajcie Cezarowi...” można także spojrzeć na postawę Jezusa wobec zelotów, a także wyciągnąć pewne wnioski na temat działalności politycznej uczniów Chrystusa. Z zelotami jest Jezus jednomyślny dopóki działają oni w postawie oczekiwania na Królestwo Boże i stąd nie widzą w państwie jakiejś ostatecznej boskiej instytucji. Jezus radykalnie oddzielił się od zelotów, gdy chcieli oni samymi ludzkimi siłami wznosić Królestwo Boże, gdy przez świętą wojnę chcieli oni urzeczywistnić Królestwo Boże w ludzkich ramach, polityczne królestwo o zasięgu światowym w miejsce Imperium Rzymskiego. Ich myślenie było obce nowotestamentalnemu oczekiwaniu królestwa, które w rzeczywistości jest Królestwem Bożym, a nie ludzkim. Gdyby się udało zelotom urzeczywistnić ich ideał, to mielibyśmy do czynienia z państwem totalitarnym w ekstremalnej formie, z boskimi roszczeniami. W myśl analizowanych tutaj słów Chrystusa do zelotów można by więc odnieść słowa: oddajcie cesarzowi rzymskiemu to, co należy do cesarza, a więc nie czyńcie z tej wspólnoty, która powinna głosić Królestwo Boże, państwa o charakterze politycznym<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Por. O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1961, s. 38.

## NAUKA ŚW. PAWŁA NA TEMAT PAŃSTWA

Dla nauki św. Pawła na temat państwa ważne są trzy teksty, które należy rozpatrywać w ścisłej łączności ze sobą. Pierwszy tekst zawiera się w Rz 13, 1–7: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągą na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego.

A chcesz nie bać się władzy? Czyn dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno носи miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, co się mu należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć”.

Przeczytawszy pierwszy wiersz cytowanego tekstu, na pierwszy rzut oka można by posądzać Apostoła o to, że jest bezkrytycznym sługą oddanym bez reszty każdemu państwu. Tak w rzeczywistości nie jest, gdy dokona się bardziej gruntownej analizy tego tekstu, uwzględnivszy jego kontekst i zestawii go z dwoma pozostałymi tekstami: 1 Kor 6, 1–7 i Kor 2, 8, gdzie Apostoł mówi na temat państwa.

W tekstach poprzedzającym i następującym po interesującym nas fragmencie, Paweł mówi o chrześcijańskim przykazaniu miłości, że złem nie powinno się odplacać za zło, a raczej należy czynić dobro wobec nieprzyjaciół. „Błogosławcie tych, którzy was prześladowają. Błogosławcie, a nie złorzeczcie”. Jest o tym mowa w *Liście do Rzymian* 12, 14 nn. tekście, który znajduje się bezpośrednio przed rozdz. 13 mówiącym o państwie. Natomiast zaraz w wierszu 8 rozdz. 13 Apostoł napomina adresatów: „Nikomiu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo”, czyli ponownie wraca temat przykazania miłości. Następnie zaś jest mowa o paruzji: „A zwłaszcza rozumieście chwilę obecną: teraz nadeszła dla was godzina powstania ze snu. Teraz bowiem zbawienie jest bliżej nas niż wtedy, gdybyśmy uwierzyli”<sup>17</sup>. To tło całego rozdziału jest ważne i pokazuje, że nie może tu być mowy o bezwarunkowym i bezkrytycznym poddaniu się każdemu żądaniu państwa.

Wiersz 4 interesującego nas tekstu wskazuje zaś, że Paweł w działalności państwa widzi właściwie coś przeciwnego do tego, co powinni czynić chrześcijanie: „Jest ona bowiem (tj. władza) dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno носи miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który

---

<sup>17</sup> Rz 13, 11.

czyni źle”. Chrześcijanin przeciwnie, w duchu miłości nie powinien odplacać złem za zło. Wynika to bezpośrednio z Rz 12, 17: „Nikomuzem za zło nie odplacajcie. Starajcie się dobrze czynić wobec wszystkich ludzi”. Pomimo wszystko powinniśmy takie państwo akceptować i takiemu państwu się poddać, ponieważ gdy wymierza ono sprawiedliwość czyni to jako sługa Boży. Bóg jest tym, który wymierza sprawiedliwość i posługuje się w tym celu także państwem jako sługą. Tylko ten kto czyni zło, powinien obawiać się państwa, które jest prawdziwym państwem, a nie ten, kto czyni dobro. Państwo ma więc właściwie sąd nad dobrem i złem.

Należy może jeszcze dodać, że adresaci tych słów Apostoła znajdowali się w stolicy Rzymskiego Imperium i że właśnie wśród tamtejszych chrześcijan mogły podnosić się głosy wrogie wobec państwa, głosy zbieżne z tym, co myśleli żydowscy zeloci<sup>18</sup>. To czyni zrozumiałym napomnienie Pawła w Rz 13, 1: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga”.

Ramy, w których zawiera się analizowany rozdział o państwie i w którym jest mowa o chrześcijańskiej miłości, wydaje się znaczyć mniej więcej to samo, co słowa Jezusa: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”. Prawdopodobnie wprost odnosi się do tego Paweł w wierszu 7, rozdz. 13 Rz, gdy mówi on o podatku i cło, które powinny być płacone temu, komu się należą: „Oddajcie każdemu to, co mu się należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć”. W tle znajduje się tutaj oczywiście negatywne uzupełnienie: nie oddawajcie państwu tego, czego nie jesteście mu winni. Nie zapominajmy, że było to państwo czasów Nerona, państwo, które wymagało od chrześcijan tego, co mu się nie należało. O tych sprawach Paweł tutaj wprost nie mówi, jakkolwiek jego własny sąd wskazuje, że on nie w każdej sprawie przewiduje poddanie się państwu i jego władzy. Ale w przypadkach, gdy sprawy odnoszą się do istnienia państwa, określa, że pomimo wszystko państwu należy oddać to, co do niego należy, jako że jest to zgodne z wolą Bożą. Jeszcze trwa rzeczywistość, której na imię państwo.

To prowadzi nas do drugiej wspomnianej wypowiedzi, która ma ważny związek z naszym rozdziałem, do paruzji, o której Paweł mówi w wierszu 11: „A zwłaszcza rozumiećcie chwilę obecną: teraz nadeszła dla was godzina powstania ze snu. Teraz bowiem zbawienie jest bliżej nas, niż wtedy, gdyśmy uwierzyli”. Ta zależność przypomina nam, że państwo jest czymś tymczasowym. Bóg posługuje się państwem dopóki ono jeszcze trwa i dlatego my chrześcijanie nie mamy zwalczać instytucji jako takiej, lecz mamy uznawać jego istnienie<sup>19</sup>.

Przejdźmy do drugiego z tekstów św. Pawła na temat państwa – 1 Kor 6, 1–7: „Czy odważy się ktoś z was, gdy zdarzy się nieporozumienie z drugim, szukać sprawiedliwości u niesprawiedliwych, zamiast u świętych? Czy nie wiecie, że

<sup>18</sup> Por. O. Cullmann, dz. cyt., s. 43.

<sup>19</sup> Por. tamże.

święci będą sędziami tego świata? A jeśli świat będzie przez was sądzony, to czyż nie jesteście godni wyrokować w tak błahych sprawach? Czyż nie wiecie, że będziemy sądzili także aniołów? O ileż przeto więcej sprawy doczesne! Wy zaś, gdy macie sprawy doczesne do rozstrzygnięcia, sędziami waszymi czynicie ludzi za nic uważanych w Kościele! Mówię to, aby was zawstydzić. Bo czyż nie znajdzie się wśród was ktoś na tyle mądry, by mógł rozstrzygać spory między swymi braćmi?

A tymczasem brat oskarża brata, i to przed niewierzącymi. Już samo to jest godne potępienia, że w ogóle zdarzają się wśród was sądowe sprawy. Czemuż nie znosicie raczej niesprawiedliwości? Czemuż nie ponosicie raczej szkody?”

Tekst ten mówi o problemie szczególnie ważnym dla instytucji państwa, mianowicie o orzecznictwie sądowym, które jako główna prerogatywa państwa zostało także omówione w Rz 13, 1 nn. Paweł nakazuje chrześcijanom Koryntu, by swoich spornych spraw nie wnosili przed państwowe trybunały. Jeśli zdarzają się już wśród nich procesy, co już jest sprawą wystarczająco smutną, to powinni oni je łagodzić między sobą, wewnątrz wspólnoty, a nie wnosić przed pogańskie sądy.

W Rz 13, 1 nn Paweł mówi o pogańskim państwie, że właśnie ono rozstrzyga sprawy sądowe, rozróżnia między dobrem a złem, a także za zło karze. Mogło by się więc wydawać, że w niniejszym tekście Paweł zaprzecza temu, co jest w *Liście do Rzymian*. Chrześcijanie powinni trzymać się z daleka od pogańskich sądów. Czy między tymi dwoma tekstami istnieje rzeczywistość sprzeczność? Paweł jednak także i w tym tekście nie odmawia zupełnie państwu prawa, by miało ono swoje własne orzecznictwo sądowe. Nie wspomina także, że to orzecznictwo jest złe i sprzeczne z wolą Boga. To co zostało powiedziane w Rz 13, 1 ns i tutaj zachowuje swoje znaczenie. Po prostu tylko chrześcijanie powinni zmierzać do łagodzenia sporów między sobą, a nie posługiwać się instytucją sądownictwa państwowego. Widzimy więc wyraźnie, że dla Pawła państwo nie jest czymś absolutnym i ostatecznym nawet tam, gdzie pozostaje ono w granicach swych ustawowych kompetencji. Tam, gdzie chrześcijanin może obejść się bez państwa, bez zagrożenia dla jego egzystencji, powinien to uczynić. Chrześcijanie powinni unikać wnoszenia swoich spraw spornych przed państwo i powinni postępować według zasad kościelnej dyscypliny. Nie chce się przez to powiedzieć, że oni powinni przejąć także pozostałe kompetencje państwa. Rozdział ten w szczególnie wyraźny sposób pokazuje jednak, że jest czymś fałszywym przypisywać Pawłowi na podstawie Rz 13, 1 poglądu, że państwo ma charakter boski i jego zasady są tak samo ważne, jak te, na które wskazuje Jezus odnośnie do oczekiwania Królestwa Bożego. Gdyby państwo miało charakter boski, to według Pawła mogliby chrześcijanie swoje sprawy sporne składać tak przed państwem, jak i przed wspólnotą.

W przypadku tego tekstu naszą uwagę zwraca również kontekst. Bezpośrednio po przedstawionych powyżej słowach Paweł, tak samo jak w przypadku *Listu do Rzymian*, mówi o paruzji: „Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadą królestwa Bożego? Nie ludźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżyjący ze sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani

pijacy, ani oszczercy, ani zdziery nie odziedziczą królestwa Bożego”<sup>20</sup>. Ten kontekst pozwala uzupełnić niejako myśl Pawła na temat państwa, jaka w tego tekstu wynika. Państwo ma charakter tymczasowy. Chrześcijanie nie powinni dlatego wносить swoich spraw spornych przed państwowe sądy, ponieważ oni sami do tego w ostatnim dniu zostaną powołani, by odbywać sąd nad aniołami<sup>21</sup>.

Zatrzymajmy się krótko nad trzecim z tekstów Pawła – 1 Kor 2, 6–8:

„A jednak głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców tego świata, zresztą przemijających. Lecz głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej, tę, której nie pojął żaden z władców tego świata: gdyby ją bowiem pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana chwały”. Greckie wyrażenie „władca tego świata” – *αἰφροντε* tou *αιωνου* – stanowiło dla niewtajemniczonego czytelnika tylko doczesnego władcę świata. Dla czytelnika żydowskiego to słowo miało jednak jeszcze inne znaczenie, mianowicie wyrażało demoniczne, niewidzialne moce, które stoją za wszystkimi ziemskimi wydarzeniami i które stoją za człowiekiem, którego wykorzystują jako narzędzie. Jeśli Żyd Paweł użył tego wyrażenia, to jest pewne, że on obeznany ze sprawami judaizmu swego czasu, myśli tutaj o tych niewidzialnych mocach i władzach, tym bardziej, że i pierwszym chrześcijanom takie myślenie nie było obce. Paweł, gdy pisał te słowa i myślał o ludziach będących na usługach duchowych mocy, z pewnością miał na uwadze rzymskiego namiestnika Palestyny i starszyznę żydowską. Paralelne do powyżej cytowanego tekstu treści znajdujemy w *Dziejach Apostolskich* – 3, 17: „Lecz teraz wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości, tak samo jak zwierchnicy wasi” i 13, 27–28: „bo mieszkańcy Jerozolimy i ich zwierchnicy nie uznali Go, i potępiając Go wypełnili głosy Proroków, odczytywane co szabat. Chociaż nie znaleźli w Nim żadnej winy zasługującej na śmierć, zażądali od Piłata, aby Go stracił”. Paweł o ukrzyżowaniu Jezusa mówi tutaj wyraźnie w historycznych i empirycznych ramach. Jednak wydaje się, że nie ma alternatywy co do tego, czy Paweł ma tu przed oczyma niewidzialne demoniczne moce, czy tylko Piłata i Heroda. On mówi o jednych i drugich<sup>22</sup>. Wydaje się, że są to ważne do uwzględnienia treści w celu ukazania i zrozumienia nauki Pawła na temat państwa.

Wyciągnijmy wnioski ze wskazanych tekstów Pawła. Świat, a za nim i państwo, nie są boskie. Mają one jednak swoją godność i istnieją jeszcze na mocy Bożej decyzji. Dlatego u Pawła zachowuje swą moc nakazana w Ewangelii krytyczna postawa chrześcijan wobec państwa. Chrześcijanin ma oddać państwu to wszystko, co jest konieczne do jego egzystencji. Ma on akceptować państwo jako instytucję. Co do totalitarnych żądań państwa, które wymaga tego, co należy do Boga, Paweł wprost się nie wypowiada. Nie ma jednak wątpliwości, że także on

<sup>20</sup> 1 Kor 8, 9–10.

<sup>21</sup> Por. O. Cullmann, dz. cyt., s. 45.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 46.

nie pozwala być posłusznym państwu w tym zakresie, gdzie ono wymaga tego, co należy do Boga. Wszystko, co wiemy na temat jego życia, z pewnością to potwierdza.

Jakie wnioski ze słów Chrystusa: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” oraz z nauczania św. Pawła na ten temat wyciągali chrześcijanie Kościoła poapostolskiego?

#### POCZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NAUKI O WŁADZY PAŃSTWOWEJ

Chrześcijanie Kościoła doby męczenników oddawali Cezarowi oprócz podatku także modlitwę składaną do Boga za państwo i za władcę. Przykład takiej wczesnochrześcijańskiej liturgii za ziemską ojczyznę mamy w *Liście do Koryntian* Klemensa Rzymskiego. Chrześcijanie dla siebie i dla wszystkich mieszkańców państwa modlili się o zgodę i pokój: „Użycz nam Panie i wszystkim mieszkańcom ziemi zgody i pokoju”<sup>23</sup>. Ich modlitwa za władcę państwa zwiera myśli, które stanowią o początkach chrześcijańskiej nauki o władzy państwowej: „Spraw abyśmy byli posłuszni Twojemu Wszechmocnemu i Najświętszemu Imieniu oraz naszym władcom i przywódcom na ziemi. Ty Panie swoją szczodłą i niewysłowioną mocą dałeś im władzę rządzenia, abyśmy wiedząc, że przez ciebie obdarzeni zostali szacunkiem i dostojnością – byli im posłuszni w niczym nie sprzeciwiając się twej woli. Daj im Panie zdrowie, pokój, zgodę i stałość, aby powierzoną im przez Ciebie władzę nienagannie piastowali. Ty bowiem Panie niebieski Królu nad wiekami używasz synom ludzkim szacunku i dostojności oraz władzy nad rzeczami ziemskimi. Nakłoń Panie wolę ich ku temu co dobre i miłe przed Twoim obliczem, aby sprawując nabożnie otrzymaną od Ciebie władzę w pokoju i łaskawości dostąpili Twojego miłosierdzia”<sup>24</sup>. Wszelka władza rządzenia pochodzi od Boga. Władcy mają uczestnictwo we władzy Boga, który obdarza ich szacunkiem i dostojnością i udziela im władzy nad rzeczami ziemskimi. Wolą Boga jest, by obywatele okazywali im posłuszeństwo w sprawach ziemskich. Chrześcijanie jak we wszystkich sprawach posłuszni są Bogu, tak w sprawach ziemskich są posłuszni władcom państwa i modlą się za nich, by rozwijali w sobie ludzkie wartości i dzięki temu w pokoju i z dobrocią sprawowali swą władzę.

Podobne myśli na temat chrześcijańskiego rozumienia oraz granic akceptacji władzy państwowej znajdujemy u apologety Justyna. Justyn jasno wykląda, co chrześcijanie oddają Bogu, a co Cezarowi: „Podatki i daniny urzędnikom waszym wszędzie i przed wszystkimi płacić się staramy, tak właśnie jak nas Chrystus nauczył. Tak tedy samemu tylko Bogu z czcią się kłaniamy, ale z resztą z całą gotowością wam służymy, uznajemy was jako cesarzy i władców nad ludźmi i modlimy

<sup>23</sup> Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 60, 4–61, 3, [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tł. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988, *Ojcowie żywi*, t. 8, s. 106.

<sup>24</sup> Tamże, s. 106–107.

się o to, by razem z potęgą cesarską zdrowy z was jaśniał rozum. Jeśli mimo próśb naszych nie roztoczycie nad nami opieki, nie nasza to będzie szkoda. Wierzmy bowiem, co więcej, żywimy najgłębsze przekonanie, że każdego stosownie do jego czynów dosięgnie kara w ogniu wiekiustym i każdy z zakresu władz sobie powierzonych Bogu rachunek zdawać będzie, jak to Chrystus wyraźnie zaznaczył: Komu Bóg dał więcej, od tego też więcej żądać będzie”<sup>25</sup>. W porównaniu z tekstem Klemensa Rzymskiego Justyn ośmiela się zwrócić cesarzowi uwagę o odpowiedzialności władcy ziemskiego przed Bogiem za sprawowane rządy. Chrześcijanie w sprawach nie dotyczących religii służą państwu i jego władzy z całym oddaniem. Justyn podkreśla jednak z całkowitą jasnością, że cześć religijną chrześcijanie składają tylko Bogu.

Inny z apologetów Teofil, biskup Antiochii, z wielką godnością i szacunkiem deklaruje, że Cezarowi oprócz podatku oddaje swoją modlitwę składaną do Boga w jego intencji. Wyjaśnia jednak także, dlaczego nie może oddać Cezarowi tego, co nie przysługuje jemu, a wyłącznie Bogu. Słowa Teofila w całej swojej sile i godności ukazują się wtedy, gdy weźmie się pod uwagę, że były pisane względem takiego potwora na tronie cesarskim, jakim był w latach 180–192 Kommodus: „Bardziej będę czcił cesarza, nie modląc się do niego, lecz za niego modły wznosząc. Modlę się jedynie do rzeczywistego i prawdziwego Boga, gdyż wiem, iż cesarz dzięki niemu stał się cesarzem. Zatem zapytasz mnie: dlaczego nie modlisz się do cesarza? Otóż dlatego, że on nie został stworzony, by się do niego modlono, lecz by go szanowano oddaniem mu zwyczajem uświęconej czci. Nie jest on przecież Bogiem, lecz człowiekiem powołanym nie po to, żeby się do niego modlono, lecz żeby podejmował sprawiedliwe decyzje, gdyż jemu zostało niejako namiestnictwo powierzone. [...] Oddawaj cześć cesarzowi, okazując mu przychylność, będąc mu podległym i modląc się za niego. Postępując tak spełnisz wolę Boga. Mówi bowiem Prawo Boże: Czcij Boga i króla synu mój i nie bądź żadnemu z nich nieposłuszny, bo rychło pomszczą swoich wrogów”<sup>26</sup>. Z tych słów wynika ponadto, że Teofil jeszcze bardziej precyzuje teologię władzy państwowej. Cesarz jest niejako namiestnikiem Boga na ziemi, by sprawiedliwie sprawował swe rządy. Postawa czci, jaką należy przyjmować wobec władzy państwowej, to przychylność, podległość w sprawach ziemskich oraz modlitwa do Boga w jego intencji.

#### NAUKA ŚW. PAWŁA O PAŃSTWIE W INTERPRETACJI HIPOLITA I ORYGENESA

Hipolit Rzymski do słów Apostoła Pawła z Rz 13, 1 ns odnosi się w trzeciej księdze swego *Komentarza do Księgi Daniela*. Tekst ten, w którego centrum zainteresowania jest osoba biblijnego Daniela i jego nieugięta postawa wobec zarzą-

<sup>25</sup> Justyn, *Apologia* I, 17, tł. A. Lisiecki, Poznań 1926, *Pisma Ojców Kościoła*, t. 4, s. 22.

<sup>26</sup> Teofil z Antiochii, *Do Autolyka* I, 11, *Corpus Apologetorum Christianorum*, t. 8, wyd. J. C. Otto, Jena 1861, s. 32; cyt. za H. Rahner, dz. cyt., s. 36–37.

dzenia królewskiego, by nie czcić innego boga jak tylko króla, Hugo Rahner określa to jako najdawniejsze chrześcijańskie kazanie na temat państwa<sup>27</sup>. Daniel przedstawiony jest jako wzór bogobojności, który już przed Chrystusem, realizował Jego zanotowane później w Ewangelii słowa: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”. Hipolit pisze: „Zwróćmy więc uwagę na bogobojność Daniela. Chociaż zdawał się być całkowicie pochłonięty sprawami państwowymi, jednak wiernie trwał przy swojej codziennej modlitwie w ten sposób oddając...”<sup>28</sup>. Hipolit do słów Apostoła Pawła odnosi się w momencie, gdy polemizuje z poglądami tych, którzy chcieliby uważać, iż Daniel mógł przecież w ciągu dnia modlić się do Boga tylko w głębi swego serca, a w nocy oddawać się potajemnie w domu modlitwie i w ten sposób uniknąć niebezpieczeństwa. Myśl, że taka postawa byłaby obłudą i nieuzasadnionym niczym lękiem przed władzą państwową, wspiera Hipolit powołaniem się na tekst Pawła, akceptując z nauczania apostołskiegoprawdę, że władza ziemskapowołana jest do tego, by strzec przestrzegania słusznego prawa, by nie czyniono źle. W tym zakresie chrześcijanin jest posłuszny władzy państwowej. Granicą posłuszeństwa jest wiara w Boga. Gdy władza tę granicę przekracza, kończy się wówczas posłuszeństwo chrześcijan wobec władzy: „Ci, którzy wierzą w Boga, nie powinni być obłudni ani obawiać się posiadających władzę, jeśli sami nic złego nie czynią. Jeśli jednak z powodu wiary w Boga zmusza się ich do czynienia czegoś niezgodnego z ich przekonaniem, to miłszą rzeczą byłoby dla nich raczej umrzeć, niż spełniać te rozkazy. Dlatego też, gdy Apostoł powiada: Każdy niech będzie poddany władzom, to nie w tym sensie, żebyśmy, zapierając się naszej wiary i przykazań otrzymanych od Boga, wykonywali wszystko, co tylko ludzie rozkażą, lecz abyśmy z obawy przed władzą niczego złego nie popełniali i nie musieli być przez nich karani jako przestępcy. Dlatego też mówi on: Państwo jest bowiem pomocnikiem Boga, mianowicie do wymierzenia kary temu, który czynił źle”<sup>29</sup>.

Z jeszcze większą wnikliwością rozpatruje myśl św. Pawła ojciec chrześcijańskiej egzegezy, Orygenes, w swoim *Komentarzu Listu do Rzymian*. Jego uwaga zatrzymuje się po pierwsze na słowach Pawła: „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga”. W związku z tym egzegeza stawia problem: „Może ktoś powie: Jak to? I ta władza, która prześladowuje sługi Boga, zwalcza wiarę, niszczy religię – także pochodzi od Boga?”<sup>30</sup> Odpowiedź Orygenesastreszcza się w stwierdzeniu, że Bóg dał władzę pewnym ludziom. Sprawą ich woli jest, czy posługują się nią właściwie, czy jej nadużywają<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> H. Rahner, dz. cyt., s. 41.

<sup>28</sup> Hipolit Rzymski, *Komentarz do Księgi Daniela* III, 21. *Graecorum Corpus Scriptorum. Kritische Ausgabe der griechischen Kirchenväter*, t. 1, Wien 1866, s. 162; cyt. za H. Rahner, dz. cyt., s. 41.

<sup>29</sup> Tamże, s. 42.

<sup>30</sup> Orygenes, *Komentarz Listu do Rzymian* IX, 26, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, wyd. J. P. Migne, t. 14, kol. 1226; cyt. za H. Rahner, dz. cyt., s. 43–44.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 44.



Drugą kwestią, z myśli św. Pawła na temat państwa, nad którą wnikliwiej zastanawia się Orygenes, to problem, w jaki sposób władca i sędzia tego świata może być sługą Boga?<sup>32</sup> Kwestię tę wyjaśnia Orygenes przez odwołanie się do uchwały Soboru Jerozolimskiego, gdzie rodziło się prawodawstwo kościelne. Apostołowie zebrali się i podjęli postanowienia, których powinni przestrzegać chrześcijanie pochodzenia pogańskiego. Orygenes zauważa, że: „w tych przepisach, zgodnie z którymi wedle słów Apostoła, nie należy nakładać na wierzących pogańskiego pochodzenia żadnego innego ciężaru poza obowiązkiem powstrzymywania się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego co uduszone i od nierządu, nie ma zakazu zabójstwa, cudzołóstwa, kradzieży, stosunków między mężczyznami i innych przestępstw, które karze prawo Boskie i ludzkie”<sup>33</sup>. W dalszym toku wywodu Orygenes wyjaśnia, że nie było to sprawą przypadku, ponieważ zakaz zabójstwa i innych wykroczeń nakłada na ludzi prawo ludzkie, państwowe, które zgodne jest i z prawem Bożym. Stąd tych zasad nie musi już powielać prawodawstwo kościelne, które obejmuje tylko sprawy dotyczące religii. Wszystkie inne sprawy, zwłaszcza przestępstwa, których ukarania Bóg pragnie, nie chciał Bóg oddać w ręce zwierzchników Kościołów, lecz sędziego tego świata. W takim sensie, zdaniem Orygenesesa, Paweł nazywa państwo sługą Boga i mścicielem tego, kto źle czyni<sup>34</sup>.

Po tych wyjaśnieniach Orygenes raz jeszcze przytacza słowa Pawła: „Należy więc władzy się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, są sługami Boga”<sup>35</sup>. Komentarz Orygenesesa do tych słów, możemy uznać za myśli, które są stosownym podsumowaniem i zebraniem wniosków, jakie wynikają z analizy tekstów biblijnych oraz nauczania pierwotnego Kościoła na temat państwa oraz postawy chrześcijan wobec państwa i władzy państwowej: „Tymi słowami Paweł nakazuje Kościołowi Bożemu, aby nie czyniąc niczego przeciw władzom i zwierzchnościom przez spokojne i ciche życie spełniał dzieło sprawiedliwości i miłości. Gdybyśmy bowiem na przykład przyjęli, że wierzący w Chrystusa nie są podlegli władzom świeckim, nie płacą podatków, nie uiszczają cła, żadnej z nich nie okazują bojaźni, ani żadnego poszanowania, to czy w ten sposób słusznie nie obróciliby przeciw sobie oręża władców i zwierzchników i czyż nie daliby podstawy do usprawiedliwienia swoich prześladowców i obciążenia samych siebie winą? Nie wydawaliby się prześladowanymi z powodu wiary, lecz krnąbrności i daliby uzasadniony powód, aby ich skazano na śmierć, choćby na nią nie zasłużyli”<sup>36</sup>.

Chrześcijanie nie są antychrystami, którzy burzą społeczny i państwowy porządek. Gdyby tak było, słusznie można by ich było objąć prześladowaniami. Pań-

<sup>32</sup> Por. tamże.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 44–45.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 45.

<sup>35</sup> Rz 13, 5–6.

<sup>36</sup> Orygenes, dz. cyt., s. 45.

stwo także jest sługą Boga, jeśli nawet sobie tego do końca nie uświadamia. Służyć powinno Bogu poprzez spełnianie dzieł sprawiedliwości, jak poprzez praktykowanie sprawiedliwości, a także miłości służyć Bogu chrześcijanie. Tylko temu Bogu chrześcijanie oddają cześć religijną. Jest to sfera, która w żadnym wypadku nie należy się państwu i jego władzy, ponieważ państwo i jego władcy nie mają charakteru boskiego, ale istnieją na mocy Bożej decyzji i z mandatu Bożego sprawują swoją władzę. Wobec tego typu totalitarnych żądań chrześcijanie mówią swoje „nie” i domagają się, by respektowano także ich prawa do wolności religijnej.

W zakresie spraw świeckich chrześcijanie służą swemu państwu, oddają mu to, co jest konieczne dla jego egzystencji. We wszystkich tych sprawach chrześcijanie mówią państwu swoje „tak”. W atmosferze nietolerancji i prześladowań ze strony społeczności pogańskiej chrześcijanie Kościoła doby męczenników udzielili więc na pytanie, jaki ma być ich stosunek do państwa, odpowiedzi po chrześcijańsku wyważonej i mimo pewnych przykładów, które wskazywałyby na negację państwa odpowiedzi pozytywnej, akceptującej państwo i władzę państwową w tych sprawach, które należą do ziemskiego, tymczasowego porządku, a wyłączwszy sprawy boskie, które należą do Królestwa Bożego.

### Zusammenfassung

Der Artikel stellt die christliche Auslegung der Worte Christi vor: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott was Gottes ist”. Der Verfasser versucht zu zeigen, wie die Christen in den ersten drei Jahrhunderten im geheimen dieses Gebot Christi, seine Lehre über den Staat realisierten. Er führt eine Analyse der Texte des heiligen Apostels Paulus und der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderten durch.

Nach den Texten stammt jede Gewalt, auch die kaiserliche Gewalt von Gott. Der Staat ist der Gottes Diener, auch wenn es nicht immer bewußt ist. Er soll Gott vor allem als Richter des Guten und des Bösen dienen. In diesem Bereich sollen die Christen dem Staat gehorsam sein. Sie sollen dem Staat auch all das geben, was zu seiner Existenz nötig ist, zum Beispiel die Steuer. Wenn der Staat mehr verlängert, als er zu seiner Existenz benötigt, also „was Gottes ist”, überschreitet er seine Grenzen. Die Christen haben dann keine Verpflichtung diesen Überforderungen eines totalitären Staates gegenüber. Nach Jesu Gebot ist es nicht erlaubt, einem Staate das zu geben, „was Gottes ist”. Wir wissen, daß in einem Punkt, nämlich im Kaiserkult, der Römerstaat totalitär war. An diesem Punkte hatten die Urchristen zu verkünden, daß der Staat seine Grenze überschritt und das verlängert, „was Gottes ist”, und daß sie dem Staate dies zu Unrecht von ihm Verlangte nicht angeben brauchen.

KS. JAN GLIŚCIŃSKI SDB

## MAŁŻEŃSTWO I RODZINA W NAUCZANIU OJCÓW KOŚCIOŁA

### UWAGI WSTĘPNE

Problematyka, którą w niniejszym artykule zamierzamy przedstawić była jest i będzie ciągle złożona i dyskusyjna, pozostanie również zawsze aktualna. Zajmowano się nią już w starożytności. Grecy filozofowie – zwłaszcza stoicy i neoplatonicy – pisali na ten temat, normowało ją też prawo rzymskie. Pierwotne chrześcijaństwo nie mogło nie liczyć się z tym faktem, ale też musiało uwzględniać przede wszystkim to, co wypływało w jasny sposób z Objawienia Bożego, zawierającego się w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Tak też postępowali Ojcowie Kościoła, najwierniejsi świadkowie Tradycji i najwspanialszy interpretatorzy Słowa Bożego.

### 1. MAŁŻEŃSTWO W NAUCZANIU OJCÓW KOŚCIOŁA

Chrześcijaństwo od samego początku uczyło o równości kobiety i mężczyzny, stworzonych na obraz i podobieństwo Boże. W *Księdze Rodzaju* czytamy następujące słowa: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (2, 24). Jezus Chrystus, interpretując ten tekst, wyjaśnia, że związek ten ma mieć charakter jedności i nierozdzielności, aczkolwiek z małym wyjątkiem, tzn. w przypadku stwierdzenia cudzołóstwa którejś ze stron (Mt 19, 1–9). Święty Paweł zajął się tą problematyką w szczególniejszy sposób, nazywając ten związek wielką tajemnicą (Ef 5, 31 ns.).

Święty Ignacy Antiocheński (zm. ok. 110 r.) jako pierwszy – jak się wydaje – mówi o chrześcijańskiej ceremonii zaślubin, kiedy pisze: „Godzi się zaś, aby mężczyźni, którzy się żenią i kobiety, które wychodzą za mąż, łączyli się z wiedzą biskupa, aby małżeństwo było zawierane zgodnie z myślą Bożą, a nie zgodnie

z pożądanymi. Wszystko niech dzieje się na chwałę Bożą”<sup>1</sup>. Tertulian (ok. 155–220 r.), zanim został montanistą, aczkolwiek wychwalał dziewictwo kobiet, nazywając je siostrami Boga<sup>2</sup>, to jednak wychwalał szczęśliwość i świętość małżeństwa chrześcijańskiego<sup>3</sup>. Tenże sam Ojciec Kościoła przestrzegał równocześnie przed zawieraniem tego związku z niechrześcijanami<sup>4</sup>. Klemens Aleksandryjski (zm. ok. 212 r.) – choć sam nie był żonaty – to jednak jako jedyny spośród przedstawicieli wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa stawiał małżeństwo wyżej od życia w celibacie. Mówił on, że zachowywanie czystości małżeńskiej jest świętym obrazem Boga<sup>5</sup>. W tym związku należy troszczyć się o czystość serca i o ufność połączoną z wiarą<sup>6</sup>.

Święty Bazyl Wielki (329–379) stwierdza w jednym ze swoich listów do Amfilocha, że aborcja równoważy się z zabójstwem. Tenże sam Ojciec Kościoła kieruje słowa pociechy względem męża, któremu umarła żona. Dopiero wtedy – powiada on – kiedy stracimy kogoś bliskiego odczuwamy stratę i zauważamy, jak wielkim skarbem był on dla nas<sup>7</sup>. Inny ojciec kapadocki, św. Grzegorz z Nazjanzu (330–390), podaje reguły życia dla kobiety chrześcijańskiej. Doradza on, aby kobieta kierowała się w życiu małżeńskim nade wszystko roztropnością<sup>8</sup>.

Święty Ambroży (ok. 339–397) poleca, aby ci, którzy żyją w stanie małżeńskim nie potępiali tych, którzy wybierali stan dziewictwa i odwrotnie. W Kościele Chrystusowym jest bowiem miejsce dla wszystkich<sup>9</sup>. Jedyną odpowiedzią na miłość jest miłość<sup>10</sup>. Święty Hieronim (ok. 347–419), komentując tekst z *Listu do Efezjan* św. Pawła, w którym zawarte jest następujące polecenie: „Żony niech będą poddane swym mężom, jak Panu” (5, 22) zachęca małżonki chrześcijańskie do pokory, skromności i prostoty<sup>11</sup>. Żonie – twierdzi Strydończyk – nie wolno składać ślubu doskonałej czystości bez zgody jej męża<sup>12</sup>.

Najwięcej jednak spośród wszystkich Ojców Kościoła mówi na temat małżeństwa św. Jan Chryzostom (ok. 350–407). I tak Złotousty przedstawia obraz mężczyzny i kobiety w koncepcji chrześcijańskiej<sup>13</sup>. Kobieta jest równa mężczyźnie

<sup>1</sup> Ad Polyc. 5, 2 (tłum. A. Świderkówna).

<sup>2</sup> Por. Ad uxorem 1, 4.

<sup>3</sup> Por. tamże 9.

<sup>4</sup> Por. tamże 2, 3–7.

<sup>5</sup> Por. Stromata 4, 140–146.

<sup>6</sup> Por. tamże 4, 126–129, 4.

<sup>7</sup> Por. Ep. 5, 6, 28, 29, 62, 101, 107, 139, 140, 188, 199, 206, 217, 227, 238, 247, 256, 269, 300–302.

<sup>8</sup> Por. Ep. ad Olymp.

<sup>9</sup> Por. De virg. 6, 34.

<sup>10</sup> Por. Hex. 5, 18–19.

<sup>11</sup> Por. Ep. IV, 148, 25–27 (do Celancji).

<sup>12</sup> Por. tamże 148, 29.

<sup>13</sup> Por. Hom. 20 in Epist. ad Eph. 1.

zarówno na polu cywilnym, jak i duchowym<sup>14</sup>. Mówiąc zaś na temat motywu zawarcia związku małżeńskiego, św. Jan Chryzostom powołuje się na słowa św. Pawła, który tak doradza Koryntianom: „Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty, niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża” (1 Kor 7, 2). Jednakże istnieje – zdaniem Złotoustego – i druga przyczyna, dla której mężczyzna i kobieta łączą się ze sobą na stałe, a jest nią prokreacja<sup>15</sup>. Małżeństwo jest prawdziwym związkiem nie tylko ze względu na mnóstwo obowiązków, jakie się z nim wiążą, ale ponieważ zmusza obie strony do wzajemnego poddaństwa, gorszego od tego, które zakłada stan niewolnictwa<sup>16</sup>.

W swoim komentarzu do jednego z listów św. Pawła Jan Chryzostom podaje receptę na sposób celebrowania chrześcijańskich zaślubin. Złotousty poleca, aby panna młoda nie przywiązywała zbyt dużej wagi do stroju, ponieważ nie chodzi o pokaz mody. Znaczenie i powaga chwili tego wszystkiego nie wymagają. Zamiast złotych i srebrnych ozdób lepiej jest pomyśleć o umiarkowaniu i skromności. Oprócz krewnych, przyjaciół i sąsiadów należy zaprosić także biednych, mając na uwadze to, że przez ten gest gości się samego Chrystusa, który powiedział: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Obiad i kolacja wydane z tej okazji nie powinny być suto zakrapiane alkoholem, ale mają one stanowić ucztę duchową<sup>17</sup>.

Następnie św. Jan Chryzostom mówi o problemach i kłopotach związanych z życiem małżeńskim. Przed zawarciem tego związku kobieta lęka się, czy ten, z którym wiąże się na stałe, nie okaże się przypadkiem człowiekiem zdegenerowanym, podłym, bezwstydny, oszukańczy, zarozumiały, gwałtowny, zazdrosny, nieczuły, złośliwy, twardy, zniewieściały. Z kolei mężczyzna nie wie, czy jego wybranka, która całymi dniami przebywała w swoim domu nie okaże się tuż po ślubie osobą kompletnie inną od tej, jaką on sobie wyobrażał. Natomiast po zawarciu związku małżeńskiego nadchodzą obawy związane z płodnością, czy też ze zbyt licznym potomstwem. Podobnie też ma się rzecz w związku z porodem: czy będzie on udany, czy dziecko będzie płci męskiej czy żeńskiej, czy urodzi się żywe i zdrowe<sup>18</sup>.

Zgoda i miłość małżeńska są dla Chryzostoma ideałami. Żona nie powinna oczekiwać od męża, aby on podejmował inicjatywę w kierunku czynienia dobra, a ona dopiero w drugiej kolejności będzie go pod tym względem naśladować. Jest nie do pomyślenia, aby mąż bił swoją żonę. Zdaniem Złotoustego nie godzi się tak postępować nawet z niewolnikami<sup>19</sup>. Nie ma niczego gorszego od konfliktu mię-

<sup>14</sup> Por. Hom. 10 in 2 ad Tim. 3.

<sup>15</sup> De virg. 19.

<sup>16</sup> Por. tamże 39–41.

<sup>17</sup> Hom. 12 in Col. 6–7.

<sup>18</sup> De virg. 57.

<sup>19</sup> Por. Hom 26 in 1 ad Cor. 7–8.

dzy małżonkami<sup>20</sup>. Kiedy w związku małżeńskim panuje zgoda, wówczas jest miejsce na miłość i radość<sup>21</sup>. Mężczyzna powinien być duchowym doradcą swojej wybranki<sup>22</sup>, ta zaś winna być wychowawczynią swojego męża<sup>23</sup>. Kobieta poprzez swoje cnotliwe postępowanie pociąga swojego małżonka do pobożności<sup>24</sup>. Jednakże wielkim złem jest – zdaniem Złotoustego – zazdrość, która burzy porządek ustanowiony przez Boga<sup>25</sup>. Święty Jan Chryzostom doradza, aby mąż przebaczył swojej żonie i poprawił ją, jeżeli ona pobłądzi. Złotousty przestrzega też przed popełnianiem cudzołóstwa wzrokiem<sup>26</sup>. W myśl słów św. Pawła św. Jan Chryzostom doradza, aby „ci, którzy mają żony żyli, jakby byli nieżonaci” (1 Kor 7, 29)<sup>27</sup>. A co ma robić kobieta, której mąż umrze? Otóż przede wszystkim ma ona skierować się całym swoim jestestwem ku Bogu, aby nie czuć się całkowicie opuszczoną<sup>28</sup>. Kobiety, które straciły męża wskutek jego śmierci, są godne szacunku, zwłaszcza ze strony osób duchownych<sup>29</sup>.

Święty Fulgencjusz z Ruspe (ok. 467–533), aczkolwiek twierdzi, że jest lepiej nie wchodzić w związki małżeńskie, ażeby mieć więcej czasu dla Boga, to jednak przyznaje, że są one z postanowienia Bożego i cieszą się Jego błogosławieństwem. Tenże sam Ojciec Kościoła dopuszcza drugi, a nawet trzeci związek tego rodzaju w przypadku śmierci jednej ze stron<sup>30</sup>.

## 2. RODZINA W NAUCZANIU OJCÓW KOŚCIOŁA

Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego prawdziwy chrześcijanin winien troszczyć się o swoją rodzinę<sup>31</sup>. Święty Cyprian (200/210–258) – biskup Kartaginy – nakazuje, aby nie zaniedbywać dobrych uczynków, tłumacząc się troską o wychowanie dzieci<sup>32</sup>. Święty Ambroży – biskup Mediolanu – powiada, że dzieci są darem Bożym dla własnych rodziców<sup>33</sup>. Tenże sam hierarcha przestrzega, aby nie dopuścić do takiej sytuacji, w której rodzice byliby pozbawieni niezbędnych środ-

<sup>20</sup> Por. Hom. 10 in Col. 1.

<sup>21</sup> Por. Hom. in Gen. 45.

<sup>22</sup> Por. Hom. 5 in 2 ad Tes. 5.

<sup>23</sup> Por. De virg. 47.

<sup>24</sup> Hom. 4 in Tit. 2.

<sup>25</sup> Por. De virg. 52.

<sup>26</sup> Por. Hom. 17 in Math. 1–2.

<sup>27</sup> Por. De virg. 75.

<sup>28</sup> Por. Hom. 6 in 1 ad Tes. 2.

<sup>29</sup> Por. Hom. 13 in 1 ad Tim. 2.

<sup>30</sup> Por. De fide ad Petrum, seu de Regula Fidei 42.

<sup>31</sup> Por. Stromata 7, 70, 5, 71, 6.

<sup>32</sup> Por. De opere et eleemosynis 16–20.

<sup>33</sup> Por. Exp. Evang. sec. Lucam 1, 30.

ków do życia z winy swoich dzieci<sup>34</sup>. Święty Hieronim twierdzi, że rodzice są odpowiedzialni za grzechy swoich dzieci<sup>35</sup>.

Święty Augustyn mówi, że ojciec rodziny pełni w swoim domu funkcję podobną do urzędu kościelnego kapłana i biskupa. Ma on przede wszystkim wychowywać swoich podopiecznych, upominać ich, zachęcać do dobrego, poprawiać, starać się być łagodnym, a w pewnych sytuacjach – jeżeli istnieje taka potrzeba – także surowym<sup>36</sup>.

Biskup Hippony podaje jako wzór małżonki i matki chrześcijańskiej swoją rodzicielkę, św. Monikę, pisząc o niej m.in. w taki oto sposób: „Wychowana w takiej skromności i umiarkowaniu i raczej przez Ciebie poddana rodzicom niż przez rodziców Tobie, służyła – gdy dorosła i wydano ją za mąż – mężowi jak panu. Gorąco pragnęła zdobyć go dla Ciebie. Cnoty, jakimi ją ozdobiłeś, budzące w jej mężu szacunek, miłość i podziw, były wieloma głosami mówiącymi mu o Tobie. 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 [...]. Jeszcze jednym darem, jakiego udzieliłeś owej dobrej służebnicy Twojej, w której łonie mnie stworzyłeś, Boże mój pełen miłosierdzia! – wielkim darem – było to, że gdziekolwiek mogła, starała się dusze rozdzielone sporem doprowadzić do pojednania. Musiała wtedy od każdej strony wysłuchiwać najbardziej zażartych słów, jakie zwykle wyrzuca z siebie rozjątrzona i nieprzetrawiona wrogość; gdy przyjaciółka godzi się słuchać, pluje się zajadłe na nieobecną nieprzyjaciółkę. Moja matka takich słów usłyszanych od jednej osoby nigdy drugiej nie powtarzała; każdej z nich mówiła tylko o tym, co mogło służyć pojednaniu [...]. Była też służebnicą Twoich sług. Którykolwiek z nich ją poznał, ten sławił, czcił i miłował Ciebie w niej. Bo czuł w jej sercu Twoją obecność, której też dawało świadectwo całe jej świątobliwe życie. Tylko jednego miała męża. Rodzicom swoim odwdzięczyła się za to, co od nich otrzymała. Domem troskliwie i pobożnie się zajmowała i sławiono ją za uczynki miłosierne. Wychowała dzieci i tylekroć na nowo przeżywała ból macierzyński, ilekroć widziała, że one od Ciebie odchodzą. A w końcu, o Panie, nami wszystkimi, którym w dobroci Twej pozwalasz przemawiać jako Twoim sługom, opiekowała się, gdy dostąpiliśmy łaski chrztu i żyliśmy we wspólnocie przyjacielskiej, zanim ona zasnęła w Tobie. Opiekowała się nimi tak, jakby była nas wszystkich matką, a służyła każdemu tak, jakby jego córką była”<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Por. tamże 8, 75–77.

<sup>35</sup> Por. Ep. III, 107, 6 (do Lety).

<sup>36</sup> Por. In Ioh. Ev. tr. 51, 13.

<sup>37</sup> Św. Augustyn, Wyznania IX, 9 (tłum. Z. Kubiak), Warszawa 1987, 205–207.

Święty Augustyn twierdzi ponadto, że rodzice nie są stwórcami swoich własnych dzieci, lecz jest nim Bóg<sup>38</sup>. Jego zdaniem radość, jaką dają dzieci zarazem przemija i trwa nadal. W *Objaśnieniach Psalmów* biskup Hippony tak pisze na ten temat: „Dzieci są malutkie; pieścisz małe, pieści się małe dzieci: czy w tym stanie pozostaną? Wszak życzysz sobie, żeby rosły, żeby osiągnęły wiek. Ale popatrz, że kiedy przychodzi jeden okres, poprzedni ginie. Kiedy przychodzi dzieciństwo umiera niemowlęctwo; kiedy przychodzi młodość, odchodzi dzieciństwo; kiedy nadchodzi młodość, umiera młodość; kiedy nadchodzi starość umiera młodość, kiedy nadchodzi śmierć, umiera wszelki okres czasu. Kiedy życzysz nadejścia stopni wieku, to jednocześnie życzysz ustąpienia. Nie »są« one zatem. Czyż urodziły ci się dzieci na ziemi po to, żeby z tobą żyć, czy raczej nie po to, żeby ciebie zastąpić i po tobie nastąpić? Cieszysz się z tych, które się rodzą, po to żebyś został zastąpiony? Albowiem urodzone dzieci niejako w taki sposób odzywają się do swoich rodziców: Hejże, myślcie o odejściu stąd, niech i my zrobimy swoje. Całe to bowiem życie jest próbą, a aktorem jest rodzaj ludzki, gdyż powiedziano: »Wszystko marność, każdy człowiek żywy« (Ps 38, 6). A jeśli mimo to cieszymy się z powodu następstwa dzieci, to o ileż bardziej należy cieszyć się ze względu na dzieci, z którymi będziemy trwali, i wobec owocu ojca, dla którego zostaliśmy urodzeni, skoro on nie umiera, ale po to, żebyśmy razem z nim zawsze żyli?»<sup>39</sup> Zdaniem św. Augustyna rodzice albo inni dorośli, którzy własne albo cudze dzieci namawiają do czynienia zła, zabijają je duchowo<sup>40</sup>.

Święty Jan Chryzostom poleca, aby ojciec rodziny troszczył się o rozwój duchowy swoich najbliższych<sup>41</sup>. Natomiast Złotousty wyklucza taki pogląd, w myśl którego dzieci ponosiłyby odpowiedzialność za złe życie swoich rodziców. One powinny być posłuszne tym, którzy je zrodzili i są ich wychowawcami, zgodnie z tym, co mówi św. Paweł: „Dzieci, bądźcie posłuszne w Panu waszym rodzicom, bo to jest sprawiedliwe. [...] A [wy], ojcowie, nie pobudzajcie do gniewu waszych dzieci, lecz wychowujcie je stosując karcenie i napominanie Pańskie!” (Ef 6, 1.4)<sup>42</sup>. Ten obowiązek pedagogiczny Złotousty nazywa duszpasterstwem<sup>43</sup>. Życie rodzinne – jego zdaniem – nie wyklucza i nie może wykluczać gorliwości chrześcijańskiej<sup>44</sup>. Święty Jan Chryzostom zaleca, aby nowo narodzonym nadawać imiona ludzi świętych, których cnoty godne są naśladowania<sup>45</sup>. A następnie wychowywanie dzieci powinno odbywać się z wielką odpowiedzialnością, która ma przejawiać się w prowadzeniu niejako za rękę młodego człowieka, instruowaniu

<sup>38</sup> Por. De Trinit. III, 13.16.

<sup>39</sup> *Objaśnienia Psalmów* 127, 15 (tłum. J. Sulowski), PSP XLII, Warszawa 1986, 49–50.

<sup>40</sup> Por. Ep. I, 98, 3 (do Bonifacego).

<sup>41</sup> Hom. 5 in Gen.

<sup>42</sup> Por. Hom. 8 in Luc. 75–77.

<sup>43</sup> Por. Hom. in Math. 77, 6.

<sup>44</sup> Por. Hom. in Gen. 21.

<sup>45</sup> Por. tamże 21.



go, poprawianiu, towarzyszeniu<sup>46</sup>. W stosunku do tego obowiązku wszystko należy stawiać na drugim planie<sup>47</sup>. To wychowywanie ma się odbywać zgodnie z tym, czego żąda Pan. Dlatego św. Paweł polecał, ażeby wychowywać „stosując karcenie i napominanie Pańskie!” (Ef 6, 4)<sup>48</sup>. Złotousty wskazuje też na niebezpieczeństwo zaniedbań pod tym względem ze strony rodziców, kiedy mówi o nieokiełznanach uczuciach młodych ludzi, o ich niestosownym zachowywaniu się, o nie wywiązywaniu się ze swoich obowiązków<sup>49</sup>. Zachęca, aby uczyć się raczej śpiewania Psalmów, aniżeli piosenek świeckich<sup>50</sup>.

I wreszcie Teodoret z Cyru (386/393 – ok. 466) powiada, że dom bez głowy tego domu nie może pomyślnie się rozwijać. Liczne przykłady świadczą o tym, że gdy zaistnieje taka niedobra sytuacja, dom taki szybko zmienia się w ruinę. Ojciec powinien – kiedy trzeba – chwalić swoje dzieci, a kiedy należy – winien je ganić. Taki obowiązek pochodzi – zdaniem Teodoreta – od Stwórcy<sup>51</sup>.

### Zusammenfassung

In diesem artikel wird die Lehre über die Ehe und die Familie der Kirchenväter dargestellt. Es ist klar, daß diese Problematik war, ist und wird in der Zukunft sehr komplex, aber einige Weisungen immer aktuell bleiben. Die Kirchenväter wollen auch der heutigen Eheleuten und Familien in diesem Sinne helfen.

---

<sup>46</sup> Por. Hom. 9 in 1 Tim. 2.

<sup>47</sup> Por. Hom. 21 in Eph. 1–2.

<sup>48</sup> Por. tamże 21, 4.

<sup>49</sup> Por. Hom. 59 in Math. 7.

<sup>50</sup> Por. Hom 9 in Gal. 2.

<sup>51</sup> Por. De prov. div. 7.

**KS. HENRYK SKOROWSKI SDB**

## RODZINA JAKO KATEGORIA AKSJOLOGICZNA

### WSTĘP

Katolicka nauka społeczna zawsze podkreślała i uznawała wielkie znaczenie i nieodzowne miejsce rodziny w życiu każdego jednostkowego człowieka i w życiu społecznym. Teza ta jest prostą konsekwencją jej rozumienia oraz celów i zadań, jakie ma ona do spełnienia. W myśli społecznej Kościoła rodzina rozumiana jest bowiem jako rzeczywistość ludzka, etyczna i religijna, a nie tylko biologiczna, psychologiczna i etnograficzna<sup>1</sup>. W takim rozumieniu rodzina tworzy 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, jak i społecznością konieczną, gdyż bez niej nie może być utrzymane życie i zachowanie rodzaju ludzkiego<sup>2</sup>.

Z takiego rozumienia rodziny wynikają jej cele i zadania. Nie ulega wątpliwości, iż podstawowym z nich jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Toteż, jak twierdzi T. Ślipko: „wychowanie dzieci stanowi ten element, na którym zasadza się sama istota rodziny oraz jej wewnętrzna struktura”<sup>3</sup>. Oprócz tego generalnego celu rodzina ma także za zadanie dążenie do rozwoju osobowego wszystkich jej członków. Jak twierdzi Cz. Strzeszewski: „dotyczy to nie tylko dzieci, a więc nie mieści się w celu określonym jako wychowanie potomstwa, ale w nie mniejszym stopniu dotyczy i wzajemnego oddziaływania wychowawczego współmałżonków, wzajemnej pomocy w doskonaleniu osobowym”<sup>4</sup>. Wspomnieć wreszcie należy o społecznym celu rodziny. Z jednej bowiem strony, spełnia ona ogromną rolę w budowie każdej społeczności, w tym szczególnie narodowej i państwowej, z drugiej zaś

---

<sup>1</sup> Por. J. Bajda, *Rodzina w planie Bożym*, „Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, 1981, 5, s. 3; M. Dąbrowska, *Rodzina zastępcza i adopcyjna jako szansa dla dziecka osieroconego*, „Seminare”, 1994, 10, s. 27.

<sup>2</sup> Por. M. Dąbrowska, art. cyt., s. 27.

<sup>3</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, s. 188.

<sup>4</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 398.

strony, „jako społeczność najmniejsza, podstawowa jest więzią łączącą osobę ludzką ze społeczeństwem”<sup>5</sup>.

Biorąc zatem pod uwagę istotę rodziny i wynikające z niej cele i zadania, a więc to, że jest ona źródłem życia, środowiskiem wychowania i podstawą istnienia oraz rozwoju społecznego, katolicka nauka społeczna, uważa, że rodzina zajmuje szczególne i nieodzowne miejsce w życiu człowieka i społeczeństwa. Artykuł niniejszy podejmuje zagadnienie aksjologiczności rodziny dla jednostki i społeczeństwa.

### 1. RODZINA PODSTAWOWĄ WARTOŚCIĄ OSOBY LUDZKIEJ

W świetle katolickiej nauki społecznej rodzina jest w pierwszej kolejności podstawową wartością dla konkretnej jednostki ludzkiej. Najogólniej należy przez to rozumieć, że jest ona właściwym środowiskiem życia i urzeczywistnienia się człowieka jako osoby. Zabezpiecza bowiem i gwarantuje ona naturalne środowisko rozwoju osoby i tworzy właściwe środowisko urzeczywistniania własnej podmiotowości<sup>6</sup>. W tym miejscu nie będziemy analizowali całej aksjologiczności środowiska rodzinnego dla osoby. Zwrócimy natomiast uwagę na jeden, jak się wydaje, fundamentalny element owej aksjologiczności.

Każda społeczność rodzinna jest „miejszem” tworzenia, gromadzenia, przetwarzania i gwarantowania osobie ludzkiej wielorakich wartości. Biorąc jednak pod uwagę wielość i różnorodność społeczności w dzisiejszym świecie, należy stwierdzić, że wiele wartości, szczególnie w takich płaszczyznach jak ekonomiczna, materialna, intelektualna, tworzy i zabezpiecza dziś wiele innych wspólnot i społeczności. Nie negując zatem użyteczności rodziny także w tworzeniu tych wartości, należy pokusić się o wydobycie tych, które w dobie dzisiejszej wydają się szczególnie specyficzne dla rodziny. Są nimi bez wątpienia wartości moralno-społeczno-religijne<sup>7</sup>.

Każda społeczność rodzinna „wytwarza” zespół wspólnych idei, wartości, przekonań, upodobań, wzorów zachowań i postaw moralnych, które stają się jej ideałem i przewodnikiem. Można powiedzieć, że społeczność rodzinna jest rzeczywistą ramą przeżywania wartości moralno-społeczno-religijnych, co oznacza, że tworzy cały ich system w wyniku wspólnych doświadczeń, wyznacza zasadnicze ich preferencje, narzuca swoim członkom wzory moralnego i społecznego postępowania, wskazuje co jest moralnie pożądane, a co niewłaściwe i dyrektywy te

<sup>5</sup> Tamże, s. 403.

<sup>6</sup> Por. M. Dąbrowska, art. cyt., s. 27–29.

<sup>7</sup> Por. S. Styrna, *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju dziecka*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1976, 42–43, s. 95.

opatrjuje specjalnymi sankcjami<sup>8</sup>. Całą tę rzeczywistość moralno-społeczno-religijną, o której tu mowa, określić można pojęciem etosu wspólnoty rodzinnej.

Pomimo różnic zachodzących w samym rozumieniu terminu *etos*, ogólnie można stwierdzić, że pojęcie to dotyczy szerokiej płaszczyzny moralności.

W takim ujęciu etos jawi się jako swego rodzaju „substancja etyczna”, którą ma określona społeczność rodzinna. Określenie „substancja etyczna” dotyczy istotnych treści, autentycznie moralnych doświadczeń przez społeczność w przeżyciach, jak i wyrażanych w określonych postawach i wskazuje na to, co naprawdę jest, co trwa i co w sferze etycznej nadaje wspólnocie rodzinnej spójności<sup>9</sup>.

Tak rozumiany etos rodzinny nie jest oczywiście czymś, co można ukształtować i stworzyć raz na zawsze. Trzeba go widzieć jako określony proces stawania się, urzeczywistniania, dokonywania. Jego istota przejawia się w dynamizmie zmierzającym ku określonym ideałom i pełni, a nie jedynie w posiadaniu tego, co się osiągnęło. Można zatem powiedzieć, że etos rodziny, to ciągły proces przekształcania, budowania i doskonalenia własnego życia rodzinnego opartego na ideałach i wymaganiach moralności, a więc na miarę wielkości i godności człowieka i wielkości i godności wspólnoty rodzinnej<sup>10</sup>.

Powyższe stwierdzenia dotyczące etosu wspólnoty rodzinnej w sferze jego dynamizmu i rozwojowości nie przekreślają jednak podstawowego faktu, jakim jest stworzenie przez każdą rodzinę owej „substancji etycznej”, w której można wymienić dwie podstawowe płaszczyzny. Pierwszą z nich jest płaszczyzna, którą określić można terminem – świadomość moralna rodziny. Nie ulega wątpliwości, że każda wspólnota rodzinna ma określony stan świadomości moralnej. Na ten stan składa się w pierwszej kolejności cała sfera przeżyć i doświadczeń wspólnoty o charakterze moralno-społecznym. Są to zazwyczaj przeżycia, w których odkrywane są określone wartości moralne (że coś jest moralnie dobre lub złe); fakt powinności moralnej (że to powinno się zrobić, a tego zaniechać); wreszcie fakt odpowiedzialności moralnej (przeżycie zasługi lub winy). Wspomniane tu przeżycia i doświadczenia stanowią zatem dla wspólnoty rodzinnej źródło poznania całej sfery moralności, a tym samym stają się źródłem konkretnej wiedzy moralno-społecznej<sup>11</sup>.

Przeżycia i doświadczenia nie wyczerpują jednak całego pojęcia świadomości moralnej. Świadomość moralna to także cała sfera przekonań moralnych. Przekonania moralne to już nie jednostkowe sądy moralne, normatywne i wartościujące jako logiczne następstwo aktów, przeżyć i doświadczeń moralnych wspólnoty, które powyżej zostały zasygnalizowane. Przekonania to stała świadomość i przeświadczenie wspólnoty rodzinnej wyrażające się w formie uznania tych jednost-

---

<sup>8</sup> Por. Cz. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945–1980. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Sandomierz 1988, s. 68–78.

<sup>9</sup> Por. H. Skoroński, *Znaczenie sakramentu pokuty w życiu małżonków*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 1991, 2, s. 211–212.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 211.

<sup>11</sup> Por. Cz. Murawski, dz. cyt., s. 70.

kowych sądów za powszechnie ważne. Oznacza to, że na podłożu przeżyć i doświadczeń moralnych i płynących stąd sądów moralnych, takich jak: „to powinno się czynić”, „to jest dobro moralne” itp., dochodzi do ogólnie ważnych przekonań moralnych, które stają się własnością wspólnoty rodzinnej. Całą sferę przekonań moralnych stanowi przede wszystkim hierarchia wartości moralnych uznana przez rodzinę za swoją hierarchię<sup>12</sup>.

Oprócz przeżyć moralnych, które są źródłem wiedzy moralnej, przekonań jako utrwalonego zasobu tejże wiedzy, stan świadomości moralnej wspólnoty rodzinnej, wyznaczają także podstawowe racje, czyli motywacje czynów i zachowań. Każda wspólnota rodzinna w ramach stanu świadomości moralnej „posiada” cały zespół motywacji etycznych, które najczęściej sklasyfikować można jako motywacje autonomiczne i teonomiczne<sup>13</sup>.

Stan świadomości moralnej w formie przeżyć i doświadczeń, przekonań oraz motywacji moralnych, to pierwsza płaszczyzna tzw. „substancji etycznej”, która jest własnością rodziny. Drugą płaszczyzną stanowią treści moralno-społeczne wyrażane w całokształcie zachowania się wspólnoty rodzinnej. O ile pierwsza płaszczyzna jest niejako wewnętrzną sferą wspólnoty rodzinnej, o tyle druga to po prostu jej styl bycia, zachowania się i życia w sferze zewnętrznej, to znaczy w formie określonych postaw, u podłoża których leży oczywiście cała sfera świadomości moralnej. Mówiąc o postawach ma się na uwadze wykształconą pod wpływem określonych doświadczeń, jak i zewnętrznych uwarunkowań, względnie stałą gotowość do określonego zachowania się w podobnych okolicznościach i sytuacjach, reakcję na zdarzenia, ustosunkowanie się do społecznie aprobowanych wartości<sup>14</sup>.

Reasumując dotychczasowe dociekania, należy stwierdzić, że etos, albo inaczej mówiąc „substancja etyczna”, to całokształt treści moralno-społecznych wyrażanych, z jednej strony, w formie świadomości moralnej, z drugiej zaś strony, w określonych postawach przez społeczność rodzinną. Omówiona „substancja etyczna”, to zatem całokształt wartości etyczno-moralnych, będących rzeczywistością „własnością” rodziny. To właśnie ta społeczność tworzy, gromadzi, przechowuje, przetwarza całą sferę wartości moralno-społeczno-religijnych, które stanowią o jej rzeczywistym bogactwie. Nie negując zatem użyteczności rodziny w tworzeniu i zabezpieczaniu różnorodnych wartości, jej szczególne znaczenie w dobie dzisiejszej należy widzieć w sferze stworzenia i zapewnienia osobie ludzkiej szerokiej płaszczyzny wartości moralno-społeczno-religijnych. W tym miejscu należy postawić pytanie: co wartości te dają osobie ludzkiej w perspektywie jej doskonalenia się i rozwoju?

W odpowiedzi na postawione pytanie należy wyjść od ogólnego stwierdzenia, że integralny rozwój osoby, to także jej rozwój w płaszczyźnie moralnej. Osoba

<sup>12</sup> Por. H. Sko r o w s k i, art. cyt., s. 211–212.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 211–212.

<sup>14</sup> Por. W. P r ę ż y n a, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 20.

bowiem jest ostatecznie podmiotem życia moralnego i zasadą aktywności moralnej. Ponieważ osoba ludzka jest równocześnie bytem indywidualnym i społecznym, stąd też realizacja samego siebie zależy nie tylko od człowieka jako jednostki, ale także od jego uczestnictwa we wspólnocie rodzinnej. Dotyczy to także stopnia dojrzałości moralnej osoby. Moralność człowieka nie ma charakteru tylko indywidualnego, ale także społecznego. Oznacza to, że cały rozwój człowieka w sferze moralnej uzależniony jest od jednostki, ale także od etapu rozwoju moralności społecznej w tym przede wszystkim rodzinnej. Nie można w rozwoju tym negocjować zatem tzw. uwarunkowań społecznych. Przez pojęcie to rozumie się wpływ najbliższego rodzinnego środowiska na rozwój moralny osoby<sup>15</sup>.

W tym miejscu dotykamy istoty problemu. Wpływ rodziny na rozwój osoby dokonuje się poprzez wartości moralne, które społeczność ta „wytworzyła” i które utrwaliła we własnym etosie. Można zatem powiedzieć, że etos jawi się tu jako istotny element kształtujący i rozwijający człowieka w sferze moralnej.

Takie stwierdzenie wymaga jednak pewnych wyjaśnień. Dotyczyć one będą pojęcia „kształtowanie” i „rozwój” dokonujących się poprzez etos społeczności rodzinnej. Stwierdzenie bowiem, że etos rodziny kształtuje osobę, sugerować może, że człowiek jest zdeterminowany i staje się tylko i wyłącznie biernym przedmiotem całego procesu kształtowania i rozwoju w płaszczyźnie moralnej. Teza ta jest niezgodna z katolicką nauką społeczną. W jej świetle osoba ludzka jest bowiem podmiotem, a nie przedmiotem procesu rozwoju. J. Majka tak to ujmuje: „Sam rozwój, doskonalenie, kształtowanie osoby jest i musi być dziełem, owocem jej wysiłków. Wynika to zresztą nie tylko z autonomicznego charakteru osoby, z jej podstawowej, ontologicznej wolności, ale także z analizy samego procesu przekazywania i przyswajania wartości osobowych”<sup>16</sup>. Jeśli zatem twierdzimy, że etos społeczności rodzinnej jawi się jako istotny element kształtujący osobę w sferze moralnej, to należy przez to rozumieć, że rodzina poprzez własny etos stwarza jedynie korzystne warunki rozwoju moralnego osoby, przekazując odpowiednie do jej postępu wartości<sup>17</sup>. Sam zaś etos jest tu zespołem wartości, które rozwój ten bezpośrednio umożliwiają. Osoba ludzka dopiero na bazie tych właśnie wartości „danych” i „udostępnionych” kształtuje swój świat wartości. J. Majka tak to ujmuje: „Ze strony jednak odbiorcy wymaga to wysiłku zmierzającego do ich zdobycia, a zatem jest to problem dotarcia do nich i takiego ich przeprowadzenia, ażeby nabrały one osobowego charakteru. Jest to więc nie tylko problem wyboru i przystąpienia do swobodnie wybranych wartości, ale podjęcia szeregu skomplikowanych nieraz wysiłków, w wyniku których wartości społecznie zobiektywizowane przekształciły się w danej osobie, dokonując równocześnie jej przekształcenia. Tylko

<sup>15</sup> Por. S. Witek, *Teologia moralna fundamentalna, cz. I, Antropologia moralna*, Lublin 1974, s. 120.

<sup>16</sup> J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1976, 42–43, s. 53.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 53.

bowiem w ten sposób mogą one stać się własnością osoby, wzbogacić ją i umożliwić jej wzbogacenie innych<sup>18</sup>. Z kolei S. Kunowski tak to widzi: „Wychowanie moralne w swojej istocie stanowi długotrwały proces, w którym na tle przystosowania wychowanka do norm współzycia społecznego, czyli do etosu społeczeństwa, następuje powolne kształtowanie się pojęcia dobra i zła oraz przyjęcia dobra za wartość moralną, a zła za bezwartość<sup>19</sup>”.

Ogólnie zatem należy stwierdzić, że etos umożliwia osobie zdobycie i dotarcie do rzeczywistych wartości moralnych, na podstawie których człowiek własnym wysiłkiem kształtuje swoją hierarchię wartości w formie uporządkowania wartości według możliwie jak najbardziej obiektywnej, zgodnej z naturą osoby hierarchii dobra i zła; kształtuje własne sumienie w formie świadomości moralnej i możliwości praktycznych rozstrzygnięć, a także całokształtu zewnętrznych zachowań. Stąd też etos rodziny nie może być traktowany jako determinizm moralny, ale jako szansa rozwoju w formie gwarancji tych wartości, dzięki którym osoba ma możliwość ukształtowania świadomości moralnej i całej sfery zewnętrznego postępowania.

W odpowiedzi zatem na pytanie, w jakim sensie rodzina jest podstawową wartością osoby ludzkiej, należy stwierdzić, że tworzy ona i zabezpiecza płaszczyznę wartości moralno-społecznych utrwalonych w etosie umożliwiających człowiekowi jego rozwój moralny. W dobie dzisiejszej, w dobie relatywizmu moralnego i zagubienia człowieka w świecie wartości moralnych, zapewnienie tej właśnie płaszczyzny wartości wydaje się być szczególnie cenne dla osoby. I chociaż doskonalenie moralne nie wyczerpuje całego pojęcia integralnego wychowania i rozwoju człowieka, to jednak w tej płaszczyźnie wydaje się on być szczególnie ważny. Niektórzy znawcy tej problematyki sądzą nawet, że rozwój moralny przyczynia się do pełnej integracji rozwoju osoby ludzkiej i ujęcia jego składowych elementów w zwartą całość osobowości. Oznacza to, że rozwój w płaszczyźnie moralnej nie jest jednym z równorzędnych rodzajów rozwoju w innych płaszczyznach, ale że jest wewnętrzną formą rozwoju w każdej innej płaszczyźnie. S. Kunowski stwierdza, że: „rozwój moralny odgrywa rolę jakby duszy ożywiającej, organizującej i podporządkowującej wszelki rozwój, czy to organizmu, psychiki osoby społecznej, twórcy kulturowego i istoty duchowej w jednolitą całość ideału nowego człowieka<sup>20</sup>”.

Jeżeli zatem społeczność rodzinna stwarza poprzez wartości moralne, których jest nośnikiem, właściwą przestrzeń rozwoju moralnego osoby, a rozwój ten jest wewnętrzną formą rozwoju w każdej innej płaszczyźnie, to zasadne jest twierdzenie, że rodzina tworzy i zabezpiecza rzeczywistą przestrzeń właściwego wychowania i rozwoju człowieka. W tym też między innymi, a może przede wszystkim, wyraża się aksjologiczność rodziny dla konkretnego człowieka.

<sup>18</sup> Tamże, s. 53.

<sup>19</sup> S. Kunowski, *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1976, 42–43, s. 71.

<sup>20</sup> Tamże, s. 74.

## 2. RODZINA PODSTAWOWĄ WARTOŚCIĄ SPOŁECZNOŚCI NARODOWEJ I PAŃSTWOWEJ

Rodzina jest nie tylko podstawową wartością dla konkretnej jednostki ludzkiej, ale także dla społeczności narodowej i państwowej. Katolicka nauka społeczna bardzo mocno akcentuje ten wymiar aksjologiczności rodziny. W czym zatem wyraża się ten wymiar aksjologiczności rodziny.

W odpowiedzi należy wyjść od ogólnej tezy lansowanej przez katolicką naukę społeczną, a dotyczącą społecznego znaczenia rodziny. Myśl społeczna Kościoła podkreśla, że znaczenie społeczne rodziny polega przede wszystkim na ogromnej roli, jaką spełnia ona w budowie każdej społeczności<sup>21</sup>. Przenosząc to na grunt społeczności narodowej i państwowej, zasadnie można wnioskować, że rodzina ma istotne znaczenie w „budowie” tych społeczności, że jest ona w praktyce źródłem ich bytu i dynamizmu. Twierdzenie to domaga się jednak bardziej szczegółowych analiz.

Problem, w jaki sposób i na ile rodzina jest faktycznie źródłem bytu i dynamizmu społeczności narodowej i państwowej, można analizować w dwóch płaszczyznach: w płaszczyźnie miejsca rodziny w strukturze bytowej społeczności narodowej i państwowej oraz w płaszczyźnie przygotowania osoby w rodzinie do jej włączenia i „zaistnienia” w tych społeczeństwach. Pierwsza płaszczyzna dotyczy zatem struktury bytowej społeczności narodowej i państwowej i roli, jaką w nich spełnia rodzina. Spróbujmy to zagadnienie przeanalizować.

W relacji społeczność narodowa i państwowa – rodzina, tylko pozornie mamy do czynienia z dwoma zupełnie niezależnymi podmiotami istnienia i działania w ramach życia społecznego. W gruncie rzeczy nie są to niezależne od siebie byty. Przede wszystkim wyjść należy od podstawowego stwierdzenia, że żadna społeczność narodowa i państwowa nie istnieje poza rodziną. Rozumieć przez to należy, że sam fakt zaistnienia każdej z tych społeczności warunkowany jest rodziną i siłami tkwiącymi w jej społecznym nastawieniu. Pojęcie zatem „poza rodziną” oznacza ostatecznie, że każda społeczność narodowa i państwowa jest w jakimś sensie „tworem” rodziny i rodzin, będącym wynikiem aktualizacji ich uzdolnień jako bytów społecznych<sup>22</sup>.

Idąc dalej w analizie tego problemu, należy podkreślić, że żadna społeczność narodowa i państwowa nie istnieje obok rodziny. Oznacza to, że składa się ona zawsze w jakimś sensie z rodzin, z których każda w zależności od wielkości, wieku jej członków, ich stanowisk społecznych, ubogaca te społeczności wartościami, które sobą reprezentuje<sup>23</sup>. Fakt ten jest bardzo mocno podkreślany poprzez nauczanie społeczne Kościoła. Jak twierdzi Cz. Strzeszewski: „nie ma i nie było nigdy i nie może być w dziejach ludzkości społeczeństwa bez rodziny. Nawet dziś w spo-

<sup>21</sup> Por. Cz. Strzeszewski, dz. cyt., s. 403.

<sup>22</sup> Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1994, s. 89.

<sup>23</sup> Por. Cz. Strzeszewski, dz. cyt., s. 403.



leczeństwie industrialnym krajów wysoko rozwiniętych niemal ogół osób ludzkich żyje i rozwija się w społeczności rodzinnej. Nawet wielkie miasta, najbardziej zatamizowane środowiska społeczne, nie są zbiorowiskiem jednostek, lecz zgrupowaniem gospodarstw rodzinnych<sup>24</sup>. Dotyczy to także społeczności narodowej i państwowej. Takie widzenie problemu ma daleko idące konsekwencje w zakresie analizowanego zagadnienia struktury bytowej społeczności narodowej i państwowej oraz miejsca w nich rodziny.

Ujmując bowiem ten problem od strony społeczności narodowej i państwowej, oczywiste staje się, że żadna tego rodzaju społeczność nie jest bytem „nijkim”, to znaczy stojącym „obok” lub „poza” rodziną. Oznacza to, że społeczność narodowa i państwowa w swej strukturze bytowej zasadza się i wyrasta na podłożu społeczności rodzinnych. Analizując z kolei ten problem od strony rodziny, należy zasadnie wnioskować, że poszczególne społeczności rodzinne są podstawowym elementem i czynnikiem społecznotwórczym w stosunku do społeczności narodowej i państwowej. Społeczność rodzinna, z jednej strony, staje się zaczynem i rzeczywistym twórczym tych społeczności, z drugiej zaś strony, nadaje im specyficzne i właściwe oblicze. Ujmując wreszcie ten problem od strony konkretnej rodziny, należy stwierdzić, że społeczność ta wprawdzie nie wyraża całej wspólnoty narodowej i państwowej, a jest jedynie ich naturalną częścią, to jednak w zasadniczy sposób stanowi o ich bycie i dynamizmie.

Ostatecznie zatem stwierdzić należy, że społeczność narodowa i państwowa oraz rodzina to wprawdzie różne byty społeczne, między którymi jednak zauważa się daleko idącą współzależność i współegzystencję. W interesującym nas obecnie problemie owa współzależność wyraża się w fakcie, że rodzina jest elementem i czynnikiem społecznotwórczym w stosunku do narodu i państwa, co w praktyce oznacza, iż jest ona z jednej strony źródłem bytu tych społeczności, z drugiej zaś strony, czynnikiem ich faktycznego dynamizmu.

Problem, w jaki sposób i na ile rodzina jest źródłem bytu i dynamizmu społecznego, należy także widzieć w drugiej płaszczyźnie. Stanowi ją fakt, że rodzina przygotowuje osobę do pełnego włączenia się w życie i działanie społeczności narodowej i państwowej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że rodzina jako społeczność jest w swej istocie środowiskiem społecznego wychowania człowieka<sup>25</sup>. Jak należy to rozumieć i jak się ma ten fakt do społeczności narodowej i państwowej?

Przede wszystkim podkreślić należy, że rodzina jest czynnikiem uspołecznienia człowieka jako jednostki. Nie niszcząc indywidualności człowieka jako osoby, kształtuje w nim poczucie wspólnotowości. W świetle katolickiej nauki społecznej jednym z podstawowych zadań rodziny jest bowiem tworzenie wspólnoty osób, co w praktyce oznacza kształtowanie postaw i więzi społecznych. W tym sensie zasadne jest twierdzenie, że „życie rodzinne jest wzorem życia społecznego, w

<sup>24</sup> Tamże, s. 403–404.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 399.

rodzinie wypracowuje się wartości społeczne, bez których społeczeństwo nie może istnieć”<sup>26</sup>. Mówiąc jeszcze inaczej, rodzina jest środowiskiem przekazywania wartości i postaw społecznych, sposobów etycznych i społecznych zachowań, dowartościowań kulturowych. W ten sposób człowiek uczy się, z jednej strony, wychodzić poza zakres własnych jednostkowych spraw i problemów, z drugiej zaś strony, uczy się aktywnie bytować w społeczności.

Pojęcie uspołecznienia jednostki w rodzinie sięga jednak jeszcze dalej. Nie dotyczy tylko wychowania do bytowania w społeczności, ale także pośrednictwa w przechodzeniu uwrażliwionej społecznie jednostki w szersze społeczności. Rodzina w ten sposób jest więzią łączącą osobę z innymi społecznościami i to przede wszystkim ona decyduje o tym, że człowiek jako jednostka włącza się w szersze niż rodzina społeczeństwo<sup>27</sup>. Można powiedzieć, że rodzina jest czynnikiem adaptacji i integracji osoby w innych społecznościach.

Biorąc pod uwagę takie rozumienie uspołecznienia osoby w rodzinie i przenosząc to na grunt wspólnoty narodowej i państwowej, należy stwierdzić, że społeczności te poprzez rodzinę „otrzymują” jednostkę w pełni społecznie wartościową. Użyte pojęcie „jednostka wartościowa” budzić może określone zastrzeżenia i wątpliwości. Katolicka nauka społeczna uznaje bowiem, że osoba ludzka w najgłębszej swej istocie jest wartością, co konsekwentnie dalej oznacza, iż każdy człowiek jest dla określonej społeczności wartością poprzez sam fakt wartościowego człowieczeństwa. W tym kontekście używane przez nas pojęcie „jednostka wartościowa” budzić może kontrowersje. Faktycznie bowiem nie istnieje jednostka bezwartościowa. Co zatem oznacza używane w tym miejscu pojęcie „jednostka społecznie wartościowa”?

Przede wszystkim oznacza ono rzeczywiste, aktywne uczestnictwo osoby w życiu określonej społeczności, w tym przypadku społeczności narodowej i państwowej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że jednostka pomimo faktycznej swej wartościowości osobowej, a tym samym faktycznej wartościowości dla społeczeństwa, w którym żyje, może jednak tylko, i wyłącznie być wiernym uczestnikiem rzeczywistości społecznej. Przejawiać się to może wielorako, między innymi, jak ujmuje to J. Kondziela, w tak zwanym pogłosie indywidualnym w formie jednostronnego akcentowania własnych praw, domagania się określonych świadczeń ze strony społeczności oraz wielorakich zabezpieczeń społecznych, bez równoczesnego zaangażowania się w określoną rzeczywistość społeczną<sup>28</sup>.

Użyte przez nas pojęcie „jednostka społecznie wartościowa” oznacza zatem przede wszystkim świadomość odpowiedzialności osoby za współtworzenie własnego środowiska, która w praktyce przejawia się w całokształcie postaw prospołecznych i zachowań społecznie odpowiedzialnych, a więc odpowiedzialnych

<sup>26</sup> Tamże, s. 407.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 403.

<sup>28</sup> J. Kondziela, *Osoba we wspólnotcie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 49.

za społeczność narodową i państwową, za jej kulturę, za jakość życia, w tym także za jakość stosunków międzyludzkich w życiu codziennym. Pełna zatem odpowiedzialność jednostki za społeczeństwo oznacza faktyczną jej aktywność na rzecz dobra wspólnego, którą to aktywność niektórzy autorzy określają jako katalog obowiązków osoby wobec społeczności<sup>29</sup>. „Społeczna wartościowość” jednostki w życiu społecznym, o której tu mówimy, to jej rzeczywiste uczestnictwo w formie odpowiedzialności i aktywnego zaangażowania na rzecz własnego środowiska. Taką też jednostkę, dzięki procesowi uspołecznienia w rodzinie, otrzymuje społeczność narodowa i państwowa.

W odpowiedzi zatem na podstawowe pytanie, czym jest rodzina dla społeczności narodowej i państwowej, należy stwierdzić, że jest ona źródłem bytu i dynamizmu tych społeczności. Z jednej bowiem strony, rodzina jako społeczność jest elementem i czynnikiem społecznotwórczym w relacji do społeczności narodowej i państwowej, co w praktyce oznacza, że jest ona tworzywem tych społeczności i podstawą ich dynamicznego bytu. Z drugiej zaś strony, rodzina poprzez uspołecznienie jednostki wprowadza ją jako jednostkę społecznie wartościową do wspólnoty narodowej i państwowej, a tym samym dynamizuje ich bytową strukturę. W tym też wyraża się aksjologiczność rodziny w relacji do społeczności narodowej i państwowej.

### 3. KARTA PRAW RODZINY ZABEZPIECZENIEM WARTOŚCI RODZINY DLA JEDNOSTKI I SPOŁECZNOŚCI NARODOWEJ I PAŃSTWOWEJ

W dotychczasowych analizach wykazano, że rodzina jest podstawową wartością zarówno dla osoby ludzkiej, jak i społeczności narodowej i państwowej. Oznacza to, że sama w sobie jest ona kategorią aksjologiczną. Ponieważ rodzina nie jest w stanie egzystować samodzielnie, to znaczy nie jest w stanie zaspokajać wszystkich podstawowych, a równocześnie nieodzownych dla jej istnienia i spełniania zadania potrzeb, musi ona być zabezpieczona w swym bycie i działaniu. Taką formą zabezpieczenia rodziny w sferze jej aksjologiczności jest między innymi *Karta Praw Rodziny*.

Jest to dokument powstały na życzenie Synodu Biskupów, który odbył się w Rzymie w 1980 r. i był poświęcony „Zadaniom chrześcijańskiej rodziny we współczesnym świecie”. We wprowadzeniu do *Karty* czytamy: „Celem *Karty* jest przedstawienie wszystkim współczesnym chrześcijanom i niechrześcijanom, ujęcia na tyle pełnego i uporządkowanego, na ile to było możliwe – podstawowych praw właściwych owej naturalnej i nadprzyrodzonej społeczności, jaką jest rodzina”<sup>30</sup>. Stwierdzenie to może sugerować, iż mamy przed sobą jeszcze jeden kodeks teore-

<sup>29</sup> Por. A. Böhm, *Wszyscy mówią o prawach, my mówimy o obowiązkach*, [w:] *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja Communio 2, Poznań–Warszawa 1987, s. 252–256.

<sup>30</sup> *Stolica Apostolska, Karta Praw Rodziny. Tekst polski 1988, Wprowadzenie*, s. 3.

tycznych zasad dotyczących rodziny i praw jej należnych i w tym wyczerpuje się ważność tego dokumentu. Tymczasem głębsza analiza *Karty* pozwala wnioskować, że jej znaczenie sięga zdecydowanie dalej. Dokument bowiem ukazuje i wskazuje na godność osoby ludzkiej i godność rodziny (wspólnoty osób) jako podstawę i fundament całego życia społecznego. Takie stwierdzenie w pierwszej chwili budzić może pewne zdziwienie. Dokument nie stanowi przecież wykładu z zakresu antropologii i teologii. W cytowanym już powyżej wprowadzeniu znajdujemy jednak interesujące stwierdzenie: „Przedstawione w *Karcie* prawa są wyrażone w niej ze świadomością kim jest człowiek i czym są wspólne wartości całego rodzaju ludzkiego. Wizja chrześcijańska jest w niej obecna jako światło Objawienia Bożego, które oświeca naturalną rzeczywistość rodziny”<sup>31</sup>. Potwierdza to zresztą w całej rozciągłości wstęp do *Karty*, który zawiera przypomnienie głównych tez nauki Kościoła dotyczących pojęcia rodziny, jej zadań i celów oraz miejsca w życiu społecznym<sup>32</sup>.

Należy zatem powiedzieć, że skodyfikowane w *Karcie* prawa są następstwem i prostą konsekwencją określonej wizji człowieka i rodziny. Są to tezy dotyczące w pierwszej kolejności człowieka. *Karta* zwraca uwagę, że każdy człowiek od momentu poczęcia jest osobą charakteryzującą się posiadaniem siebie, przynależnością do siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, iż nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, nie może być przez nikogo reprezentowany, lecz odpowiada za samego siebie. *Karta* podkreśla także, że każdy człowiek jako osoba ma niepowtarzalną wartość (godność), której uzasadnienie przebiega nie tylko w płaszczyźnie przyrodzonej ale także nadprzyrodzonej<sup>33</sup>.

Przez pryzmat takiej wizji człowieka, dokument przypomina zasadnicze tezy dotyczące rodziny jako szczególnej wspólnoty osób. Są to tezy stwierdzające, że rodzina jest: naturalną podstawową, nieodzowną i konieczną wspólnotą dla zaistnienia nowego człowieka; społecznością konieczną i nieodzowną w całokształcie integralnego rozwoju osoby; środowiskiem realizacji przez osobę jej ludzkiej podmiotowości<sup>34</sup>.

W takim ujęciu *Karty*, rodzina to nie tylko rzeczywistość biologiczna, psychologiczna, etnologiczna, kulturowa, ale także rzeczywistość społeczna, etyczna i religijna. Jako taka jest też, z jednej strony, podstawową wartością osoby ludzkiej, z drugiej zaś strony, podstawową wartością każdej społeczności. I to jest pierwszy element ważności *Karty*. Jest nim przypomnienie, a tym samym uświadomienie wszystkim odpowiedzialnym za kształt życia społecznego, niepodważalnej wartości rodziny, dzięki której osoba żyje pełnią swego życia i społeczność staje się społecznością dynamiczną w swym bycie.

<sup>31</sup> Tamże, s. 3.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 6–7.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 6–7.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 6–7.

Drugi wymiar znaczenia *Karty* należy widzieć w samej treści sformułowanych i skodyfikowanych praw. Pełna treść tych praw czytelna jest jednak dopiero na podstawie tego, co zostało powiedziane powyżej, a mianowicie, że rodzina jest nie tylko podstawową komórką społeczną, którą należy chronić, ale że prawdziwe życie społeczne można sensownie budować tylko i wyłącznie, opierając się na rodzinie. Ta teza rzutuje na treść zamieszczonych w *Karcie* praw i na swoisty ich charakter. Nie będziemy w tym miejscu szczegółowo omawiać poszczególnych praw, skupimy się jedynie na kilku generalnych stwierdzeniach.

W pierwszej kolejności podkreślić należy, iż w *Karcie* sformułowane zostały prawa: dotyczące tych, którzy chcą dopiero zawrzeć związek małżeński; małżonków, a więc tych, którzy już związek zawarli; dzieci; rodziców; rodziny jako całości. Wszystkie te prawa, mimo swej specyfiki, dotyczą w gruncie rzeczy rodziny i życia rodzinnego.

Analizując te prawa od strony rodziny jako ich podmiotu, należy stwierdzić, że są to prawa, które stoją w służbie rzeczywistej podmiotowości rodziny. Z ich treści wynika, iż podmiotowość oznacza, z jednej strony, wolność istnienia i działania rodziny, z drugiej zaś strony, określa jej miejsce w życiu społecznym<sup>35</sup>. Prawdziwa zatem podmiotowość rodziny to możliwość swobodnego jej zawiązywania, istnienia i działania, a także autentycznego stanowienia o sobie we wszystkich płaszczyznach codziennego istnienia. Zagadnienie tak rozumianej podmiotowości rodziny wyznacza zakres i treść samych praw. Są one, z jednej strony, wynikiem podmiotowości rodziny, z drugiej zaś strony, stoją w jej służbie. Tym samym poprzez swoją treść określają one właściwe znaczenie rodziny. Wszystkie prawa mają w sposób rzeczywisty nie tylko zagwarantować rodzinie przetrwanie, istnienie i suwerenność, ale także jej dynamiczny rozwój.

Analizując te prawa od strony społeczeństwa, w tym przede wszystkim od strony społeczności państwowej, należy stwierdzić, że społeczność ta winna stać w służbie rodziny. Służebność ta, która w sposób wyraźny wynika z przytoczonych w *Karcie* praw, ujawniać się winna w dwóch płaszczyznach.

Pierwsza z nich dotyczy stworzenia odpowiednich warunków bytowych dla wspólnoty rodzinnej. Wynika to z oczywistego faktu, że rodzina jest społecznością niedoskonałą, gdyż nie może i nie jest w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb swych członków i musi w tej materii odwołać się do innych społeczności, w tym przede wszystkim do społeczności państwowej. W praktyce oznacza to, że rodzina ma prawo stawiać społeczności państwowej wymagania, aby ta z kolei zapewniła jej środki do prowadzenia w pełni ludzkiej egzystencji. Chodzi o całą sferę rzeczywistych dóbr koniecznych i nieodzownych w płaszczyźnie materialno-ekonomicznej, ale także społeczno-kulturowej<sup>36</sup>. Nie należy tego wymogu utożsamiać z zapewnieniem rodzinie tylko i wyłącznie jakiegoś minimum egzystencji.

<sup>35</sup> Por. tamże, art. 3, 5, 6, 7.

<sup>36</sup> Por. tamże, art. 5, 6, 7, 8, 9, 10.

Chodzi bowiem o możliwość zaspokajania wciąż nowych potrzeb w płaszczyźnie społecznej, gospodarczej i kulturowej, które składają się na pojęcie godnej egzystencji. Jest to prosta konsekwencja faktu, że funkcjonowanie i bytowanie rodziny jest wielorako warunkowane. Można zatem stwierdzić, że społeczność państwowa musi gwarantować i zabezpieczać rodzinie te wartości i dobra ekonomiczne, społeczne i kulturowe, bez istnienia których nie można mówić o egzystencji godnej rodziny. Jest to tworzenie nie tylko warunków spokojnej egzystencji, ale także dynamicznego jej bytowania w społeczności państwowej.

Druga płaszczyzna, w której ujawniać się winna służebność społeczności państwowej, co także wynika jasno z treści praw, dotyczy zagwarantowania rodzinie właściwej przestrzeni jej suwerenności. Chodzi nie tylko o brak nacisku ze strony społeczności państwowej, ale o faktyczną możliwość korzystania przez rodzinę z wolności w ramach struktur życia państwowego. Nie chodzi także o jakieś ogólne bliżej nie sprecyzowane pojęcie wolności, ale o cały zespół szczegółowych wolności w płaszczyznach: społecznej, kulturowej i religijnej<sup>37</sup>.

Tych kilka generalnych stwierdzeń dotyczących treści praw zawartych w *Karcie* wskazuje jednoznacznie, iż w dokumencie nie chodzi tylko i wyłącznie o takie prawa, które mają zapewnić przetrwanie rodziny w rzeczywistości społecznej, ale o prawa, które wydobywają właściwe miejsce, znaczenie i rolę rodziny w świecie dzisiejszym. I to jest drugi element znaczenia *Karty* do zabezpieczenia rodziny w jej aksjologiczności.

#### ZAKOŃCZENIE

W myśl katolickiej nauki społecznej rodzina jest podstawową wartością zarówno dla osoby ludzkiej, jak i wielorakich społeczności. Analizując znaczenie rodziny dla osoby ludzkiej, podkreślić należy, że jest ona właściwym środowiskiem życia i urzeczywistniania się człowieka, w tym przede wszystkim urzeczywistniania w płaszczyźnie moralnej. Analizując z kolei znaczenie rodziny dla innych społeczności, w tym przede wszystkim narodowej i państwowej, stwierdzić należy, że jest ona źródłem bytu i dynamizmu tych społeczności. Z jednej bowiem strony, rodzina jako społeczność jest elementem i czynnikiem społecznotwórczym w relacji do społeczności narodowej i państwowej, co w praktyce oznacza, że jest ona tworzywem tych społeczności i podstawą ich dynamicznego bytu. Z drugiej zaś strony, rodzina poprzez proces uspołecznienia jednostki wprowadza ją jako jednostkę wartościową do wspólnoty narodowej i państwowej, a tym samym dynamizuje ich bytową strukturę.

Biorąc pod uwagę takie znaczenie rodziny dla jednostki ludzkiej i wielorakich społeczności, należy podjąć wysiłek zabezpieczenia rodziny we współczesnym

<sup>37</sup> Por. tamże, art. 3, 5, 7.

świecie. Zabezpieczenie to może przyjmować wielorakie formy. Jedną z nich jest także zabezpieczenie prawne. Na gruncie Kościoła stanowi ją bez wątpienia *Karta praw rodziny*. Dokument ten, z jednej strony, definiując podstawowe prawdy dotyczące rodziny, z drugiej zaś, kodyfikując fundamentalne jej prawa, zabezpiecza jej funkcjonowanie i wartościowość zarówno dla osoby, jak i wielorakich społeczności.

### Riassunto

La famiglia nella dottrina sociale della Chiesa é un valore fondamentale per la persona umana e per le varie comunitá. Analizzando l'importanza della famiglia per la persona umana si deve sottolineare che essa é l'ambiente proprio della vita e della realizzazione dell'uomo prima di tutto nel campo morale. Analizzando poi il significato della famiglia per altre comunitá, in modo particolare per la comunita nazionale, si deve constatare che la famiglia stessa é la fonte dell'esistenza e del dinamismo della nazionale.

Prendendo in considerazione tale significato della famiglia si deve intraprendere la cura della tutela della famiglia nel mondo contemporaneo. Questa tutela si puo' realizzare in diversi modi. Senza dubbio la Chiesa realizza la tutela nella „Carta dei Diritti della Famiglia”. La Carta da una parte definisce le fondamentali veritá sulla famiglia, dell'altra parte codifica i fondamentali diritti della famiglia e tutela il suo funzionamento e il suo valore per la persona e per le varie comunitá.

KS. TADEUSZ BIESAGA SDB

## ZAGROŻENIA RODZINY NA PODSTAWIE *LISTU DO RODZIN* OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II

### 1. SYTUACJA RODZINY WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE

Papież Jan Paweł II już w Adhortacji Apostolskiej *Familiaris consortio*, zajął się oceną pozytywnych i negatywnych czynników współczesnej cywilizacji, które sprzyjają bądź utrudniają właściwy rozwój rodziny.

Do pozytywnych czynników naszej cywilizacji zaliczył on: żywsze poczucie wolności człowieka współczesnego, podkreślenie godności kobiety w małżeństwie i społeczeństwie, zwrócenie uwagi na lepsze więzy miłości w małżeństwie oraz na odpowiedzialne rodzicielstwo i wychowanie dzieci<sup>1</sup>.

W *Liście do rodzin*, w rozdziale zatytułowanym *Cywilizacja miłości* zajął się pozytywnym wyłożeniem chrześcijańskiego ujęcia rodziny, jednocześnie w różnych miejscach *Listu*, a szczególnie w paragrafie zatytułowanym: *Dwie cywilizacje*, jeszcze ostrzej niż w Adhortacji ujawnia zagrożenia rodziny płynące z postnowożytnego racjonalizmu, agnostycyzmu, utylitaryzmu i jak to określa – neomanicheizmu. „Nasza cywilizacja – pisze Papież – pomimo licznych osiągnięć pozytywnych, z wielu względów jest cywilizacją chorą i źródłem głębokich schorzeń człowieka”<sup>2</sup>.

Dzieje się to dlatego, że obecna cywilizacja, poprzez dualistyczne rozerwanie człowieka w myśli nowożytnej po Kartezjuszu na ciało i ducha, w dalszych różnych „-izmach” degradowała go do przyrody, wytwarzając jednocześnie kulturę użycia. „Cywilizacja ta – pisze Papież – została oderwana od pełnej prawdy o człowieku, od prawdy o tym, kim jest mężczyzna i kobieta jako istota ludzka, [...] czym jest naprawdę dar osób w małżeństwie, czym jest miłość odpowiedzialna, na czym polega autentyczna wielkość rodzicielstwa i wychowania”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska, „Familiaris consortio”*, nr 6. Komentarz pod red. T. Stycznia SDS, Lublin 1987.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 20, tekst polski, Kraków 1994.

<sup>3</sup> Tamże, nr 20.



## 2. DUALISTYCZNE ROZBICIE TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA

To właśnie Kartezjusz potraktował ciało ludzkie jako maszynę, w którą wrzuty został duch ludzki obdarzony rozumem i wolnością. Stanowisko to uderzyło w chrześcijańskie ujęcie człowieka, w którym rozumiano go jako duchowo-cieleśną jedność, jako powołany do istnienia przez Boga „ucieleśniony duch” czy „uduchowione ciało”<sup>4</sup>.

Szybki rozwój nauk przyrodniczych coraz bardziej przyczyniał się do traktowania ciała ludzkiego jedynie jako cząstki materii biologicznej. Materialistyczne traktowanie człowieka pogłębiały nurty filozoficzne zaprzeczające możliwości poznania Boga albo wprost przeciwnie przeczące jego istnieniu. Człowiek w tej perspektywie coraz bardziej traktowany był jako bezradna cząstka pulsująca życiem materii.

Rozwój techniki wzbudził nadzieję, że mimo nieobecności czy nawet nieistnienia Boga, człowiek, świadoma cząstka materii, jaka *homo faber*, *homo oeconomicus*, stanie się kiedyś *homo Deus*. W utopii tej sądzono, że przez technikę i produkcję stworzymy dla człowieka szczęście na ziemi.

Przyrodnicze potraktowanie człowieka i techniczne szukanie zaspokojenia jego cielesnych, biologicznych, seksualnych czy psychicznych potrzeb – stworzyło kulturę użycia, cywilizację utylitaryzmu, produkującą dobra konsumpcyjne i traktującą człowieka również jako tego, który używa rzeczy i jako rzecz może być używany. „Rozdział pomiędzy tym, co duchowe, a tym co materialne w człowieku – pisze Papież – przyniósł wraz z sobą skłonność do tego, aby ludzkie ciało traktować nie w kategoriach specyficznego podobieństwa do Boga, lecz w kategoriach podobieństwa do wszystkich innych ciał w przyrodzie, które człowiek traktuje jako tworzywo dla produkcji dóbr konsumpcyjnych”<sup>5</sup>.

Zastosowanie takiego podejścia do człowieka jest, zdaniem Papieża, katastrofalne: „Kiedy ciało ludzkie oderwane od ducha i myśli staje się tworzywem podobnie jak ciała zwierząt, kiedy dokonuje się manipulacji na embrionach i płodach, trzeba wówczas przyznać, że stajemy w obliczu straszliwej klęski etycznej”<sup>6</sup>.

## 3. NEOMANICHEIZM W UJĘCIU CIELESNOŚCI I PŁCIOWOŚCI CZŁOWIEKA

Powyższe, błędne ujęcie cielesności, a w niej płciowości człowieka, nazywa Papież neomanicheizmem. „Jeśli duch nie ożywia ciała i ciało nie żyje z ducha, to

---

<sup>4</sup> Tamże, nr 19; zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 33 i 46, tekst polski 1993; A. Szostek, *Natura, rozum, wolność*, Rzym 1990, s. 99 n, 189 n; tenże, *Normy moralne a natura ludzka*, RF, 24, 1976, z. 2, s. 123–128; tenże, *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki „Humanae vitae”*, SPhCh, 25, 1989, nr 2, s. 43–64.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 19.

<sup>6</sup> Tamże.

wtedy człowiek nie jest osobą, nie jest podmiotem, lecz wyłącznie przedmiotem<sup>7</sup>, czyli rzeczą, zespołem biologicznych instynktów, które kultura techniczna ma zaspokajać i eksploatować dla pomnożenia swych zysków.

Stąd też cywilizacja neomanichejska, którą w błędnym ujęciu płciowości można nazwać seksizmem, poprzez pornografię czy filmy, w których w miejsce miłości i więzi małżeńskiej, propaguje się przemożną, nieprzewycięzoną, rządzącą człowiekiem, bezosobową siłę instynktu seksualnego – odziera ciało ludzkie z tajemnicy, z bycia czymś integralnym w więzi międzysobowej, z perspektywy daru, a tym bardziej z perspektywy uczestniczenia w stwórczej działalności Boga<sup>8</sup>.

Neomanicheizm, czy w teorii płciowości – seksizm, wytworzył mentalność, w której powszechne jest przekonanie, że instynkt seksualny, jest olbrzymią siłą przyrody, którą człowiek nie jest zdolny kierować. W tej perspektywie niemożliwa jest humanizacja seksualności człowieka, stąd za rozumne uznano poddanie się temu fatum, czyli zrezygnowanie z rozumnego nim kierowania.

Mimo że w tym ujęciu nie da się włączyć seksualności człowieka w osobową miłość małżeńską, nie da się nią kierować, to jednak można ją technicznie pozbawić prokreacyjnych skutków.

#### 4. ANTYNATALISTYCZNA MENTALNOŚĆ

Tego typu apersonalistyczne ujęcie płciowości i propozycja technicznego opanowania tej siły, wytwarza mentalność przeciw życiu (anti-life mentality). Eros-fatum jest bowiem siłą poza wolnością człowieka, można więc jego prokreatywność obezwładnić jedynie środkami chemicznymi, mechanicznymi, antykoncepcją, sterylizacją czy aborcją. W tej perspektywie nie mówi się o osobach: o mężczyźnie i kobiecie oraz o dziecku, które jest owocem ich miłości i jedności, lecz o będącej poza wolnością człowieka biologicznej sile, która sprawia, że kobieta jest przedmiotem użycia dla mężczyzny i odwrotnie, a mające urodzić się dziecko niechciany produktem tegoż użycia.

Antynatalistyczna, antyprokreacyjna oraz proaborcyjna mentalność podtrzymywana jest również przez kulturę techniczną. Rodzice krajów bogatych lękają się ekonomicznych i osobistych kosztów posiadania dziecka. Kultura techniczna, w której matka zmuszona jest zarabiać na życie, w której praca w zakładzie jest pracą produkcyjną, cenioną i nobilitującą kobietę, a praca w domu, wychowywanie dzieci uważana jest za niekorzystną, a nawet poniżającą kobietę – tworzy przez to społeczne i ekonomiczne warunki przeciw życiu.

<sup>7</sup> Tamże, nr 19.

<sup>8</sup> Personalistyczne ujęcie płciowości zob.: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962; Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981.

Postawy antynatalistyczne podsycane są przez demografów tej samej mentalności<sup>9</sup>, którzy straszą ludzkość przeludnieniem, głodem i w miejsce wojen, które zdaniem niektórych socjologów były regulatorami liczby ludności, proponuje się wojnę narodzonych przeciw mającym się narodzić.

Mentalność technicznego, w tym antykonceptyjnego, a nawet aborcyjnego powstrzymania niepohamowanej siły erosa, podtrzymują wielkie koncerny przemysłowe, które bogacą się na produkcji ciągle to nowych środków antykonceptyjnych lub uzyskują coraz większe dochody z wyrwania z lęku wystraszonych kobiet przed porodem dziecka. Jest to więc coraz wyraźniej cywilizacja śmierci, w której człowiek sterowany jest, aby czynił to, co się dla niego produkuje. „Trendy te – pisze Papież – grają na słabości człowieka i czynią go coraz słabszym i bezbronny”<sup>10</sup>.

## 5. MENTALNOŚĆ ANTYRODZINNA

Niektórzy – zdaniem Papieża – w celu ubrania neomanichejskiego podejścia do płciowości w pozory ludzkich więzi, opowiadają się za tzw. „wolną miłością”<sup>11</sup>. Odwołują się przy tym szerzej nie do zimnego instynktu płciowego, lecz do autentyczności uczuć. Słowem „wolna miłość” zakrywają oni prawdę o poddaniu siebie bodźcom pożądania i uczuciom erotycznym. Próbuje ukryć prawdę, że ich wolność jest bezwolna, bo łamie się przy każdym następnym bodźcu seksualnym. Dają temu wyraz, kiedy stają na stanowisku, że nie mogą na stałe czy na zawsze złożyć w wolności przyrzeczenia daru z siebie drugiej osobie, a to dlatego, że w ich mniemaniu uzależnione to jest nie od ich wolności, ale od będących poza ich wolnością zmiennych przeżyć. Przeżycia te mogą jutro rozbić dotychczasową „więź” i wejść w nowe powiązania.

W ten sposób tworzy się znów mentalność o niemożliwości wytrwania w stałej, nierozzerwalnej więzi małżeńskiej. Więż ta bowiem nie jest ich zdaniem zbudowana na zaangażowaniu wolności<sup>12</sup>, lecz jest zależna od gry instynktów, uczuć, które w każdej chwili mogą zmienić obiekt swego zainteresowania.

„Wolna miłość” jest więc bezwolna, to znaczy nikt nie wie kiedy i w jakiej sytuacji eros-fatum ubezwłasnowolni kogoś z partnerów i nie licząc się z losem żony, męża czy dzieci pchnie go i to nawet, jak proponuje wiele filmów, przez zbrodnię, do nowej przygody.

---

<sup>9</sup> Krytykę tych stanowisk zob. G. F. D u m o n t, *Przeludnienie – historia problemu*, KAI Biuletyn, 19 IX 1994, s. 11–15.

<sup>10</sup> J a n P a w e ł I I, *List do rodzin*, nr 13.

<sup>11</sup> Tamże, nr 14.

<sup>12</sup> K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 220 n, 230 n.

## 6. RODZINA CHRZEŚCJAŃSKA WOBEC WSPÓŁCZESNYCH ZAGROŻEŃ

Przeciwstawienie się tym niszczącym rodzinę trendom współczesnej cywilizacji, nie jest łatwym zadaniem. Chrześcijanie są jednak wezwani, do właściwego rozumienia rodziny i do budowania poprzez przykład własnej rodziny cywilizacji miłości.

Doniosłość tego zadania podkreśla ważną rolę rodziny dla każdego człowieka, społeczeństwa, państwa czy narodów. Rodzina jest szkołą człowieczeństwa w każdej postaci – zaznacza Papież. Jest ona szkołą miłości, szkołą patriotyzmu i szkołą najwyższych wartości ludzkich. „Nie będzie przesadą powiedzieć – pisze on – iż życie narodów, państw, organizacji międzynarodowych przebiega przez rodzinę”<sup>13</sup>.

W ujęciu chrześcijańskim małżeństwo, to bezinteresowny dar z samego siebie drugiej osobie. To wzajemne obdarowanie i wzajemne przyjęcie siebie i daru życia<sup>14</sup>.

Przyjąc drugą osobę, to przyjąc ją z jej płciowością: kobiecością, męskością, to również przyjąc wpisane w naturę kobiety i mężczyzny: macierzyństwo i ojcostwo<sup>15</sup>. Zanegowanie rodzicielstwa wpisane w naturę osoby i naturę tej więzi, to zburzenie podstaw małżeństwa – rodziny.

Jeśli Stwórca jest dawcą natury mężczyzny i kobiety, to odrzucenie macierzyństwa – ojcostwa, czyli rodzicielstwa, to odrzucenie nie tylko drugiego człowieka w tym czym on z natury jest, lecz zanegowanie i odrzucenie zamysłu Boga, który powołał rodzinę do uczestnictwa w stwórczym dziele zrodzenia nowego człowieka.

Trzeba dziś odkryć na nowo pierwotny sens „stwórczości” i twórczości człowieka, którą rozumie się dziś technicznie jako wytwarzanie rzeczy, zapominając, że jest on szczególnie twórczy, rodząc, rozwijając osobowe życie. W tym dziele podobny jest on do Stwórcy, który z miłości stworzył człowieka. „Bóg chce człowieka dla niego samego – pisze Papież. Trzeba, ażeby w to chcenie Boga włączyło się ludzkie chcenie rodziców: aby oni chcieli nowego człowieka, tak jak go chce Stwórca”<sup>16</sup>.

Nie można też zapominać, że dziecko jest darem a nie zagrożeniem dla rodziny czy społeczeństwa. „Istnienie – życie jest pierwszym darem Stwórcy dla stworzenia – przypomina Papież”<sup>17</sup>. Rodzice obdarowują dziecko istnieniem, dając mu życie, ale w zamian dziecko staje się darem dla swych dawców życia. Nie można tego daru porównywać do posiadania rzeczy. Dar osoby jest największą wartością.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 15.

<sup>14</sup> Tamże, nr 11.

<sup>15</sup> K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 67, 1975, t. 84, z. 1, s. 17–31; J. W. Gałkowski, *Osoba jako dar w nauczaniu Jana Pawła II*, SPhCh, 25, 1989, nr 2, s. 29–42.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 9.

<sup>17</sup> Tamże, nr 11.

Dwoje ludzi w małżeństwie nie może rozwijać swojej miłości inaczej jak przez bycie obdarowanym miłością dziecka. Przy odrzuceniu miłości dziecka, grozi miłości małżeńskiej cofnięcie się, zgorzknienie i uwiąd.

#### PODSUMOWANIE

Artykuł, analizując *List do rodzin* Ojca Świętego Jana Pawła II, wskazuje na zasadnicze zagrożenia rodziny wywodzące się z niewłaściwego ujęcia w myśli postnowożytnej prawdy o człowieku, prawdy o jego płciowości, o więzi małżeńskiej i rodzicielstwie.

Dualistyczne rozbicie jedności człowieka w myśli postnowożytnej prowadzi do materialistycznego potraktowania jego cielesności.

Tego typu neomanicheizm, seksizm, traktuje płciowość człowieka jako przyrodniczą, rządzącą człowiekiem bezosobową siłę, której prokreatywności można się przeciwstawić jedynie środkami technicznymi: antykoncepcją, sterylizacją czy aborcją.

Takie apersonalistyczne potraktowanie instynktu płciowego, wytwarza kulturę użycia, a następnie mentalność przeciwną życiu oraz przekonanie o niemożliwości trwałej więzi małżeńskiej.

#### Summary

The article, analysing the Letter to Families by John Paul II, points to the fundamental dangers facing families which result from false modern conception of truth about man, including false truth about his sexuality, marriage bonds and parenthood.

This kind of neomanicheism, false theory of human sexuality (sex-ism), treats man's sexuality as some biological, apersonal force governing him, the force of which procreative activity can be stopped only by technical means: contraception, sterilization and abortion.

This apersonalistic view of human sexuality builds 1) a utilitarian culture, 2) anti-life mentality and 3) conviction that a stable and irrevocable marriage relationship is impossible.

ELŻBIETA OSEWSKA

## OGRANICZENIA I MOŻLIWOŚCI KATECHEZY W RODZINIE

### WSTĘP

„Działalność katechetyczna w rodzinie ma swój bardzo szczególny charakter niczym w żaden sposób nie zastąpiony, a podkreślony bardzo słusznie przez Kościół, zwłaszcza Sobór Watykański II. To rodzicielskie wychowanie w wierze, które powinno się rozpocząć w zaraniu dzieciństwa, dokonuje się już, gdy członkowie każdej poszczególnej rodziny wspomagają się wzajemnie, by wzrastać w wierze, przez często milczące, ale wytrwałe świadectwo życia chrześcijańskiego, prowadzone według Ewangelii wśród codziennych zajęć. Wychowanie to utrwała się jeszcze, jeśli z nadejściem wydarzeń rodzinnych, takich jak przyjmowanie sakramentów, obchód świąt liturgicznych, narodziny dziecka czy żałoba dba się, by wyjaśniać chrześcijański czy religijny sens tych wydarzeń” (*Catechesi tradendae* [CT] 68). Idąc za myślą Jana Pawła II, można twierdzić, iż katecheza w rodzinie wyrasta bezpośrednio z funkcji „małego Kościoła”, przy czym nie tylko z funkcji prorockiej (co jest najczęściej w literaturze katechetycznej podkreślane<sup>1</sup>), ale także z funkcji kapłańskiej i królewskiej.

Katecheza w rodzinie wkomponowana w sposób naturalny i pełny w całość kształt życia „Kościola domowego” ma niewątpliwie ogromne możliwości prowadzenia dzieci ludzi młodych i dorosłych do owocnego kontaktu z Bogiem, ale równocześnie jest poprzez wiele czynników wewnętrznych i zewnętrznych ograniczana. W niniejszym artykule, w celu lepszego wyeksponowania perspektyw, odejdzie się od typowej (mającej niewątpliwie walory) kolejności prezentowania problematyki i najpierw zostaną wydobyte utrudnienia związane z realizacją katechezy w środowisku rodzinnym. W drugiej części przedstawione zostaną możliwości katechezy rodzinnej, z uwzględnieniem przeciwdziałania trudnościom. Oprócz tego,

---

<sup>1</sup> Zob. P. Bednarczyk, *Typy katechez rodzinnych*, „Katecheta” 5, 1961, nr 5, s. 280–285; J. Dajczak, *Katecheza rodzinna*, „Katecheta” 5, 1961, nr 5, s. 270–273; S. Smoleński, *Wychowanie w rodzinie jako przygotowanie do odpowiedzialnego podjęcia powołania chrześcijańskiego*, [w:] *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 80–82.

wybiegając niejako w przyszłość, podjęta zostanie próba przedstawienia propozycji działań, które będą zapobiegać pojawiającym się trudnościom.

## 1. SOCJOPSYCHOLOGICZNE GRANICE KATECHIZACJI W RODZINIE

Proces inicjowania i rozwoju wiary w rodzinie nie jest czymś wyizolowanym, zawężonym jedynie do rodziców, dzieci i osób z najbliższego otoczenia, ale jest uzależniony od przemian całej sytuacji społeczno-kulturowej, które niewątpliwie kształtują samą jednostkę rodzinną. Ponieważ w każdym kręgu wpływów na katechezę w rodzinie, poczynając od najbardziej oddalonych, tzn. od kontekstu społeczno-kulturowego, przez samą rodzinę aż po rodziców, można odkryć różnorodne ograniczenia. Zostaną one ukazane z zasygnalizowaną powyżej kolejnością.

W publikacjach z zakresu socjologii religii można odnaleźć dwa społeczno-kulturowe konteksty socjalizacji religijnej w rodzinie. Pierwszy – społeczeństwa chrześcijańskiego (tradycyjnego) i drugi – społeczeństwa zsekularyzowanego<sup>2</sup>. W społeczeństwie tradycyjnym przekaz wiary był łatwiejszy niż obecnie. Kościół i państwo identyfikowały się, co pozwalało Kościołowi na przenikanie niemal wszystkich struktur społecznych i rozpowszechnianie przez nie chrześcijańskiego systemu wartości, norm i wzorów zachowań. Rodzina, funkcjonując w owym zamkniętym systemie społecznym, nie musiała zdobywać się na specjalny wysiłek wychowania religijnego, ale razem z innymi strukturami przyjmowała chrześcijański system i wraz z całym społeczeństwem przekazywała go następnym pokoleniom<sup>3</sup>.

Zupełnie odmiennie przebiega ten proces we współczesnym, zsekularyzowanym społeczeństwie. Nie wchodząc w szczegółową analizę zagadnienia sekularyzacji, które ma obfitą literaturę<sup>4</sup>, można za P. Bergerem i T. Luckmannem podać, iż sekularyzacja jest procesem stopniowego wyzwalania się społecznych sektorów spod panowania religijnych instytucji i systemów znaczeń<sup>5</sup>. Proces sekularyzacji dokonał zatem rozbicia opisanej wcześniej religijnej jedności religijnego i świeckiego interpretowania świata oraz organizacji życia rodzinnego, społecznego, kulturalnego i państwowego<sup>6</sup>. Oznacza to utratę wpływów Kościoła na „całościowe” społeczeństwo i pozostanie tylko jednym z substytutów społecznych, zanikanie struktur mieszanych, które zaczynają pełnić wyłącznie własne funkcje, przenosząc

<sup>2</sup> Zob. W. Piwo w a r s k i, *Socjalizacja religijna w środowisku rozwiniętym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 1980, s. 28; t a m ż e, s. 26; t e n ż e, *Przemiany religijnej funkcji rodziny. Problematyka i hipotezy*, „Studia Warmińskie”, 1974, 11, s. 406.

<sup>3</sup> Zob. W. Piwo w a r s k i, *Przemiany religijnej funkcji...*, s. 415–531; t e n ż e, *Socjalizacja...*, s. 26 n.

<sup>4</sup> Zob. Ch. D u q o c, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975.

<sup>5</sup> *Secularization and Pluralism*, „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie”, t. 5, Köln u. Opladen 1966, s. 74, cyt. za W. Piwo w a r s k i, *Socjalizacja...*, s. 27.

<sup>6</sup> Zob. F. A d a m s k i, *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987, s. 82.

równocześnie swoje systemy znaczeń. W konsekwencji pojawia się wielość systemów znaczeń (światopoglądów, filozofii życia) zarówno świeckich, jak i (co jest godne podkreślenia) religijnych<sup>7</sup>.

Wspomniani już wcześniej autorzy, Berger i Luckmann, ukazują powyższą sytuację jako sytuację rynku światopoglądowego, w którym współzawodniczą ze sobą różne instytucje, prezentując odmienne, niekiedy nawet sprzeczne, systemy znaczeń, „konsumenci” zaś dokonują wyborów w zależności od uświadomionych potrzeb psychicznych i duchowych oraz jakości oferowanego „produktu”<sup>8</sup>. W następstwie tego, katecheza w rodzinie nie znajduje już oparcia w „całościowym” społeczeństwie ani w strukturach pośrednich, jak: szkoła, organizacje kulturalne, ruchy młodzieżowe. Traci także pomoc ze strony wspólnoty lokalnej, a niejednokrotnie, kiedy parafia pozostaje tylko agencją usług religijnych, także wsparcie parafii.

Z drugiej strony, współczesna rodzina (mimo długiego opierania się wyżej opisanym procesom) została dotkliwie dotknięta następstwami zachodzących przemian. Przede wszystkim zmienia się religijność i stopień identyfikacji z Kościołem. W związku z tym rozróżnia się cały szereg przynależności i stopni identyfikacji pojedynczych członków i całej rodziny z Kościołem: od pełnej przynależności i identyfikacji z Kościołem instytucjonalnym, przez krytyczną współpracę, wewnętrzny dystans, bierność aż po odejście z Kościoła, z zachowaniem przynależności do chrześcijaństwa<sup>9</sup>. Prowadzone badania wyraźnie wykazują, że wartości religijne w mniejszym stopniu stanowią podstawę, na której bazuje życie rodzinne. Uwidacznia się to zarówno w wypowiedziach małżonków, jak i narzeczonych, którzy w znacznie mniejszym procencie deklarują związki z Kościołem, np.

S. Buralassi ustalił, że we Włoszech tylko w dziesięcioleciu 1864–1974 powyższy odsetek spadł z 40 do 33%<sup>10</sup>.

Kształtuje się zatem obraz rodziny, która u swoich podstaw odrywa się od tradycji chrześcijańskich, co ma oczywiście głębokie odbicie w realizacji katechezy w rodzinie. Zjawisko to charakteryzuje się kilkoma głównymi cechami.

Małżeństwo jest coraz bardziej oddzielone od rzeczywistości sakramentalnej i zredukowane do kontraktu obopólnego, który ma własną autonomię. Coraz większa część społeczeństwa uważa, że w przypadku, gdy pożycie małżeńskie staje się trudne lub nie spełnia oczekiwań współmałżonków, może zostać przerwane<sup>11</sup>. Rozwód nie jest uważany za nieszczęście w życiu rodzinnym, ale za jedno z możliwych doświadczeń i rozwiązań. W tym kontekście rozwijająca się we wnętrzu rodziny katecheza jest od początku zagrożona niebezpieczeństwem braku trwałości.

<sup>7</sup> Zob. W. Piwoński, *Socjalizacja...*, s. 28 n.

<sup>8</sup> Tamże, s. 76.

<sup>9</sup> Tamże, s. 31.

<sup>10</sup> *Tendenze di sviluppo della famiglia*, „La Famiglia”, 1975, 50, s. 117–123, cyt. za Gatti, *Il ministero catechistico della famiglia nella Chiesa*, Bologna 1978, s. 50.

<sup>11</sup> Zob. W. Gatti, dz. cyt., s. 50.



Nieustannie narasta zjawisko chrześcijaństwa z wyboru, polegające na przyjmowaniu treści religijnych selektywnie i indywidualistycznie. Im bardziej są one zróżnicowane i obejmują większe obszary, tym częściej są kwestionowane lub wprost negowane. Wierni przyjmują zasadniczo to, co odpowiada ich przekonaniu, w małym tylko stopniu dostosowując się do żądań i zaleceń Kościoła<sup>12</sup>.

Motywacja religijna nie ma już tak istotnego wpływu na różnorodne decyzje małżonków dotyczące potomstwa, z zwłaszcza wychowania chrześcijańskiego. Podając się mentalności społeczeństwa industrialnego, w których jednymi z głównych wartości są wybór i decyzja, niektórzy rodzice są skłonni do pozostawienia kwestii rozwoju dzieci aż do czasu ich dojrzałości, by same mogły dokonać wyboru.

Mimo to, w różnych krajach kultury północnoatlantyckiej odnotowuje się dość wysoki wskaźnik praktyk sakramentalnych (chrzest, komunie, bierzmowanie, sakrament pojednania), co jest związane z pewnym rodzajem chrześcijańskiego przystosowania kulturowego<sup>13</sup>. Sakramenty stają się wówczas formami przyjęcia konwenansów społecznych. Opróżnione zaś z treści wiary, pozbawione doświadczenia chrześcijańskiego, w aspekcie psychologicznym bardziej utrudniają kontakt z Bogiem, niż do niego prowadzą.

Dokonyuje się natomiast porzucenie typowej, tradycyjnej mentalności sakralnej z charakterystycznymi dla niej uzewnętrznieniami: rytami, świętami, obchodami związanymi z wiarą. Przejawia się to w zanikaniu wielu praktyk religijnych rodziny, tradycji rodzinnych oraz w usuwaniu z otoczenia przedmiotów, które ze względu na swoją zawartość bądź znaczenie symboliczne wiążą się z religijną funkcją wspólnoty rodzinnej. Wielość i różnorodność czynności religijnych nakazanych lub zalecanych przez Kościół do realizacji w rodzinie ulega znacznemu zawężeniu. Rodziny coraz słabiej praktykują: codzienną modlitwę, wspólne śpiewanie pieśni religijnych, zachowywanie postów, przestrzeganie dni świętych, pielgrzymki, manifestacje religijne, pozdrowienia i gesty religijne. Wzmożona urbanizacja sprawia, że wiele rodzin w środowisku wielkomiejskim przestaje kultywować zwyczaje i obrzędy parareligijne występujące z okazji świąt kościelnych lub szczególnych wydarzeń rodzinnych<sup>14</sup>. G. Milanesi odnotowuje, że przetrwały jeszcze obszary życia rodzinnego, w których religię przywołuje się jako dowartościowującą lub zabezpieczającą trwanie rodziny. Występuje to w tzw. sytuacjach nagłej potrzeby, jak: choroba członka rodziny, zagrożenie śmiercią, poważne niepowodzenia finansowe, problemy uczuciowe<sup>15</sup>.

Prowadzone dotychczas badania socjologiczne dowodzą, że desakralizacja pojmowana jako kierunek negatywny, obejmuje swoim zasięgiem i intensywnością

<sup>12</sup> Zob. W. Piwowarski, *Socjalizacja...*, s. 31.

<sup>13</sup> Tamże. Zob. także: *La transmission de la foi au sein de la famille*, oprac. przez ekipę MCF „Lumen Vitae”, 1989, 44, nr 1, s. 62.

<sup>14</sup> Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977.

<sup>15</sup> *Famiglia sacrale e secolarizzata?*, Torino 1973, s. 225.

coraz większe obszary życia społecznego<sup>16</sup>. W tej sytuacji, rodzina postrzegana jest przede wszystkim jako podmiot praw społeczności, instytucja świecka, rzeczywistość ludzka, którą jej członkowie kształtują bez odniesienia do autorytetu Kościoła. Rodzina traci zatem swój dotychczasowy charakter religijny nie tylko w sferze zewnętrznych działań, zachowań i wpływów, ale także w dziedzinie wyobrażeń na temat jej nadprzyrodzonego wymiaru i powołania<sup>17</sup>, co powoduje olbrzymie problemy w zakresie oddziaływania katechetycznego.

We współczesnej rodzinie, poza sferą religijności, nastąpił szereg zmian, które okazują się istotne z punktu widzenia katechizacji w rodzinie. Społeczeństwo industrialne charakteryzuje się m.in. tendencją zmniejszania się roli i zasięgu rodziny wielopokoleniowej i wielodzietnej. W pierwszej kwestii wskazuje się jeszcze na częste występowanie tzw. rodziny poszerzonej, utrzymującej kontakty z najstarszym pokoleniem i krewnymi, co może napawać optymizmem. Jednak duży procent rodzin przystosowuje się do współczesnych warunków, zamyka się w obrębie dwóch pokoleń, radykalnie ograniczając liczbę dzieci. Obecnie prezentuje się rodzinę jako dynamiczny, kompleksowy system<sup>18</sup>, który stanowi coś więcej niż tylko sumę poszczególnych członków. Rodzina jest bowiem układem wewnętrznych interakcji między małżonkami, ojcem i dzieckiem (lub każdym z dzieci), matką i dzieckiem (lub dziećmi), a także pomiędzy rodzeństwem. Każda osoba stanowi unikalną wartość, a jej pojawienie się wprowadza nowe relacje, ubogacając cały rodzinny system. Zatem przesadne zawężanie rodziny, zwłaszcza do układu typu rodzice – jedno dziecko dokonuje zubożenia duchowego, co ma wyraźne następstwa wychowawcze. Liczba dzieci, nie tylko stwarza różną liczbę i jakość relacji interpersonalnych, ale wpływa na zakres możliwości społecznych<sup>19</sup>, co jest bardzo pożądane przy kształtowaniu dojrzałej postawy chrześcijańskiej, odznaczającej się m.in. samodzielnością, otwartością, wolnością i odpowiedzialnością<sup>20</sup>.

Czynnikiem zdecydowanie negatywnie wpływającym na przekaz katechetyczny w rodzinie jest, nie tylko często eksponowana w literaturze fachowej aktywność zawodowa kobiet, ile brak harmonii w zakresie przebywania matki w domu i poza domem, szczególnie jej nieobecność podczas pierwszych lat rozwoju dziecka. Nieobecność taka bywa: faktyczna – w związku z pracą poza domem lub „wewnętrzna” – wynikająca z nadmiernej koncentracji na pracy zawodowej<sup>21</sup>. Powyższe zjawisko, prócz wielu innych niekorzystnych konsekwencji, powoduje niezau-

<sup>16</sup> Zob. F. Adamski, *Rodzina między sacrum...*, s. 92.

<sup>17</sup> Tamże, s. 93 n.

<sup>18</sup> Zob. *Family-Centred Catechesis. Guidelines and Resources. Department of Education U.S. Catholic Conferencce*, Washington 1979, s. 20 n.

<sup>19</sup> M. Tyszkowa, *Badania psychologiczne wewnątrzrodzinnej socjalizacji*, [w:] *Badania nad rodziną a praktyka społeczna*, red. Z. Tyszka, Poznań 1991, s. 84.

<sup>20</sup> Zob. M. Majewski, *Propozycja katechezy integralnej*, Łódź 1987, s. 85.

<sup>21</sup> J. Laskowski, *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 1979, s. 26 n.

spokojenie lub zmniejszenie zaspokojenia potrzeb psychicznych dziecka: bezpieczeństwa, miłości, kontaktu, zrozumienia, przynależności<sup>22</sup>, co istotnie warunkuje rozwój psychiczny i religijny.

Następuje także zanikanie patriarchalnego modelu ojca, stojącego na czele rodziny czy rodu, zabezpieczającego byt materialny i utrzymującego karność, a nowy model współczesnego ojca jeszcze się nie ukształtował do końca<sup>23</sup>, co powoduje napięcia we wspólnocie rodzinnej i ma reperkusje także w sferze wychowania chrześcijańskiego.

Jasno dostrzegalna jest też zmiana w pojmowaniu autorytetów rodzicielskich. Dzisiejsi małżonkowie wychowujący dzieci muszą specjalnie zabiegać o uzyskanie autorytetu, wykazując się określonymi cechami i walorami osobowymi, a zwłaszcza zgodnością podawanych wzorów i zasad z własnym życiem. Powracanie rodziców do tradycyjnego ujęcia autorytetów, przynależnego im bezpośrednio z racji bycia rodzicami i wynikające z tego narzucanie wzorów postępowania, wzbudza bunt i konflikty z młodym pokoleniem<sup>24</sup>.

Więź rodzinna opiera się coraz mocniej na kontaktach personalnych, co wymaga od wszystkich członków rodziny nieprzerwanej pielęgnacji uczuć i doskonalenia się każdej z osób. Wspólnoty rodzinne, które nie troszczą się o pozytywne odniesienia wewnętrzne, przy ogólnym zjawisku słabnięcia innych rodzajów więzi, znacznie łatwiej rozpadają się.

Prowadzone badania<sup>25</sup> jednoznacznie wykazują występujące we wszystkich typach rodzin niepełnych lub rodzin realizujących poligamię sukcesywną, zaburzenia w przebiegu i efektywności socjalizacji religijnej. Niektórzy autorzy podkreślają współzależność między powyższymi doświadczeniami w rodzinie pochodzenia a odrzuceniem w przyszłości chrześcijańskiego modelu rodziny.

W krajach charakteryzujących się wysokim stopniem urbanizacji i industrializacji niezwykle wzmaga się ruchliwość wertykalna rodziny. Bezustanna zmiana miejsca zamieszkania sprawia, że trudno odwołać się do stabilności i trwałości oraz szukać oparcia w społeczności lokalnej. Nomadyzm rodzinny kwestionuje bowiem potrzebę powtarzalności, regularności, stałości wpływów wychowawczych. Wobec niestabilności oddziaływania społecznego rodzina często uzależnia spełnianie funkcji religijnej od nowych kontekstów, relacji społecznych i związków z innymi grupami<sup>26</sup>.

Biorąc pod uwagę ograniczenia katechizacji tkwiące w strukturach i funkcjach realizowanych przez rodzinę, należy także wskazać na problemy pojawiające się na linii odniesień Kościół – rodzina. Wydaje się, że Kościół powszechny przez długi

<sup>22</sup> Zob. N. Han-Ilgiewicz, *Potrzeby psychiczne dziecka*, Warszawa 1961.

<sup>23</sup> J. Laskowska, dz. cyt., s. 39.

<sup>24</sup> W. Piwowarski, *Przemiany religijnej funkcji...*, s. 435 n.

<sup>25</sup> Zob. P. Deloiz, *Approche sociologique de la famille*, „Lumen Vitae”, 44, 1989, nr 1, s. 21–32.

<sup>26</sup> Gatti, dz. cyt., s. 53 n.

czas po zaistnieniu społeczeństwa industrialnego nie potrafił żyć się z nową postacią społeczeństwa i rodziny. Toteż zamiast starać się włączyć nowo powstającą rodzinę w życie wspólnoty kościelnej, zaczął (intensywnie od XIX w.) wprowadzać duszpasterstwo stanowe, które prawie całkowicie pomijało rodzinę. Głównym jego celem było dotarcie do każdego chrześcijanina w jego sytuacji życiowej, poza wszelkimi organizacjami czy instytucjami, także rodziną<sup>27</sup>. Kościół zajmował się także rodziną, ale czynił to, wyciągając każdą z osób z obrębu życia rodzinnego i angażując w różnorodne działania. Niewątpliwie już w okresie międzywojennym pojawiły się grupy niosące pomoc rodzinie (np. założony przez J. Violetta Związek Małżeństw Chrześcijańskich – Assotiation des Mariages Chretiens, czy powołane do życia przez H. Caffarella, Ekipy Notre Dame – Les Equipes Notre-Dame<sup>28</sup>), ale były one nieliczne, a ich zasięg oddziaływania dość ograniczony.

Istotny przełom w tym względzie stanowi II Sobór Watykański, który podjął zagadnienie rodziny, dostrzegając w nim „znak czasu”. Oprócz wskazania na konieczność pracy duszpasterskiej na rzecz rodziny, wyakcentował ważność systematycznych działań, zarówno księży i zorganizowanych przez nich instytucji, jak i świeckich. W celu sprostania powyższym działaniom powołano do życia w 1972 r. papieski Komitet do Spraw Rodziny, który stosownie do potrzeb organizuje robocze zespoły specjalistów. Opieka Kościoła nad rodziną jest nadal procesem otwartym, ale bardziej skoncentrowanym na działalności doktrynalnej<sup>29</sup> niż na twórczym poszukiwaniu rozwiązań na terenie Kościoła lokalnego. Można to zobaczyć chociażby na przykładzie USA. Dane uzyskane w 1978 r. przez National Inventory of Parish Catechetical Programs wykazują, że 55% parafii nigdy nie proponuje żadnych form ubogacenia małżeństwa i rodziny, 64% nigdy nie prowadzi żadnych form edukacji rodziców, a 74% zupełnie nie zajmuje się rodzinami przeżywającymi kryzysy oraz małżeństwami po rozwodzie lub żyjącymi w separacji<sup>30</sup>. Nic zatem dziwnego, że wiele rodzin nie przekazuje wiary następnym pokoleniom, skoro Kościół tak mało uwagi poświęca rodzinie. Nawet we współczesnym duszpasterstwie parafialnym istnieje ostra dysproporcja między koncentracją na dzieciach, młodzieży i dorosłych a rodziną jako całością, na niekorzyść rodziny<sup>31</sup>. W takiej sytuacji rodzina pozostaje grupą zapomnianą.

Na ukształtowanie wiary w człowieku wpływa zasadniczo doświadczenie rodziny, a zwłaszcza rodziców. Fakt rosnącej zależności dzieci od rodziców (spowo-

<sup>27</sup> R. Greinacher, *Rodzina w parafii*, „Novum”, 1980, nr 9, s.121 n.

<sup>28</sup> Zob. B. Przybylski, T. Witkiewicz, *Duszpasterstwo rodzin*, „Ateneum Kapłańskie”, 67, 1975, z. 1, s.106.

<sup>29</sup> Wskazuje na to organizacja wielu kongresów, konferencji, publikacji, periodyków, a także ostatnie synody. Wiele z powyższych wymienia: B. Przybylski, T. Witkiewicz, dz. cyt., s. 107–109.

<sup>30</sup> *Family-Centred Catechesis...*, s. 7.

<sup>31</sup> R. Greinacher, dz. cyt., s.123.

dowany zmniejszaniem się rodziny, a szczególnie usuwaniem z jej obrębu osób starszych)<sup>32</sup> zmusza do przyjrzenia trudnościom tkwiącym w samych rodzicach.

Szczegółowe badania nad rodziną socjalizacja religijną wskazują, że religijność, tak samo jak niereligijność, jest dziedziczona. Dzieci rodziców religijnych odczuwają silną potrzebę religijną. U podstaw więc zaistnienia katechezy wewnątrz rodziny tkwi religijność rodziców, rodzice bowiem, którzy sami nie są religijni, nie mogą oddziaływać religijnie<sup>33</sup>.

W czasach obecnych, w kontekście ciągle wzrastającego poziomu umysłowego młodego pokolenia, ograniczony poziom wiedzy religijnej prezentowany przez wielu rodziców jest zjawiskiem niezwykle niepokojącym. Pogłębia je jeszcze brak otwartego nastawienia na bieżące poznawanie prawd wiary, czy zdobywanie nowych informacji z zakresu teologii i obecności Kościoła w świecie współczesnym.

Prócz tego, małżonkowie wychowujący dzieci bardziej niż dawniej kontestują przekaz nauki Kościoła. Sami pozbawieni przekonań względem prawd religijnych, a zwłaszcza ich odpowiedniej hierarchizacji, szerzą postawę nieortodoksyjną wśród dzieci<sup>34</sup>.

Stwierdza się także, iż współcześni rodzice są często podzieleni religijnie, co powoduje problemy na płaszczyźnie wychowawczej. Schneiders podaje, że „dyspozycja do współbycia na płaszczyźnie religijnej i psychologicznej jest dalece ważniejsza od zaspokojenia seksualnego i ma większy wpływ na osiągnięcia zawodowe i powodzenia małżeństwa<sup>35</sup>”.

Wielu rodziców znalazło się obecnie w centrum kryzysu własnej wiary. Opierając się bowiem na uprzednio zdobytej wiedzy teologicznej i przerwanej – najczęściej w okresie młodości – formacji religijnej, odkrywają z zaskoczeniem, że nie są w stanie przekazywać prawd, w które nie wierzą i o których nie potrafią zaświadczyć życiem. Niejednokrotnie, nie mając żywego doświadczenia wiary, pod presją parafii lub wyznaniowej szkoły, do której uczęszczają dzieci, włączają się w przekaz religijny, redukując go do wymiaru czysto informacyjnego<sup>36</sup>.

Owe trudności religijne rodziców, zwłaszcza brak odczucia bliskości Boga i emocjonalnego przywiązania do Niego, nieumiejętność odkrywania Jego obecności i pomocy w życiu codziennym, przechodzą na dzieci, dotykając szczególnie potrzeby bezpieczeństwa. Z badań P. Braidó, A. Ronco i S. Sari, którzy interesowali się dziećmi w wieku 11–15 lat, wynika, że jedną z najbardziej poszukiwanych cech rodziców jest religijność<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Zob. J. Piotrowski, *Miejsce człowieka starego w rodzinie i społeczeństwie*, Warszawa 1973.

<sup>33</sup> Zob. W. Piwowarski, *Socjalizacja*, s. 36.

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 31.

<sup>35</sup> *Personal Adjustment and Mental Health*, New York, s. 497.

<sup>36</sup> Zob. Gatti, dz. cyt., s. 54.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 52.

Nad rzeczywistością wiary dzisiejszego społeczeństwa zdaje się wyraźnie ciążyć brak odpowiedzialności rodziców za chrześcijańskie wychowanie potomstwa. O ile bowiem przykładą się duże znaczenie do „doczesnego” wychowania, ponieważ ono zapewni przyszłą pozycję społeczną i odpowiednie warunki materialne, o tyle wychowanie religijne jest uznawane za coś dodatkowego i mniej ważnego. Ponieważ następuje organizacyjne rozbudowanie wychowania religijnego w parafii i w szkole, rodzice powierzają obowiązek socjalizacji religijnej odpowiednio przygotowanej jednostce wychowawczej, uznając to za całkowite lub przynajmniej znaczne uwolnienie się od wewnątrzrodzinnego przekazu wiary.

Wielu rodziców w imię wolności sumienia jest skłonnych do negowania potrzeby poświęcania czasu na jakiegokolwiek działania religijne, pozostawiając to spontaniczności, uczuciowości przysłemu wyborowi dzieci. Milczenie w kwestii wiary jest wręcz uznawane za czynnik sprzyjający personalizacji życia religijnego. W ten sposób pozostawia się je własnemu rozwojowi, bez bezpośrednich wpływów i wskazań, które mogłyby skompromitować autentyczność życia samych rodziców<sup>38</sup>.

Wychowanie religijne, podobnie jak każdy inny rodzaj wychowania, wymaga odpowiednich zdolności, które nie zawsze są dane jako talenty wrodzone, ale trzeba się ich uczyć. Oczywiście, rodzice mają naturalne ułatwienia wynikające z instynktownej miłości do dziecka, lecz jeżeli nie towarzyszy jej roztropność, może się ona okazać szkodliwa i wypaczająca wychowanie chrześcijańskie. Przy braku podstawowych zdolności katechetycznych, nawet głęboka wiara rodziców nie musi pozytywnie oddziaływać na rozwój wiary dziecka, szczególnie gdy brak im odpowiedniego przygotowania katechetycznego lub stosują niewłaściwe metody i środki wychowawcze<sup>39</sup>.

## 2. MOŻLIWOŚCI I PERSPEKTYWY KATECHEZY W RODZINIE

Wobec wielorakich trudności ograniczających proces katechetyczny w rodzinie rodzi się pytanie, czy w nowej, pluralistycznej rzeczywistości wspólnota rodzinna jest w stanie przyczynić się do pełnego rozwoju wiary.

Współczesna rodzina, jak wykazano, przeżywa niewątpliwie wiele kryzysów, ma jednak wartość, której nie może przekazać żadna z wyspecjalizowanych instytucji wychowawczych. Tylko rodzina bowiem wytwarza sferę intymności, na którą m.in. składa się: bycie razem, personalne odkrywanie siebie samego, doświadczenie autentycznej miłości<sup>40</sup>. Specjaliści podkreślają, że jest ona konsekwencją podmiotowości życia rodzinnego, wynikająca zarówno z celu rodziny, jakim jest po-

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Poręba, dz. cyt., s. 424 n.

<sup>40</sup> *Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik*, Hrsg. E. Korherr, Wien 1973, kol. 271.

myślność każdego z jej członków, jak i ze sposobu, w jaki żyje rodzina, kontaktuje się ze sobą i realizuje swoje cele<sup>41</sup>.

Rozwój powyższej sfery ma ogromne znaczenie dla katechizacji w rodzinie, gdyż humanistyczne podstawy są nierozłączne z fundamentami wiary. Można nawet stwierdzić, że im bardziej wychowanie chrześcijańskie jest zespolone z wychowaniem ogólnym, tym bardziej kontakt człowieka z Bogiem osiąga głębię i autentyczność, a osoba ludzka staje się silnie zharmonizowana i dojrzała<sup>42</sup>.

Badania futurologiczne jasno wykazują iż w nowym społeczeństwie będzie coraz mocniej zarysowywać się tendencja do kształtowania „ludzi organizacji” (tzw. organization men), tzn. ludzi konformistycznych, dobrze przystosowujących się do zmian społecznych, efektywnych, pozbawionych własnej indywidualności, za to oddanych pracowników przedsiębiorstwa czy organizacji, co ostatecznie spowoduje umocnienie rodziny, jako instytucji dostarczającej swoim członkom oparcia emocjonalnego. Ponieważ nastąpi także wzrost ruchliwości geograficznej i społecznej, kontakty z wielu ludźmi staną się bardziej powierzchowne i nietrwałe. Bezosobowy charakter społeczeństwa będzie jeszcze wzmocniony przez: wielkie, zorganizowane przedsiębiorstwa, instytucje społeczne, organy władzy, szkoły, itp. A to wszystko sprawi, że jedynie rodzina będzie miejscem umacniającym poczucie tożsamości, popierającym indywidualne i autentyczne formy ekspresji, wytwarzającym atmosferę bliskości, zrozumienia i solidarności<sup>43</sup>. W tak ujętej perspektywie, według Husena, wychowanie w rodzinie winno skoncentrować się na kształtowaniu indywidualności człowieka i tworzeniu identyfikacji emocjonalnej dzieci z rodzicami<sup>44</sup>.

Jeżeli zatem rodzina jest i pozostanie sobą (ujmując ją tylko na płaszczyźnie czysto humanistycznej), tzn. środowiskiem dialogu, porozumienia, akceptacji, osobowych relacji, a zwłaszcza autentycznej miłości, to równocześnie stworzy swoim członkom odpowiednie warunki do odkrycia rzeczywistości religijnej<sup>45</sup>.

Z prawem religijnego rozwoju człowieka jest ściśle związane prawo przeniesienia wewnętrznych treści pojęć określających stosunki rodzinne w dziedzinę odniesień do Boga<sup>46</sup>. Zostanie to przedstawione na kilku przykładach.

Sposób, w jaki rodzice prezentują swój autorytet, jest znakiem lub antyznakiem autorytetu Boga. W sytuacji, gdy autorytet jest wymuszony poprzez niepokój,

<sup>41</sup> Zob. T. Kukołowicz, *Rodzina w procesie uspołeczniania dziecka*, Lublin 1978, s.119.

<sup>42</sup> Zob. H. Wistuba, *Wychowanie religijne małego dziecka*, [w:] *Wychowanie w rodzinie...*, s. 201; D. Emeis, *Rodzice jako katecheci*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 1980, 13, s. 59.

<sup>43</sup> Zob. T. Husen, *Oświata i wychowanie w roku 2000*, Warszawa 1974, s. 71n.

<sup>44</sup> Tamże, s. 72.

<sup>45</sup> Zob. Gatti, dz. cyt., s.73; M. Eastman, *The Family-Environment of Faith*, „Word in Life”, 32, 1984, nr 1, s. 5; *Family-Centred Catechesis...*, s. 11; *The Real Role of Parents in Religious Education*, red K. Coughlin, „The Living Light”, 9, 1972, nr 2, s. 100–104.

<sup>46</sup> J. Wilk, *Katecheza jako podstawowa funkcja katechumenatu rodzinnego*, „Seminare”, 1977, s. 80 n.

strach, karę, łatwo o wyobrażenie Boga jako „bezdusznego”, surowego i restrykcyjnego. N. Fabre, prowadząc badania rozwoju moralnego dzieci, porównał dwie grupy: dzieci z rodzin wierzących i niewierzących, wykazując, że dzieci z rodzin katolickich charakteryzują się wysoką odpowiedzialnością moralną, pomimo iż jest ona przyjmowana jako ogromne obciążenie<sup>47</sup>. Dokonujące się współcześnie przemiany autorytetu rodzicielskiego stwarzają szansę budowania autorytetu opartego na miłości i wolności. Pozwoli to na łatwiejsze odkrycie Boga jako dobrego Ojca, zapewniającego człowiekowi wolność wyboru, który jawi się obecnie jako jedna z cenniejszych wartości.

Uprzywilejowaną dziedziną w rodzinie jest doświadczenie interakcji międzysobowej i międzypokoleniowej. W rodzinie także zachodzą bezpośrednie kontakty między jej członkami. Dla katechezy w rodzinie mają znaczenie nie tylko relacje zachodzące między dzieckiem i dorosłymi oraz między dzieckiem i innymi dziećmi, ale także wszelkie relacje istniejące między dorosłymi, a przede wszystkim między matką i ojcem<sup>48</sup>. Wobec tego poprawienie relacji i komunikacji między rodzicami oraz między wszystkimi członkami rodziny wyraźnie wpłynie na rozwój wychowania religijnego. Całokształt relacji wewnątrzrodzinnych jest bowiem dla wszystkich osób, a zwłaszcza dla dzieci, drogą odkrywania Boga<sup>49</sup>.

Relacje rodzinne oparte na bezinteresownej miłości modelują obraz Boga-Opatrzności<sup>50</sup>, który wchodzi w życie człowieka, otacza go troską i nigdy nie cofająca się, bezwarunkową miłością. Jest to niezmiernie ważne w kontekście współczesnego społeczeństwa, gdzie najczęściej występują relacje utylitarne, nastawione na osiągnięcie konkretnych korzyści, a człowiek staje się jedynie środkiem do zdobywania odpowiednich zysków<sup>51</sup>. Doświadczenie bezinteresownej miłości w rodzinie jest równocześnie fundamentem prawidłowego rozwoju chrześcijańskiej osoby, otwartej na potrzeby innych.

Stawanie się chrześcijaninem jest długotrwałą pielgrzymką, czego doskonałym przykładem jest przekaz wiary zachodzący między generacjami. Istnienie kontaktów między pokoleniami staje się znaczącym środkiem wychowania religijnego. Najstarsza generacja jest już częścią tradycji i historii, średnia zmagą się z rzeczywistością „tu i teraz”, w którą dopiero wejdzie najmłodsza. Tworzy to razem kalejdoskop doświadczeń religijnych.

Rodzina jest jednak nie tylko instytucją naturalną, ale ma swoje miejsce w dynamicznej rzeczywistości Kościoła, jest również wspólnotą wierzącą i ewangeli-

<sup>47</sup> *Educazione della coscienza nel fanciullo*, Torino 1970, s.137–140.

<sup>48</sup> Zob. *The Real Role*, s. 103; I. Dudek, *Możliwości i granice katechizacji w rodzinie*, masz., Lublin 1982, s. 40 n.

<sup>49</sup> *Family-Centred Catechesis*, s. 12.

<sup>50</sup> G a t t i, dz. cyt., s. 75.

<sup>51</sup> Tamże. Zob. także E. A h a m u d a, *La famille, premier lieu catechétique. Echos d'Amérique Latine*, „Lumen Vitae”, 44, 1989, nr 1, s. 75; t e n z e, *La familia, primer lugar catequético*, „Teología Y Vida”, 30, 1990 nr 2–3.



zującą, liturgiczną i służebną. Funkcjonowanie rodziny jako „Kościoła w miniaturze” staje się źródłem katechezy w rodzinie, która nie jest redukwalna do eklezjalnych form wyrazu, ale ma własną, oryginalną zdolność wyrażania, a w konsekwencji jedyne, jej tylko właściwe możliwości.

Jako „mały Kościół” rodzina tkwi wewnątrz rzeczywistości Kościoła powszechnego, w szczególny sposób należąc do lokalnej wspólnoty eklezjalnej. Owa przynależność jest tak silna i żywa, że wszędzie tam, gdzie rodzina oddziela się od wspólnoty lokalnej, traci swoje korzenie, słabnie i obumiera<sup>52</sup>. Nie należy pojmować więzi między rodziną i Kościołem tylko jako zależności jednostronnej, ale jako wzajemną wymianę, w której także Kościół ubogaca się i buduje dzięki doświadczeniu rodziny<sup>53</sup>.

W spotkaniu z Kościołem rodzina winna odkrywać własną tożsamość chrześcijańską, swój obraz teologiczny – środowisko zbawienia i uświęcenia „Kościoła domowego”. Wydaje się jednak, że w praktyce duszpasterskiej Kościół pełni wobec rodziny funkcję głównie krytyczną, analizując i osądzając jej życie religijne, czasem proponując rozwiązania nieprzystające lub wręcz skompromitowane w nowej rzeczywistości społecznej.

R. Tilmann, rozważając sytuację duszpasterską we współczesnym świecie, wykazuje, iż „Kościół stanął wobec alternatywy rozbudowania własnego systemu z całym aparatem władzy, biurokracji i środkami przymusu w celu zabezpieczenia instytucjonalnego uczestnictwa wiernych w życiu religijnym lub też stworzenia głębokiej identyfikacji jego członków z proponowanymi przez siebie wartościami i normami, i zrezygnowania z kościelnych środków przymusu”<sup>54</sup>. Istnienie konkurencyjnych „systemów znaczeń” (czyli światopoglądów, filozofii życia) zarówno w porządku subiektywno-świadomościowym, jak i społeczno-strukturalnym, przemawia za przyjęciem drugiego rozwiązania. Ponieważ pluralizm pozostaje faktem, nie można mu się przeciwstawić, ale trzeba szukać nowych propozycji. Katecheza w rodzinie, aby być żywą i dynamiczną w kontekście pluralizmu społeczno-kulturowego, potrzebuje zatem: najpierw ciągłego rozwoju teologii małżeństwa i rodziny, która dostarczy nowego modelu chrześcijańskiej rodziny wraz z ukazaniem jego praktycznej realizacji we współczesności, a następnie internalizacji owego modelu w świadomości wierzących<sup>55</sup>.

Rodzina, w celu lepszego wypełnienia swej funkcji katechetycznej, ma prawo domagać się od wspólnoty eklezjalnej współpracy, która nie będzie jej pozyskiwa-

<sup>52</sup> Gatti, dz. cyt., s. 80.

<sup>53</sup> J. Grzeškowiak, *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*, [w:] *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A. L. Szafrński, Lublin 1985, s. 85.

<sup>54</sup> *Sozialer und religiöser Wandel*, Düsseldorf 1972, s. 24 n, cyt. za F. Adamski, *Rodzina między sacrum...*, s. 121.

<sup>55</sup> Zob. F. Adamski, *Rodzina między sacrum...*, s. 121.

niem dla własnych celów parafii<sup>56</sup>, ale konkretnym działaniem na rzecz rodziny, zarówno poprzez środki nadprzyrodzone (słowo Boże i sakramenty), jak i praktyczne współdziałanie duszpasterskie.

Wymaga to od Kościoła lokalnego, zarówno na poziomie diecezjalnym, jak i parafialnym, uwrażliwienia na przemiany dokonujące się w strukturze i funkcjach rodziny, a także zmiany jej sytuacji w świecie. Traktowanie rodziny jako „całości”, bez izolowania dzieci i rodziców, przy pełnym respektowaniu jej oryginalności i towarzyszeniu na różnych etapach formowania się i rozwoju (zob. *Familiaris consortio* 65). Tak, by propozycje współdziałania były dostosowane do aktualnych możliwości każdej wspólnoty rodzinnej.

W obecnych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych Kościołów nie może proponować rodzinie jednego modelu katechezy wewnątrzrodzinnej, ale raczej pluralizm modeli. Pierwsze tego typu rozwiązania można znaleźć w dokumencie *Fanuly-Centred Catechesis*, wydanym przez Katolicki Departament Edukacji Stanów Zjednoczonych Ameryki w 1979 r.

Katecheza w rodzinie jest pierwszą formą katechezy wyprzedzającą wszystkie pozostałe (CT 68), rodzice zaś mają niezbywalny obowiązek katechizowania, są pierwszymi katechetami – „zwiastunami wiary” (KK 11). Stwarza to szansę założenia pierwszych, przynajmniej w porządku chronologicznym, fundamentów wiary.

Powyższy fakt nie miałby takiego znaczenia, gdyby nie szczególna plastyczność rozwojowo-wychowawcza człowieka podczas pierwszych lat życia<sup>57</sup>. Wyjątkowość odbiorców katechezy, tj. dzieci w wieku przedszkolnym, sprawia, że katechizacja rodzinna ma szansę trwałego formowania mentalności chrześcijańskiej i wprowadzania w pełnię życia z Bogiem.

Socjologowie wskazują na zjawisko wdrażania dziecku przez rodzinę podstawowych orientacji religijnych, co dokonane w dzieciństwie, stanowi filtr, poprzez który młody człowiek ustosunkowuje się do treści przekazywanych przez inne podmioty czy czynniki (np. szkołę, środowisko rówieśnicze, ruchy, organizacje, środki masowego przekazu)<sup>58</sup>. Zatem dzięki pierwszemu, trwałemu wpływowi rodziny może ono przyjmować wybiórczo przyszłe oddziaływania.

Katecheza realizowana przez rodzinę jest bezpośrednio związana z różnorodnymi sytuacjami życiowymi, zachodzącymi we wnętrzu „Kościoła domowego”. Rodzice uzdolnieni mocą sakramentów<sup>59</sup>: chrztu, bierzmowania, a przede wszyst-

<sup>56</sup> Zob. C. Masse, *Une évolution dynamique: la catéchèse familiale*, „Lumen Vitae”, 44, 1989, nr 1, s. 49.

<sup>57</sup> Istnieje bogata literatura dotycząca tego zagadnienia. Zob. np. T. Kukołowicz, dz. cyt., s. 12 n; H. Spionek, *Rozwój i wychowanie małego dziecka*, Warszawa 1967, s. 214 n.

<sup>58</sup> Zob. Piwowarski, *Przemiany religijnej funkcji...*, s. 440 n; tenże, *Socjalizacja...*, s. 37.

<sup>59</sup> Zob. F. Peradotto, *Catechesi e famiglia*, [w:] *Temi di pastorale della famiglia*, Torino 1973, s. 176; B. Brzuszek, *Zobowiązania wiernych świeckich do apostołstwa*, „Collectanea Theologica”, 1972, fasc. 3, s. 51 n.

kim małżeństwa<sup>60</sup> są gotowi wypełnić własną misję katechetyczną względem dzieci. Trzeba pamiętać, że proces katechetyczny nie dokonuje się jednostronnie (od dorosłych ku dzieciom), gdyż dzieci także wpływają na rozwój wiary rodziców. Ograniczenie do dwustronności (rodzice–dzieci i dzieci–rodzice) wydaje się być także zawężeniem, ponieważ każdy członek rodziny obdarzony różnorodnymi charyzmatami udzielonymi przez Ducha Świętego (Ef 4, 11–13) może służyć rozwojowi katechezy we wspólnocie rodzinnej<sup>61</sup>.

Niepodważalny pozostaje fakt, iż życie rodzinne stawia każdą osobę w sytuacji „normalności”, zwyczajności względem wszelkich, zachodzących wydarzeń. Owa codzienność powoduje, że wszystko, co ma miejsce w rodzinie staje się naturalnym czynnikiem kształtowania życia religijnego, przez co synteza wiary i życia rodzi się bardziej spontanicznie i naturalnie<sup>62</sup>.

Wkomponowana w całość kształtu wydarzeń domowych katecheza rodzinna znajduje się w sytuacji uprzywilejowanej wobec katechezy parafialnej czy szkolnej. Tkwiąc bezpośrednio w życiu ma ogromną szansę wykorzystania czasu bycia członków rodziny ze sobą do ukazywania działania Boga. Każde najdrobniejsze zdarzenie posiłku, odpoczynku, wspólnej pracy, jest okazją do twórczego działania katechetycznego<sup>63</sup>.

W domu rodzinnym mają miejsce zdarzenia, które ze szczególną siłą wpływają na egzystencję rodziny, zarówno na ważność danego faktu, jak i jego intensywne emocjonalne zabarwienie. Daje ono każdej z osób szansę rozwoju chrześcijańskiego. Niezbędne są wówczas wyjaśnienia, wprowadzenia udzielone słownie przez starszych, dojrzałych członków rodziny. Dzieje się tak w obliczu nowego życia, by ukazać jego wartość i piękno; wobec trudności, aby przez chrześcijańską interpretację pomagać je rozumieć i dawać impuls do ich pokonywania; w obliczu choroby, cierpienia i śmierci, by otwierać na łączność duchową i podtrzymywać nadzieję; wobec sytuacji radosnych, by wzbudzać postawę wdzięczności i uwielbienia Boga; w obliczu przewinień, by prowadzić do refleksji i kształtować postawę pokuty i pojednania<sup>64</sup>.

Objaśnienie werbalne nie jest podaniem syntezy katechetycznej, ale raczej wręczeniem „kluczy” do interpretacji, oceny, osądu przyszłych wydarzeń. W ten sposób katecheza rodzinna może kreować osobę otwartą ku przyszłości, ku nieustannemu rozpoznawaniu „znaków czasu”, ciągle odnawiającą swoje myślenie, przygotowaną do przyjmowania sytuacji nieprzewidzianych bez frustracji i lęku. Jest to zgodne ze współczesnymi systemami kształcenia, według których nauczanie

<sup>60</sup> Zob. S. Semik, *Katecheza w rodzinie – „Kościół domowy”*, „Seminare”, 1977, s. 109–111.

<sup>61</sup> Zob. *Family-Centred Catechesis...*, s. 11 n.

<sup>62</sup> Zob. F. Peradotto, dz. cyt., s. 117; J. Wilk, dz. cyt., s. 11 n.

<sup>63</sup> Zob. J. Tarnowski, *Katecheza w rodzinie: obawy i nadzieje*, „Katecheta”, 25, 1981, nr 6, s. 256; Gatti, dz. cyt., s. 57; *Il rinnovamento della catechesi. Documento di base. Testo promulgato dall'Episcopato Italiano*, Torino 1970, s. 268 n.

<sup>64</sup> Zob. *Il rinnovamento*, s. 268 n; F. Peradotto, dz. cyt., s. 177; J. Wilk, dz. cyt., s. 81.

nie jest pojmowane jako proste podanie informacji, ale raczej jako możliwość przekazu struktur myślowych, systemów zachowań, kryteriów praktycznego działania aż po kształtowanie dyspozycyjności osoby.

Dojrzewanie chrześcijańskie jest procesem długotrwałym i zindywidualizowanym. Katecheza w rodzinie towarzysząca człowiekowi na wszystkich etapach rozwojowych (zakładając trwałość rodziny pochodzenia lub założenia własnej rodziny) daje czas na rozwój i doświadczenie wiary. Dom rodzinny jest miejscem, gdzie ludzie młodzi spotykają Boga, ale jest też przestrzenią pozwalającą na własne poszukiwania, prowadzenia „eksperymentów” religijnych, dokonywanie wyborów chrześcijańskich, które nie muszą być od razu doskonałe<sup>65</sup>. Jest ważne, by w swych dążeniach i weryfikacjach dzieci były akceptowane przez rodziców i znajdowały nieprzerwane stymulatory do ciągłego, osobistego nawracania się do Boga.

Zgodnie z podstawowymi prawami psychologii i pedagogiki katecheza realizowana przez „Kościół domowy” nie może na danym poziomie rozwoju człowieka udzielać mu wszystkiego, co zabezpieczy go na całe życie. Jest natomiast w stanie stosownie do pojawiających się pytań i wątpliwości odsyłać do Misterium Chrystusa<sup>66</sup>, które stanowi odpowiedź na problemy każdego etapu wzrostu osoby ludzkiej.

Szczególnym czasem „małego Kościoła” są momenty przeznaczone „wyłącznie dla Boga”, kiedy rodzina słucha słowa Bożego, komunikuje się z Bogiem w modlitwie i aktualizuje wydarzenia zbawcze. Katecheza wewnątrzrodzinna, która pragnie autentycznie wspierać rozwój wiary katechizowanych, winna ich nieustannie prowadzić do Pisma Świętego, wspierać codzienne karmienie się Słowem Bożym (indywidualne i wspólnotowe), uczyć poprawnego odczytywania wezwania Bożego i zachęcać do jego realizacji w życiu chrześcijańskim<sup>67</sup>.

Spotkanie z Bogiem obecnym w swoim Słowie domaga się kontynuacji w modlitwie. Wychowanie modlitewne dostosowane do potrzeb każdego z członków rodziny, wkomponowane w ogólny proces rozwoju religijnego, kształtujące postawę adoracji, dziękczynienia, prośby, przeproszenia jest istotnym czynnikiem domowej katechezy.

Wtopiona w ramy roku kościelnego i tygodniowy rytm świętowania niedzieli katecheza w rodzinie może wprowadzić swoich uczestników w liturgię Kościoła domowego i powszechnego. Stawia ich wobec tajemnicy uobecniania się zbawczych dzieł Jezusa Chrystusa i wdraża w podwójny wymiar liturgii: poprzez otwieranie na uświęcające działanie Boga i formowanie postawy uwielbienia. Powyższe działania wymagają konkretnego świadectwa rodziców, bez którego byłyby jedynie pustymi działaniami pozbawionymi walorów wychowawczych.

<sup>65</sup> Zob. *Family-Centred Catechesis*, s. 13; Gatti, dz. cyt., s. 91.

<sup>66</sup> Gatti, dz. cyt., s. 93.

<sup>67</sup> Zob. M. Majewski, dz. cyt., s. 62.

Dając świadectwo życia, rodzice nie mogą rościć pretensji do bycia jedynym fundamentem wiary swoich dzieci, wiara bowiem wymyka się procesom nauczania, wychowania czy sprowokowania świadectwem. Pozostaje przede wszystkim darem Boga, który domaga się wolnego przyjęcia ze strony człowieka. Rodzice mają zatem stwarzać odpowiednie warunki do zaistnienia spotkania z Bogiem, stymulować poszukiwania religijne, a równocześnie przyjmować postawę obserwacji dziecka, by poznać jego wartości, indywidualność i oryginalny proces rozwoju wiary, bez stosowania form nacisku i manipulacji.

Istniejąc w kontekście pluralizmu kulturowo-religijnego, rodzina jest miejscem, gdzie ujawniają się przeciwności i konflikty religijne. Nie należy się ich obawiać, próbując za wszelką cenę utrzymać pozorny spokój, gdyż są one znakiem żywomości. Ich pojawienie się oczyszcza rodzinę, umożliwia wzrost otwartości, wolności, komunikacji, dialogu, a także budowanie nowej jedności<sup>68</sup>.

W. Allport wskazuje, iż cechy pierwszo- i drugorzędne postawy religijnej człowieka są odmienne u każdej osoby<sup>69</sup>. Zatem rodzina jest miejscem szczególnego ujawniania się indywidualności człowieka, będzie także przestrzenią, w której wiara jawi się w różnorodny sposób. Proces identyfikacji chrześcijańskiej w rodzinie nie jest zatem prostym, jednokierunkowym przekazem wiary, ale wzajemnym, wielokierunkowym „zdobywaniem” udzielaniem i odzyskiwaniem wiary zachodzącym między członkami rodziny.

Katecheza w rodzinie jest rzeczywistością złożoną, toteż działanie dla jej dobra wymaga, zgodnie z zasadą koalicji wychowawczej, zaangażowania wielu osób, instytucji i środowisk. Wśród nich wymienić należy: rodziców, katechetów parafialnych, nauczycieli religii, diakonów stałych, kapłanów, biskupów, dyrektorów i pracowników ośrodków religijnych, zakonników i zakonnice, pracowników kultury i środków masowego przekazu, członków ruchów i organizacji religijnych, parafie, szkoły itp.<sup>70</sup>

Narastanie sytuacji patologicznych rodziny prowadzi często do szukania łatwych, szybkich rozwiązań polegających m.in. na zajęciu się dziećmi i pozbawieniu ich złego wpływu rodziców, umacnianiu oferty katechetycznej osób kompetentnych w szkole lub parafii. Potrzeba jednak szerszego spojrzenia na powyższe zagadnienie.

F. Mounrillier podkreśla, iż jakkolwiek byłby typ religijności lub braku religijności rodziców, to życie rodzinne jest samo w sobie „sakramentem” spotkania z Bogiem<sup>71</sup>. Jeżeli rodzice w postępowaniu wobec dzieci kierują się miłością i w relacjach wychowawczych starają się przekazywać im autentyczne walory, to zakładają firmamenty ludzkie, które mogą być zdolne przywołać rzeczywistość

<sup>68</sup> Zob. Gatti, dz. cyt., s. 78.

<sup>69</sup> *L'individuo e la sua religione*, Brescia 1972, s. 72 n.

<sup>70</sup> Zob. *Family-Centred Catechesis...*, s. 14 n.

<sup>71</sup> *La vita mediazione del regno*, [w:] *Le famiglie, la Chiesa e la fede*, Torino 1976, s. 73, cyt. za Gatti, s. 94.

boską<sup>72</sup>. Rodzina jest dla człowieka faktem opatrnościowym i żadna nie jest pozbawiona wartości. Zjawiska kryzysowe, którym podlega obecnie wiele rodzin, wymagają uwagi i troski ze strony Kościoła, a przede wszystkim działań, które pomogą rodzinie odzyskać zaufanie do siebie samej i być sobą.

Rodzina jako uprzywilejowane środowisko katechetyczne napotyka na wiele problemów, które niekiedy zdają się ją przerastać, zarówno ze względu na ich różnorodność, jak i z powodu ich nieoczekiwanego pojawienia się. Jednak mimo to, jak potwierdzają wyniki badań socjologicznych, nadal wywiera ona trwały wpływ na życie religijne dzieci. Wymaga to jednak właściwego wsparcia ze strony Kościoła, dostosowanego do potrzeb współczesnej rodziny.

Ze względu na nieustanne „przesuwanie się” religii ze sfery publicznej do prywatnej i pierwotny charakter rodziny jako miejsca bezpieczeństwa i akceptacji osoby, wobec depersonalizującego działania sfery publicznej, rodzina ma nawet większe niż wcześniej szanse bezpośredniego oddziaływania na potrzeby osoby ludzkiej i przekazu wiary w bezpośrednim kontakcie personalnym.

Trzeba także pamiętać, że nawet osłabiona społecznie i kulturowo rodzina pozostaje „Kościółem domowym”, co należy pojmować nie tyle na płaszczyźnie ontologicznej (jak gdyby był rodziny wynikiem jedynie z jej uczestnictwa w bycie Kościoła), ile raczej w ujęciu dynamicznie egzystencjalnym. Rodzina, żyjąc swoim codziennym rytmem, pełni potrójną funkcję Chrystusa, urzeczywistnia Kościół, a tym także jego posłannictwo katechetyczne. Członkowie rodziny chrześcijańskiej zjednoczeni obecnością Chrystusa pośród nich, doświadczają Boga, trwają w Nim, uwielbiają Go, podlegają procesom uświęcania, przeżywają wydarzenia zbawcze, dają świadectwo wiary słowem i czynem, służą potrzebom innych ludzi, formując się nawzajem do dojrzałego chrześcijaństwa, u którego podstaw znajduje się pełne wychowanie humanistyczne.

## Summary

Many parents and teachers are impressed by the disinterest in faith and the inadequate response of the believing community. However, the growth of faith is a complex process in which the family plays an important role. This article shows the catechesis in the family, exposing not only the positive side but also the negative one. In these modern times, we have to take into account new models and structures of the family. More and more often, the family becomes nuclear, one generation, one parent and the number of children is getting smaller. The ecclesial dimension is also neglected because it raises questions especially on three issues: the value and meaning of the sacraments, the role of Christian tradition and the merits of morality. Despite the changes to the family, both internal and external, it is still a special place where everybody may experience authentic love, acceptance and understanding. Only the family creates an original intimate atmosphere, in which every member may be an individual and discover himself/herself. The parents cannot leave aside their own faith and life: many things are shared with the children through the simple events of everyday life. In order to support the family catechesis, the parents should keep in touch with the Church, which offers sacraments, God's Word and pastoral care.

<sup>72</sup> Zob. D. E m e i s, dz. cyt., s. 61.

Every family is different so there can be no one model of the family catechesis but pluralism of models. Yet undoubtedly catechesis in the family provides a new way for families who share the common task in religious education i.e. to help their children live in faith and communicate with people and God.

KS. KAZIMIERZ MISIASZEK SDB

## DROGI ODNOWY SYSTEMU PREWENCYJNEGO ŚW. JANA BOSKO W NOWEJ RZECZYWISTOŚCI PASTORALNEJ PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II<sup>1</sup>

### UWAGI WSTĘPNE

Salezjański system prewencyjny do czasów Soboru Watykańskiego II opierał się na intuicji św. Jana Bosko i w zaproponowanych przez niego strukturach, tzn. szkołach, kolegiach, bursach, przy których funkcjonowało oratorium<sup>2</sup>. Był to okres wewnętrznej konsolidacji zgromadzenia, zabiegającego o rozwój istniejących struktur i podejmującego próbę tworzenia nowych<sup>3</sup>. Nowe spojrzenie na działalność apostolską w zgromadzeniu datuje się od Soboru Watykańskiego II. W dekrecie *O przystosowanej odnowie życia zakonnego* Sobór wezwał instytuty zakonne, aby powracając do ewangelicznych źródeł i pierwotnego ducha, dostosowały się do zmieniających się warunków epoki i brały czynny udział w życiu Kościoła (zob. DZ 2, 5, 8). Biorąc pod uwagę tę zasadę, salezianie dokonali krytycznej analizy swego posłannictwa podczas obrad 20. Kapituły Generalnej, zwanej „specjalną”, która trwała w Rzymie od 10 czerwca 1971 r. do 5 stycznia 1972 r. Wtedy to i w

---

<sup>1</sup> Opracowanie to jest pewną formą kontynuacji myśli zawartych w moim poprzednim artykule na temat systemu prewencyjnego, zamieszczonym w „Seminare” w 1988 r., pt. *Główne idee systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*. Niniejsze ma za przedmiot ukazanie sposobu realizacji soborowych wskazań w pedagogicznej działalności zgromadzenia salezjańskiego, czego zasadniczo dokonały pierwsze dwie posoborowe Kapituły Generalne: Kapituła Generalna Specjalna (KGS), obradująca na przełomie lat 1971 i 1972 oraz 21 Kapituła Generalna (KG XXI), odbywająca się w 1978 r. Na ich postanowieniach oparłem się w sposób szczególny, co nie oznacza, że nie nastąpiwał dalszy proces rozwoju myśli prewencyjnej. Wymagałby on jednak odrębnego opracowania, z racji zaistnienia nowych wydarzeń w Kościele i świecie. Zasadnicze jednak linie rozwoju salezjańskiej myśli prewencyjnej wytyczyły wspomniane dwie pierwsze kapituły posoborowe.

<sup>2</sup> Zob. P. Biegus, *System prewencyjny w okresie międzywojennym*, Lublin 1976 (masz. – Arch. KUL); A. Świda, *Salezjańskie szkolnictwo w Polsce, [w:] 75 lat salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, Łódź–Kraków 1974, s. 37–57.

<sup>3</sup> Zob. R. Alberdi, *La famiglia salesiana nel pensiero e nell'azione dei primi tre successori di Don Bosco*, [w:] *Costruire insieme la famiglia salesiana*, Roma 1983, s. 103–147.



czasie następnej Kapituły (1978 r.) podjęto całościową refleksję nad systemem prewencyjnym i jego zastosowaniem we współcześnie rozumianym wychowaniu.

Zadaniem niniejszego opracowania będzie ukazanie, na ile system prewencyjny otworzył się na nową rzeczywistość tak świata, jak i Kościoła oraz jakie były drogi jego rozwoju. W związku z tym, niezbędne będzie najpierw odsłonięcie rzeczywistości pastoralnej, powstałej w wyniku uchwał Soboru, który nakreślił te linie odnowy, do których refleksja nad systemem prewencyjnym będzie się stale odwoływać. System prewencyjny św. Jana Bosko, o bardzo wyraźnym charakterze pastoralnym, domaga się bowiem zakorzenienia we wspólnotie kościelnej, w której znajdowałby nie tylko środki, ale także szczególnie niezbędne dla jego dynamicznego wzrostu: klimat i środowisko oraz zespół określonych wartości. Salezianie, w refleksji nad swoim posłannictwem<sup>4</sup>, dostrzegając specyficzny charakter wychowania dokonywanego w Kościele i poprzez Kościół, nie tylko uznali eklezjalność za cechę charakterystyczną prowadzonego przez siebie oddziaływania pedagogicznego, ale również uczynili z niej podstawowe kryterium swojego istnienia i odnowy. Pogłębili także na swój sposób jej rozumienie. Kryterium to wyraża się w stwierdzeniu, że wychowawcze posłannictwo salezjanów nie może się różnić od posłannictwa Kościoła, przeciwnie, ma w nim uczestniczyć, podtrzymując określony jego aspekt i wyrażając szczególny rodzaj posługi jako charyzmatyczny dar dla Kościoła (KGS 27 a, p. 1). Jest ono powierzone im przez Kościół i winno być prowadzone w jego imieniu (KGS 27 a, p. 2). Cechę eklezjalności powinien mieć każdy bez wyjątku rodzaj posługi apostołskiej na rzecz młodzieży biednej i opuszczonej (KGS 23 a)<sup>5</sup>.

Otwarcie się na Kościół i jego potrzeby duszpasterskie wymaga od salezjanów wrażliwości na „znaki czasów” i umiejętności dostosowania się do określonego momentu historycznego i sytuacji kościelnej (KGS 30)<sup>6</sup>. Dlatego też rozwój sys-

---

<sup>4</sup> Pierwsze próby refleksji nad posłannictwem salezjanów w Kościele posoborowym, które wyprzedziły obrady Kapituły Generalnej Specjalnej, przyjmowały postać tzw. „Kolokwiów na temat życia salezjańskiego”. Pierwsze odbyło się w Lyonie 10–11 IX 1968 r. i poświęcone było życiu modlitwy. Materiały zebrano w tomie pt. *La vita di preghiera del religioso salesiano*, Torino 1969. Drugie miało miejsce w Benediktbeuern (Niemcy) 9–11 IX 1969 r. i poświęcone było misji salezjanów w Kościele. Materiały ukazały się w następnym tomie pt. *La missione dei salesiani nella Chiesa*, Torino 1970. Trzecie dotyczyło służby salezjanów dla młodzieży i odbyło się w Barcelonie 1–4 IX 1970 r. Tom materiałów nosi tytuł: *Il servizio salesiano ai giovani*, Torino 1971. Forma tych spotkań była i jest nadal kontynuowana.

<sup>5</sup> Zob. E. Alberich, *L'esperienza e il senso della Chiesa nell'educazione salesiana*, [w:] *Progettare educazione oggi con Don Bosco*, red. R. Giannatelli, Roma 1981, s. 258–277; F. Desramaut, *Riflessioni dei salesiani d'oggi sulla loro funzione nella Chiesa*, [w:] *La missione dei salesiani nella Chiesa*, Torino 1970, s. 107–120; G. M. Gozzelino, *Il dialogo forma di servizio della Chiesa* [w:] *Il servizio salesiano ai giovani*, Torino 1971, s. 179–204; J. Azcarate, *Il dialogo nella pastorale di Don Bosco*, [w:] tamże, s. 159–172.

<sup>6</sup> Zob. O. Schoch, *Educazione salesiana. Tradizione ed esigenze del tempo presente*, [w:] *La missione dei salesiani...*, s. 133–151; M. Midali, *Il carisma permanente di Don Bosco*, Torino 1970, s. 1 83–204.

temu prewencyjnego po Soborze Watykańskim II poszedł w kierunku intensywniejszego zajęcia się młodzieżą biedną i opuszczoną. We współczesnym świecie zaistniały nowe problemy społeczne, nie zawsze o charakterze pozytywnym, które pogłębiły, a także wywołały nowe zjawiska nędzy i nieposzanowania osoby ludzkiej, często pozbawionej nadziei i wychowawców, w stosunku do czego salezianie muszą zająć stanowisko.

Inna droga rozwoju systemu prewencyjnego wiodła przez szukanie nowych sposobów dotarcia do będącego w potrzebie młodego człowieka. Można ją było dostrzec w nowej katechezie Kościoła, która jako bardziej otwarta na egzystencjalne problemy współczesności, a także na dowartościowanie w samym procesie katechetycznym treści ewangelizacyjnych, ukazuje się z perspektywy salezjańskiej myśli prewencyjnej jako niezwykle istotna i ważna.

### 1. NOWA RZECZYWISTOŚĆ PASTORALNA PO VATICANUM II

Sytuacja współczesnego świata, wyrażona wieloma znakami czasu, domagała się ponownego przemyślenia miejsca i roli Kościoła w przemianach współczesnej cywilizacji. Już przed Soborem Kościół podejmował wielorakie wysiłki, aby określić naturę swojego posłannictwa w zmieniających się warunkach, jednakże ujęcia w tej materii były niezadowolające. Odnowa biblijna i liturgiczna wniosła nowe elementy, ale okazały się one niewystarczające na tle aktualnej rzeczywistości, domagały się pełnego ujęcia posługiwania Kościoła<sup>7</sup>. Szybkie zmiany współczesnego świata pociągały za sobą konieczność zmian w „socjologicznym misterium Kościoła”<sup>8</sup>, który musiał się na tę rzeczywistość otworzyć, jeżeli chciał rzeczywiście być obecny w świecie i prawdziwie służyć człowiekowi.

Soborowe określenie Kościoła w ujęciu biblijnym pozwoliło wyjść poza tradycyjne jego rozumienie w kategoriach instytucjonalno-prawnych, akceptujących przede wszystkim jego wizualne struktury. Ojcowie Soboru, świadomi braków w bellarminowskiej definicji Kościoła, użyli na jego określenie terminów biblijnych takich, jak: „owczarnia, której bramą jedyną i konieczną jest Chrystus” (J 10, 1–10), „trzoda, której sam Bóg zapowiedział, że będzie pasterzem” (Iz 40, 11; Ez 34, 11 n), „rola uprawna” (1 Kor 3, 9), „budowla Boża” (1 Kor 3, 9) czy wreszcie „górne Jeruzalem” i „matka nasza” (Ga 4, 26; Ap 12, 17) oraz „niepokalana Oblubienica niepokalanego Baranka” (Ap 19, 17; 21, 2 i 9, 22) – (KK 6). Termin, który miał najtrafniej oddać istotę Kościoła, został zaczerpnięty z biblijnego pojęcia Ludu Bożego (Jr 31–34). Takie ujęcie Kościoła ukazuje go jako wspólnotę pielgrzymującą, mającą własną historię i będącą przedłużeniem zbawczego działania Boga w

<sup>7</sup> Zob. H. Bogacki, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, [w:] *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, s. 53.

<sup>8</sup> A. Hastings, *Teologiczny problem rodzajów posługiwania w Kościele*, „Concilium”, 1969, 1–5, Poznań–Warszawa 1970, s. 170.

historii Izraela<sup>9</sup>. Odkrycie tej nowej ciągłości między dziejami Izraela i Kościołem pozwoliło umieścić ten ostatni w szerokiej perspektywie historii zbawienia, a zarazem rozumieć go nie tylko jako instytucję i zbiór obiektywnych środków łaski, ale przede wszystkim jako wspólnotę złożoną z ludzi, których Bóg wezwał i którzy na to wezwanie w pełni odpowiadają<sup>10</sup>. W ten sposób Sobór podał wizję Kościoła historycznego, dynamicznego i eschatologicznego. Lud Boży, obejmujący wszystkich wierzących świeckich, kapłanów i biskupów żyje i wędruje do celu wyznaczonego przez Boga. Tym samym Sobór sięgnął i do wcześniejszych przemyśleń na ten temat takich teologów, jak J. A. Möhler i J. M. Sailer. „Pierwszy z nich dał podwaliny pod nową eklezjologię i jego sformułowania można dziś zauważyć w Konstytucji *Lumen gentium*. Podziwu godna jest jego teza o niekończącym się wcielaniu Syna Bożego w Kościele, co powoduje, że Jezus Chrystus założył nie tylko Kościół św. jako wspólnotę wiary, nadziei i miłości, ale w Kościele tym nadal istnieje, nadal go utrzymuje, rozlewając na wszystkich prawdę i łaskę (por. KK 8)”<sup>11</sup>. Drugi natomiast rozumiał Kościół jako żywy organizm z Chrystusem jako głową. Jest on inspirowany miłością Ojca, posyłającego na świat Jezusa Chrystusa, aby ludzie przez niego odkupieni mogli na nowo stać się dziećmi Bożymi oraz ożywiany nieustannie przez Ducha Świętego. Duszą tego organizmu jest jedność z Bogiem i jedność wszystkich w Kościele. Kościół ten potrzebuje licznych i widzialnych narzędzi, które by ową jedność ludzi z Bogiem i między sobą wciąż na nowo przywracały i uwieczniały<sup>12</sup>.

Naukę powyższych teologów sprecyzował A. Graf, który widział Kościół jako żywy organizm sam siebie nieustannie budujący i rozwijający<sup>13</sup>. Dzięki temu cały Kościół winien stać się podmiotem duszpasterskiej działalności, gdyż Chrystus chce, aby wszyscy wierni brali udział w Jego prorockim, kapłańskim i królewskim urzędzie. Pasterze zaś winni sobie uświadomić, że ich „zaszczytnym zadaniem jest tak sprawować opiekę pasterską nad wiernymi i tak uznawać ich posługi i charyzmaty, aby wszyscy pracowali zgodnie, każdy na swój sposób dla wspólnego dobra” (KK 30). Y. Congar podkreśla ponadto, że tak rozumiany Kościół, Lud Boży, formowany przez Objawienie, instytucje i sakramenty nowego i ostatecznego

<sup>9</sup> Zob. A. Zuberbier, *Kościół w czasie i poza czasem*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” (odtąd: ZN KUL), 9, 1966, nr 4, s. 3; L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego*, Warszawa 1977, s. 179–278.

<sup>10</sup> Zob. Y. Congar, *Kościół jako Lud Boży*, „Concilium”, 1965/1966, 1–10, Poznań–Warszawa 1968, s. 15; B. Kominek, *Kościół po Soborze*, Paryż 1969, s. 14–16; O. Semmelroth, *Kapłański Lud Boży i jego urzędowi pasterze*, „Concilium”, 1968, 1–10, Poznań–Warszawa 1969, s. 28–32; J. Imbach, *Wielkie tematy Soboru*, Warszawa 1985, s. 22–26.

<sup>11</sup> Zob. J. A. Möhler, *Lebendige Tradition*, [w:] R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, s. 412 – cyt. za R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, „Ateneum Kapłańskie”, (odtąd: AK), 78, 1986, z. 1, s. 98.

<sup>12</sup> J. M. Sailer, *Vorlesungen*, t. 1, München 1820, s. 17–19 – czyt. za R. Rak, dz. cyt., s. 98.

<sup>13</sup> Zob. H. Schuster, *Der ekklesiologische Ansatz dei A. Graf*, [w:] *Handbuch der Pastoraltheologie*, t.1, Freiburg 1964, s. 56–62, cyt. za R. Rak, dz. cyt., s. 98–99.

przymierza, jest pośród świata i dla świata znakiem i jakby sakramentem zbawienia ofiarowanym wszystkim ludziom<sup>14</sup>.

Takie rozumienie Kościoła, dalekie od prostego ujęcia piramidalnego z papieżem u szczytu i świeckimi u podstawy, ma swoje dalekie konsekwencje w pojmowaniu duszpasterstwa. Duszpasterstwo bowiem, jak pisze R. Rak, związane jest z wizją Kościoła: „Jak przedstawia się nam Kościół, tak też widzimy jego działalność duszpasterską”<sup>15</sup>. To też było naczelną troską Soboru, który nie tyle kładł nacisk na sformułowania dogmatyczne, ile na to, aby „ludziom współczesnym, żyjącym w konkretnej, dzisiejszej rzeczywistości, przedstawić w języku zrozumiałym i pociągającym czym jest Kościół i czego naucza”<sup>16</sup>. Centralnym bowiem zagadnieniem duszpasterstwa jest troska o to, jak przedstawić w dzisiejszym świecie tajemnicę Kościoła.

W okresie poprzedzającym Sobór zwracano szczególną uwagę w teologii pastoralnej i duszpasterstwie na osobę urzędowego pasterza, na skutek czego doszło do „rozszerzenia życia i dzielenia rozwoju Kościoła na aktywną, urzędową działalność duchowieństwa z jednej strony, a bierne prowadzenie podlegających duszpasterskiej trosce wiernych z drugiej”<sup>17</sup>. Soborowe wskazania pozwoliły nie tylko uniknąć niebezpiecznego dualizmu w pojęciu i praktyce duszpasterskiej Kościoła, ale ukazały integralny jego obraz, gdzie hierarchia i laikat, podobnie jak w czasach apostoelskich, zaczęły znów dążyć do tworzenia wspólnoty braterskiej „jednego serca i jednej duszy”, połączonej miłością Chrystusową, mającej wspólne cele i zadania, kierowanych przez starszych gminy, tj. w języku obecnym biskupów – pasterzy Kościoła<sup>18</sup>. Obraz ten staje się jeszcze bardziej wyrazisty, jeżeli podkreślimy przypomnianą przez Sobór naukę o powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących: „ochrzczeni bowiem poświęceni są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo...” (KK 10, 43). Kapłaństwo to różni się od kapłaństwa sakramentalnego, służebnego. Jednak przez to, że Ojcowie Soboru powrócili do nauki o powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących, możliwe jest pozytywne określenie człowieka świeckiego w Kościele, w miejsce dotychczasowego określenia laika jako nie duchownego, a także

<sup>14</sup> Y. Congar, dz. cyt., s. 18; zob. W. Granat, *Misterium Kościoła. Refleksje nad pierwszym rozdziałem Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”*, ZN KUL 9, 1966, nr 3, s. 3–15; J. Groot, *Świat i sakrament*, „Concilium”, 1968, 1–10, s. 20–22; K. Rahner, *L'elemento dinamico nella Chiesa Brescia 1970*; J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971.

<sup>15</sup> R. Rak, dz. cyt., s. 97.

<sup>16</sup> R. Coffy, *Kościół w dwadzieścia lat po Soborze*, „Życie Katolickie”, 4, 1985, nr 6, s. 74.

<sup>17</sup> J. Krucina, *Duszpasterstwo czy autorealizacja Kościoła*, AK, 63, 1971, z. 2, s. 183; por. R. Łukaszyk, *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*, ZN KUL 12, 1969, nr 3, s. 4–8; B. Seveso, *Teologia pastorale*, [w:] *Dizionario teologico interdisciplinare*, t. 1, Casale Monferato 1977, s. 89–98.

<sup>18</sup> J. Charytański, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, [w:] *Kościół w świetle Soboru*, s. 561–610; G. Muraro, *I laici*, [w:] *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino 1967, s. 759–816.

spełnianej przez niego roli. Świeccy więc, podaje Sobór, są wiernymi chrześcijanami, „którzy jako wcieleni przez chrzest Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusa, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (KK 31).

Z duszpasterskiego punktu widzenia, pojęcie Ludu Bożego nadaje się, jak twierdzi Congar, do bardziej „rzeczowej katechezy i do przekazania konkretnego i dynamicznego zmysłu Kościoła. Można pokazać, w jaki sposób spośród wszystkich ludów ziemi Bóg gromadzi sobie lud, który ma być jego własnością, lud Boży”<sup>19</sup>. Ten proces nie odnosi się tylko do Izraela, lecz ma swoje miejsce w teraźniejszości: Bóg nadal i w sposób ciągły gromadzi dla siebie lud, który „posiada swoje prawo miłości Boga i bliźniego, swoje zgromadzenie i hierarchię, insygnia i zwyczaje. Powołany jest do tego, ażeby dawał świadectwo Chrystusowi i Jego miłości. Jest Ludem składającym się z grzeszników, którzy jednak czynią pokutę i starają się iść drogą nawrócenia”<sup>20</sup>.

Idea Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego, została pogłębiona przez ukazanie jego struktury charyzmatycznej, której twórcą jest Duch Święty (zob. KK 12). On to bowiem „nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi Lud Boży oraz cnotami go przyozdabia, ale »udzielając każdemu, jak chce« (1 Kor 12, 11) darów swoich, rozdziela między wiernych wszelkiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku (1 Kor 12, 7)” – (KK 12). Nauka ta, oparta na teologii św. Pawła, pozwala wyróżnić w Kościele wiele charyzmatów, wśród których wymienia się charyzmat przepowiadania, służby i kierowania<sup>21</sup>. W ten sposób w dzieło wspólnoty ludu wierzącego w Jezusa Chrystusa zaangażowani są wszyscy. Jeżeli określimy charyzmat jako „dar nadprzyrodzony, którego Chrystus uwielbiony udziela wiernym przez Ducha Świętego w celu wypełniania określonej służby we wspólnocie Ludu Bożego”<sup>22</sup>, to w tej koncepcji funkcja duszpasterska Kościoła ukaże się nie jako czyste administracyjne działanie, ale jako dążenie do współdziałania i do specyficznej jedności we wzajemnym posługiwaniu miłości, zawsze w posłuszeństwie Panu, którego widzialnym znakiem jest biskup.

Po Soborze Watykańskim II dostrzega się różne formy zaangażowania się ludzi świeckich w Kościele, przez uczestnictwo w liturgii, w działaniu charytatywnym, w rozmaitych grupach nieformalnych, dynamizujących życie Kościoła,

<sup>19</sup> Y. Congar, dz. cyt., s. 21–22; por. M. Midali, *Il mistero della Chiesa*, [w:] *La Costituzione dogmatica...*, s. 274–275.

<sup>20</sup> Y. Congar, dz. cyt., s. 22.

<sup>21</sup> Zob. K. H. Schelkle, *Służby i służby w Kościele czasów nowotestamentowych*, „Concilium”, 1–5, 1969, s. 153–161; A. Hastings, dz. cyt., s. 170–177.

<sup>22</sup> L. Stachowiak, *Charyzmat*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 92.

szczególnie w jego wymiarze partykularnym (parafialnym), chociaż nie brakuje także działań, zmierzających do aktywizacji życia w wymiarze globalnym. Poprzez nie parafia zyskuje nowe oblicze, jakże odmienne od tradycyjnej, w której osobami zaangażowanymi byli w przeważającej mierze duszpasterze, występujący jako przedstawiciele instytucji obsługującej wiernych, począwszy od udzielania sakramentu chrztu, a skończywszy na ceremoniach pogrzebowych<sup>23</sup>. W nowej rzeczywistości pastoralnej pragnie widzieć się parafię jako współtroszczącą się wspólnotę, która wykorzystuje potencjał duchowy wszystkich swoich członków w wielu sektorach życia kościelnego<sup>24</sup>. Jako przykład można wymienić: krąg rodziców, przygotowujących nabożeństwa dla dzieci, koła socjalne, charytatywne, zaangażowanie w katechezę, poradnictwo rodzinne, grupy liturgiczne i biblijne czy szeroko rozumianą działalność humanizacyjną w obliczu wielu zjawisk brutalności i zagrożeń kultury ludzkiej.

Odnowiony Kościół domagał się także nowego typu katechezy, która z jednej strony, mogłaby wyrazić całe bogactwo życia wiary, z drugiej natomiast, potrafiłaby otworzyć się szeroko na współczesne potrzeby człowieka, szukającego swego miejsca tak w świecie, jak i w Kościele. Sobór, chociaż wypowiedział się w różnych dokumentach (DWCH 4; DM 17; DB 14; DK 4; DA 10, 24) na temat katechezy, podając pewne elementy jej koncepcji, to jednak nie wypracował osobnego dokumentu, ujmującego w sposób pełny jej koncepcji. Dopiero w okresie bezpośrednio następującym po Soborze doszło do dość gruntownego podania jej kierunków rozwojowych<sup>25</sup>, które w myśl Vaticanum II sprawiły, że katecheza Kościoła, tkwiąca głęboko w jej właściwym biblijnym kontekście i aktywnie uczestnicząca w procesach przemiany współczesnego świata, m.in. poprzez odważne podejmowanie niepokojów i trosk współczesnego człowieka, mogła ostatecznie ukazać się jako mająca swój integralny charakter, głęboką spójność i jedność konstytuujących ją elementów. Ale przede wszystkim ukazana została w niej dynamicznie rozumiana wierność Bogu i człowiekowi, tzn. wierność orędziu zbawienia i najgłębszym oraz najbardziej autentycznym oczekiwaniom ludzkim na nadejście królestwa

<sup>23</sup> Zob. W. Piwo w a r s k i, *Próby rekonstrukcji wspólnoty parafialnej*, „Znak”, 21, 1969, nr 10, s. 1305–1320.

<sup>24</sup> Zob. A. E x e l e r, *Od obsłużonej parafii do współtroszczącej się wspólnoty*, [w:] „Seminare”, Kraków–Łódź 1983, s. 5–31; W. Piwo w a r s k i, *Parafia jako grupa społeczna*, ZN KUL, 12, 1969, nr 3, s. 43–52.

<sup>25</sup> W okresie posoborowym ukazały się ważne dokumenty Kościoła, określające istotę katechezy. Pierwszy, to *Directorium Catechisticum Generale*, wydany przez Kongregację Spraw Duchowieństwa, Watykan 1971. Ma charakter normatywny, przedstawia fundamentalne zasady teologiczno-duszpasterskie czerpane z Magisterium Kościoła a szczególnie z uchwał Vaticanum II, aby przy ich pomocy lepiej wypełnić zadania duszpasterskie w zakresie posługi Słowa. Następnym jest adhortacja apostolska Pawła VI, *Evangelii nuntiandi* z 8 XII 1975 r. ukierunkowująca katechezę ku ewangelizacji. Ostatni, stanowi adhortacja apostolska Jana Pawła II, *Catechesi tradendae* będąca syntezą prac synodu biskupów z 1977 r. na temat katechezy. Poglębiamy rozważania Pawła VI, szuka miejsca dla katechezy we współczesnym świecie i Kościele.

Chrystusa<sup>26</sup>. Oczywiście, nie brakło w tym okresie rozmaitych tendencji rodzących się z teologicznych dyskusji odnośnie do jej istoty, miejsca i zadań we współczesnej rzeczywistości Kościoła. Zwracano więc uwagę, i w jakiś sposób czyniono z tego podstawowe kryterium jej tożsamości, na jej charakter kerygmatyczny, a także egzystencjalny, na ważność w niej doświadczenia i interpersonalnej komunikacji, na rolę informacji przekazywanych obiektywnie i nieodłączny od nich element formacji wychowanka. Szukano powiązań katechetyki z pedagogiką, psychologią i socjologią, otwarto się szeroko na katechezę Ameryki Łacińskiej, która podjęła problem wyzwalania człowieka z jego ograniczeń i alienacji, płynących z istniejących struktur społeczno-politycznych<sup>27</sup>. Bardzo owocne okazało się ponowne odkrycie wzajemnych związków, jakie istnieją między rozwojem i dynamiką procesu katechizacji a ewangelizacją. Katecheza zyskuje przez to bardziej na ożywieniu i wewnętrznej dynamice, a Kościół może „zachować swą świeżość, gorliwość i moc w głoszeniu Ewangelii” (EN 15). Ewangelizację bowiem Kościół uznaje za swoje podstawowe i naturalne posłannictwo oraz za „najprawdziwszą swoją właściwość” (EN 14). Pozwala to Kościołowi na bardziej rzeczowe i prawdziwe zetknięcie się ze współczesną sytuacją człowieka<sup>28</sup>.

Na Soborze odnotowuje się bardziej przyjacielskie otwarcie się Kościoła na problemy współczesnego człowieka i świata. W *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* Kościół wyraził solidarność z rodziną ludzką, która, jak pisze, podziwia swoje wynalazki i swoją potęgę, jednak częściej „roztrząsa niepokojące kwestie dotyczące dzisiejszej ewolucji świata, miejsca i zadania człowieka we wszechświecie, sensu jego wysiłku indywidualnego i zbiorowego, a wreszcie ostatecznego celu rzeczy i ludzi” (KDK 3). Kościół pragnie okazać swoją solidarność, szacunek i miłość całej rodzinie ludzkiej, w którą jest wszczepiony, poprzez otwartą postawę dialogu, gdyż „wspólnota chrześcijan [...] czuje się naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jego historią” (KDK 1). Historię tę tworzą ludzkie i dlatego też Kościół chce dźwigać radości i nadzieje, smutki i trwogi całej ludzkości” (KDK 1). Nie identyfikuje się ze światem, a równocześnie w nim tkwiąc z życzliwością i „gorętszą miłością chce otaczać zarówno tych, którzy są blisko, jak i tych, do których może się zbliżyć poprzez wysiłek zmierzający do umożliwienia wszystkim uczestnictwa w zbawieniu” (ES 63). Kościół bowiem, według G. Philipsa, „żyje w świecie i wraz ze światem. Nie prezentuje się światu jako mu-

<sup>26</sup> Zob. M. Majewski, *Propozycja katechetyki integralnej*, Łódź 1978. Autor zamieszcza tu podstawową bibliografię, dotyczącą przemian katechetyki współczesnej (patrz s. 176–182); tenże, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 189–201.

<sup>27</sup> Zob. M. Majewski, *Propozycja katechetyki...*, s. 13–57; E. Alberich, *Catechesi e prassi ecclesiale*, Torino 1982. (Autor uwspółcześnił potem swoje dzieło, rozszerzył je i pogłębił, wydając pod zmienionym tytułem: *La catechesi della Chiesa. Saggio di catechetica fondamentale*, Torino 1992); J. Gevaert, *La dimensione esperienziale della catechesi*, Torino 1984; *Comunicazione e catechesi*, pr. zbior., Torino 1977.

<sup>28</sup> Zob. *Evangelizzazione e catechesi*, red. C. Concetti, Milano 1980; J. Gevaert, *Prima evangelizzazione. Aspetti catechetici*, Torino 1990.

zeum egzotycznych ciekawostek. Świadomie bierze udział w życiu świata. Nie w życiu świata grzesznego, ale stworzonego przez Boga, zniekształconego przez grzech i odkupionego przez Chrystusa. Na cały wszechświat chce rozprzestrzenić dzieło odrodzenia dokonane przez Zbawiciela. Nie jest usytuowany pomiędzy światem a Bogiem, łączy jednak świat z Bogiem. Ludzie świeccy nie tworzą mostu między Kościołem i światem, ale uobecniają Kościół w świecie<sup>29</sup>. Congar to wzajemne odniesienie Kościoła i świata określa postawą „zwarcia” i pisze, że „nie trzeba ich sobie wyobrazać jako dwóch koronowanych potęg nadzorujących się ukradkiem z dwóch foteli stojących na jednej estradzie, ale raczej jako Dobrego samarytanina obciążonego rannym dzwiganym na plecach, którego nie porzuci, ponieważ został mu zesłany; albo jako pływaka, który się trudzi, aby dociągnąć do brzegu wyrwywającego się topielca, któremu nie pozwoli pójść na dno<sup>30</sup>”.

Fundamentu teologicznego postawy dialogu Kościoła i świata możemy się doszukiwać, jak pisze B. Dreher, w „jedności i różnicy między porządkiem stworzenia i porządkiem łaski, które są ostateczną podstawą jedności i różnicy między światem i Kościołem, dwoma momentami konstytutywnymi tego dialogu<sup>31</sup>”.

Dialog Kościoła i świata, to odważne i zdecydowane podjęcie konkretnych rozwiązań konfliktowych problemów i sytuacji, które przeszkadzają czy wręcz uniemożliwiają pełny rozwój człowieka i społeczeństw. Wydaje się, że problem ubóstwa, nędzy i cierpienia wysuwa się na pierwsze miejsce i wyraża specyficzną, a zarazem konkretną formę apostołskiego zaangażowania się Kościoła w świecie współczesnym, który dotknięty tymi problemami przeżywa je dramatycznie.

Kościół, deklarując w KDK, że w sposób szczególny pragnie solidaryzować się „z ubogimi i wszystkimi cierpiącymi” (n. 1), naśladuje w tym postawę Jezusa Chrystusa, który posłany został przez Ojca, aby niósł Ewangelie ubogim. Ten Kościół „w ubogich i cierpiących znajduje wizerunek swego ubożego i cierpiącego Zbawiciela, im stara się służyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi” (KK 8). W ten sposób daleki jest od ziemskiego jedynie rozumienia wyzwolenia, a miłość nie sprowadza się do odruchu czystej filantropii czy „wrozumowanego owocu socjologicznej analizy<sup>32</sup>”. Jego miłość ubogich „wypływa z serca Jezusowego, a więc w ostatecznym wyniku z serca Ojca. Jest darem Ducha, a do biskupów należy rozwijanie jej w sercach wiernych” (KK 23), którzy powinni rozpalić ją w sercach wszystkich ludzi, aby ożywić postępek w krajach ubogich i pobudzić sprawiedliwość społeczną w stosunkach między narodami (zob. KDK 90). Miłość Zbawiciela do ubogich nie jest platoniczna, a to oznacza, że nie wystarczy dawanie jałmużny. „Kochać ubogich, to przede wszystkim dążyć do rozwoju społeczno-ekonomicznego jednostek i narodów, walczyć z niesprawiedliwością społeczną i

<sup>29</sup> G. Philips, *Kościół w świecie współczesnym*, „Concilium”, 1–10, 1965/66, s. 412.

<sup>30</sup> Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, s. 192.

<sup>31</sup> B. Dreher, *Il principio della „partnership” e la struttura dialogica*, [w:] *La salvezza nella Chiesa*, Roma–Brescia 1968, s. 74.

<sup>32</sup> A. Luneau, M. Bobichon, *Kościół Ludem Bożym*, Warszawa 1980, s. 229.



przestarzałymi metodami wydajności, które tylu ludzi skazują na nędzę [...]. Ubóstwo bowiem jest łącznym wynikiem niedorozwoju i bezwstydne go wyzysku, choćby usiłował przybrać pozory dobrodziejstwa, źródłem tego jest w końcu pogarda dla człowieka”<sup>33</sup>. Dlatego Sobór postuluje, aby każdy naród wprowadził u siebie sprawiedliwy ustrój i słuszniejszy podział ogólnego bogactwa (zob. KDK, cz. II, rozdz. II–IV). Narody zaś bogatsze winny spieszyć z pomocą narodom biedniejszym, wyzbywając się przesadnych zysków, ambicji narodowych i żądzy politycznej władzy. Potrzebne są do tego duże zmiany strukturalne, szczególnie w świecie handlowym (zob. KDK 85–86). Natomiast kultura, która stanowiła częstokroć przywilej niewielkiej grupy, musi stać się udziałem wszystkich: „wszystkim należy zapewnić wystarczający zasób dóbr kulturalnych [...], żeby dla tych ludzi analfabetyzm i brak możliwości odpowiedzialnego działania nie stanowił przeszkody do udziału we współpracy naprawdę ludzkiej dla wspólnego dobra” (KDK 60).

Ścisłe z tym tematem wiąże się sprawa troski Kościoła o poszanowanie godności osoby ludzkiej, gdyż każde prawdziwe budowanie życia społecznego musi najpierw opierać się na respektowaniu podstawowych praw każdego człowieka. Poszanowanie to, jeżeli chodzi o uzasadnienie teologiczne, znajduje swoją podstawę w fakcie obdarowania człowieka przez Boga naturą rozumną i wolną (zob. KDK 1 S, PP 42), pozwalająca mu żyć w prawdzie i mądrości. Sobór wspomina także o tym, że te szlachetne dążenia człowieka muszą uwzględniać przede wszystkim prawa sumienia (KDK 16), gdyż jedynie respektując je człowiek może osiągnąć prawdziwą wolność (zob. KDK 17). Ojcowie Soboru wskazują także na rzeczywistość wcielenia Syna Bożego jako źródła nowej godności osoby ludzkiej, w świetle którego człowiek może dogłębnie zrozumieć swoją tajemnicę (zob. KDK 22 oraz *Redemptor hominis* 13).

Sobór nie traci realistycznego obrazu człowieka, widząc go w różnych jego zagrożeniach, które go alienują. Szczególnie zwraca uwagę na rzeczywistość grzechu, która sprawia, że człowiek nie chce uznać Boga jako Stwórcy, jest „wewnętrznie rozdarty” (KDK 13), a jego życie „przedstawia się jako walka i to walka dramatyczna między dobrem i złem, między światłem i ciemnością. Co więcej, człowiek odkrywa, że jest niezdolny zwalczać skutecznie o własnych siłach napaści zła, tak że czuje się jakby skrępowany łańcuchami [...]. Grzech pomniejsza człowieka, odwodząc go od osiągnięcia jego własnej pełni” (KDK 13). Wobec takiej rzeczywistości Kościół, reagując na sytuację człowieka, tak w sensie jego jednostkowej egzystencji, jak i w wymiarach życia społecznego, przedstawia mu się najpierw jako społeczność-wspólnota zrodzona z miłości Chrystusa, która rozlana jest w naszych sercach przez Ducha Świętego, i to jako „jedyna społeczność, która w swej istocie jest międzyosobowa w odróżnieniu od tych, które nabierają tego charakteru tylko akcydentalnie i zawsze mają go w sposób wtórny i niepeł-

<sup>33</sup> Tamże, s. 229.

ny”<sup>34</sup>. To sprawia, że jest źródłem nadziei dla człowieka, a tym samym społecznością o wielorakich i niepowtarzalnych szansach integralnego rozwoju osoby ludzkiej, która pojednana z Bogiem i ze sobą upodabnia się do Jedyne go sprawiedliwego, Jezusa Chrystusa. On to w akcie odkupienia „przywrócił” człowieka samemu sobie i Bogu<sup>35</sup>.

Kościół, prowadząc dialog ze światem, uznał go za wartość nie tylko w dziedzinie szeroko rozumianego otwarcia się na kulturę i życie człowieka w ogóle, lecz także za istotny element dynamizujący wewnętrzne życie Kościoła. Stąd w dokumentach soborowych znajdują się stwierdzenia o potrzebie i ważności dialogu wewnątrzkościelnego jako środka duszpasterskiej funkcji Kościoła (zob. KDK 43, 92; DB 28; DK 19; DA 12, 25; DFK 19). Swoją teologiczną podstawę znajduje w nauce św. Pawła o wierze, chrzcie i bierzmowaniu, o charyzmatach. „Apostołowie, biskupi, prezbiterzy, diakoni i świeccy stanowią łącznie dom Boży, wzniesiony na kamieniu węgielnym (Chrystusie), w którym wszystko spojone rośnie w Kościół święty w Panu (Ef 2, 19–20), ponieważ każdy otrzymuje łaskę według miary daru Chrystusa (Ef 4, 7, 1–23), wszyscy mówią sobie prawdę (Ef 4, 25), a we wszystkich działaniach i posługach działa Bóg przez Ducha Świętego (1 Kor 12, 4–31) dla budowania Kościoła w pokoju (1 Kor 14, 31)”<sup>36</sup>. Dialog ten będzie zmierzał do dobra na drodze współpracy i współodpowiedzialności, do pełniejszej realizacji zbawienia w Kościele. Swoim zakresem obejmuje prawdy wiary, liturgię, zasady moralności oraz życie chrześcijańskie w społeczności Kościoła i świata. Znajduje swoje rozliczne formy tak w płaszczyźnie globalnej, jak i w lokalnych wspólnotach wierzących.

W ostatnich latach parafia w wyniku nowych tendencji pastoralnych po Vaticanum II, przechodzi proces nowej adaptacji do współczesnych potrzeb duszpasterskich i z tradycyjnej przeradza się w nową, tzw. „wspólnotę wspólnot”, gdzie dialog zbawczy znajduje nowe i specyficzne formy wyrazu. Strukturę tę Congar nazwał „istotną dla Kościoła jutrzejszego”<sup>37</sup>. Powstanie takiej parafii wiąże się z nowymi procesami socjologicznymi, jak: pojawienie się wielkich miast przemysłowych, wzrost zatrudnienia, częsta zmiana miejsca zamieszkania i poczucie obcości mieszkańców miast. To wszystko stworzyło problemy, które rozsadały starą parafię. Również wieś pod wpływem przemian cywilizacyjnych domaga się przemyślenia nowego typu planowania duszpasterskiego. Parafia, jako „wspólnota wspólnot”, wydaje się umożliwiać głębszą nadprzyrodzoną więź z Chrystusem poprzez bardziej intensywne przeżycie wspólnoty Kościoła. W niej właśnie ma się

<sup>34</sup> L. Bouyer, dz. cyt., s. 493.

<sup>35</sup> Zob. Z. Alszeghy, *L'immagine di Dio nella storia della salvezza*, [w:] *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1968, s. 447–452.

<sup>36</sup> A. L. Szafranski, *Dialog wewnątrzkościelny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 1262.

<sup>37</sup> Y. Congar, *Struktury istotne dla Kościoła jutrzejszego*, „Concilium”. Materiały Kongresu „Przyszłość Kościoła”, Bruksela 12–17 IX 1970, Poznań–Warszawa 1971, s. 72–79.

realizować dialog rozumiany jako sposób zarządzania i współuczestnictwa. To współuczestnictwo zaś „nie powinno mieć charakteru filantropijnego gestu ze strony księży”<sup>38</sup>, lecz wynikać z praw, jakie przysługują świeckim także w organizacji duszpasterstwa. Zgodnie z dekretem *O posłudze i życiu kapłanów* styl autorytatywnego zarządzania parafią przez proboszcza winien ustąpić miejsca wzajemnym odniesieniom opartym na obustronnej pomocy i wspólnej odpowiedzialności. „Prezbiterzy [...] tak winni przewodniczyć, by nie szukając swego, lecz tego, co należy do Jezusa Chrystusa, współpracowali z wiernymi świeckimi [...]. Niech chętnie słuchają świeckich, rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenie i kompetencje w różnych dziedzinach ludzkiego działania, by razem z nimi mogli rozpoznawać znaki czasu” (DK 9). Należy mieć na uwadze również to, aby w sposób uproszczony nie przypisywać księżom i zakonnikom całej działalności duchowej, a laikatowi pozostawiać wyłącznie oddziaływanie zewnętrzne, działalność w świecie. „Każdy chrześcijanin, niezależnie od przynależności do stanu Ludu Bożego – pisze Cz. Strzeszewski – obowiązany jest wpływać na społeczność, w której żyje, i każdy ma do spełnienia obowiązki ściśle duchowe i świeckie. Ścisły rozdział funkcji apostołskich stałby się czynnikiem podziału Ludu Bożego, rozdziału duchowieństwa od świeckich. Może tu być mowa tylko o pewnego rodzaju specjalizacji, która wspólnie z koordynacją, współpracą i współzależnością wprowadzi konieczny porządek hierarchiczny w akcję apostołską Kościoła”<sup>39</sup>.

## 2. DROGA WIerności BIEDNYM

Analiza warunków egzystencji człowieka we współczesnej rzeczywistości, a także soborowe podkreślenie istniejącego w świecie zjawiska niesprawiedliwości społecznej, skierowały salezjańską myśl prewencyjną ku bardziej radykalnemu zainteresowaniu się ubogimi, jako zjawisku jakościowo nowemu w stosunku do czasów św. Jana Bosko. Refleksja, podjęta przez salezjańską Kapitułę Specjalną, jak i 21 Kapitułę Generalną, pozwoliła lepiej zrozumieć nowy kontekst kulturowo-społeczny, który wyznaczył kierunek takiego właśnie typu zainteresowania. W dokonywanych analizach w sposób szczególny brano, jako postulat odniesienia, człowieka młodego, aby mu pomóc w integralnym rozwoju ludzkim i chrześcijańskim, co jest oczywiste, gdy weźmie się pod uwagę przedmiot wychowawczego oddziaływania salezjanów. Kierując się myślą Kościoła, uznano, że swoistym „znakiem czasu” jest istnienie niesprawiedliwości, przeszkadzającej w zachowaniu równowagi społeczeństwa i urzeczywistnieniu pełnego wyzwolenia człowieka.

<sup>38</sup> J. Mariański, *Życie parafii*, Wrocław 1984, s. 95.

<sup>39</sup> Cz. Strzeszewski, *Apostolstwo świeckich*, ZN KUL, 9, 1966, z. 4, s. 11–19; Zob. W. Przemysławski, *Człowiek świecki w Kościele*, [w:] *Kościół w świetle Soboru*, s. 250–256; K. Wojtyła, *Udział świeckich w życiu parafii*, [w:] *Dei Virtus. Kardynałowi B. Kominkowi w hołdzie*, red. J. Krucina, Wrocław 1974, s. 81–88.

„Stan zacofania wielu krajów, analfabetyzm, nędza i głód w świecie nabierają dzisiaj takich rozmiarów i znaczenia – stwierdzają dokumenty salezjańskie – że nie wystarcza już bezpośrednia praca doraźna, ale trzeba zacząć pracę nad usuwaniem przyczyn tej sytuacji. Chodzi tu w rzeczywistości o struktury, które często stają się poważną przeszkodą lub wprost uniemożliwiają realizowanie głoszonej i przeżywanej Ewangelii: nie pozwalają biednym i uciśnionym dojrzeć oblicza Boga ani uwierzyć, że Królestwo Boże już przyszło na świat, czy też skierować się na drogę pełnego zbawienia. Są to struktury wywodzące się z grzechu” (KGS 67; zob. *Evangelii nuntiandi* [EN] nr 32–33)<sup>40</sup>. Świat współczesny ponadto znajduje się „pod tyranią niesprawiedliwości ujawniającej się w stanie niedorozwoju i braku równowagi między ludźmi” (KGS 32). Jeżeli do tego dołączyć eksplozję demograficzną i rozwój wiedzy oraz techniki, to nieuporządkowany wzrost produkcji sprawia, że nowoczesne społeczeństwo staje się „maszyną do produkowania biednych” (KGS 32). Obraz ten pogłębia jeszcze dzisiejsza rzeczywistość społeczno-kulturalna, przejawiająca cechy szczególnego pomieszania z wewnętrznymi konfliktami na czele, na które ludzie młodzi reagują szybko. Mam tu na myśli takie sprawy, jak: „wyniesienie osoby ludzkiej obok jej ponizania; żądanie wolności przy równoczesnym ograniczaniu jej w wielu dziedzinach; dążenie do najwyższych wartości i równocześnie zaprzeczanie wszelkiej wartości; pragnienie solidarności, a jednocześnie kryzys wspólnego działania, szerzenie się ducha anonimowości i uchylanie się od zaangażowania; szybka wymiana informacji w różnych dziedzinach oraz w różnym zakresie i jednoczesne hamowanie reform kulturalnych i społecznych; poszukiwanie jedności i powszechnego pokoju obok sprzeczności politycznych, społecznych, rasowych, religijnych i ekonomicznych; wysuwanie na pierwszy plan wszystkiego, co dotyczy młodzieży przy równoczesnym spychaniu jej na margines w sprawach pracy, udziału w życiu społecznym i odpowiedzialności” (KG XXI, 23).

Sytuacja młodzieży w tak zarysowanym świetle poszerza się jeszcze bardziej negatywnie przez fakt, że młodzi są dzisiaj pozbawieni wystarczającego wsparcia o rodzinę i silne normy moralne, czy to z winy niedostatecznego ukazywania jasnych i precyzyjnych idei religijnych, czy z braku tradycji rodzinnej. To powoduje, że jawi się w nich moc pragnień, których nie można zaspokoić (zob. KGS 39)<sup>41</sup>. Takie zjawisko bardzo silnie zaznacza się, np. w krajach tzw. Trzeciego Świata, gdzie młodzież żyje w ubóstwie, często przegradzającym się w ubóstwo skrajne (KGS 44). Ponadto krytyka starszego pokolenia ze strony młodzieży i brak dialogu

---

<sup>40</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na rozpoczęcie Konferencji Episkopatów Latinoamerykańskich w Puebla*, [w:] *Puebla. L'Evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, Bologna 1979, s. 11–34; tenże, *Wizja pastoralna rzeczywistości w Ameryce Łacińskiej*, [w:] tamże, s. 67–102; L. A. Gallo, *Evangelizzare i poveri. La proposta del Documento di Puebla*, Roma 1983.

<sup>41</sup> Zob. *Mass media, famiglia e trasformazioni sociali*, red. S. C. Acquaviva, Firenze 1980; E. Ciupak, *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984.

między pokoleniami utrudniają wzrastanie i dojrzewanie młodego człowieka. Gdy zaś uwzględni się psychologiczną prawdę o młodych, którzy obok szlachetnych pragnień i chęci doświadczania wszystkiego dogłębniej (zob. KGS 40) ulegają wielu uwodzicielskim siłom, jak relatywizmowi moralnemu, hedonizmowi, jednostronnej propagandzie, zeświecczeniu i ateizmowi (KGS 41), to tak ukształtowany obraz ukazuje z jednej strony złożoność tego zjawiska, z drugiej wzywa do konkretnych działań, które odznaczałyby się zdrowym realizmem, krytycyzmem i byłyby przesiąknięte jednocześnie duchem chrześcijańskiego optymizmu.

W takiej sytuacji salezjanie zadeklarowali bardziej aktywne uczestnictwo w procesie wyzwania człowieka, szczególnie młodego, z jego ograniczeń i alienacji, z ubóstwa duchowego i materialnego. Włączyli się przez to w typ apostołskiego oddziaływania, które Sobór określił jako postawę dialogu, czerpiąc z dokumentów Kościoła potrzebne normy i kierunki działania. Za sprawę podstawową owocniejszej pracy wychowawczej salezjanie uznali właściwe odniesienie się do istniejącego zjawiska sekularyzacji w świecie, jak i określenia kryteriów tzw. młodzieży biednej. W pierwszym przypadku uznali w sekularyzacji tendencję wyznaczającą w procesie wychowania nową perspektywę, w której człowiek, mając bardziej realistyczny obraz siebie i świata, mógłby pełniej się rozwinąć, a z kolei bardziej włączyć w przemianę świata. Inspirując się myślą Vaticanum II, uznali twierdzenie, że dążenie człowieka, aby wziąć we własne ręce historię i kierować wszystkim co stworzone, jest zgodne z planem Bożym (KGS 31; zob. KDK 36, 41)<sup>42</sup>. Zrazem zaś przestrzegali przed negatywnym zjawiskiem sekularyzmu<sup>43</sup>, który chciałby postawić człowieka na miejscu Boga (KGS 31). W przypadku zaś kryteriów, na podstawie których określili stan ubóstwa, wyrobiono przekonanie, że pozwalają one na bardziej precyzyjne jego określenie, wyznaczenie zakresu pracy apostołskiej i wypracowanie odpowiednich metod pedagogicznego oddziaływania. Według więc KGS, przez termin ubóstwa rozumie się dotkniętych jakkolwiek jego formą, czy to ubóstwem ekonomicznym, które jest źródłem niedostatku i dlatego należy wymienić go jako pierwsze, czy ubóstwem społecznym i kulturalnym, uczuciowym, moralnym czy duchowym (KGS 47)<sup>44</sup>. Do tych kategorii należy dodać jeszcze jedną, która mówi o odbiorcach salezjańskiego posłannictwa określanych mianem „najbardziej potrzebujących”. Ma ono miejsce w przypadku szczególnie ciężkiego ubóstwa czy akumulacji wielu jego rodzajów (KGS 48). Dotknięci nim ludzie są przedmiotem bardziej intensywnego zainteresowania się nimi salezjanów, którzy zawsze winni wykazywać dużą wrażliwość na niesprawiedliwość społeczną.

<sup>42</sup> Zob. *Włoski katechizm dla młodzieży „Non di solo pane”*, Roma 1979, s. 18–19; 23–27; 218–225; 290–293.

<sup>43</sup> Zob. *Dizionario di pastorale*, red. K. Rahner, T. Gofii, Brescia 1979, s. 710.

<sup>44</sup> Zob. H. Lacomte, *Note sul concetto di „poveci e abbandonati”*, [w:] *Il servizio salesiano...*, s. 77–79; G. M. Garrone, *Come vedo il lavoro dei salesiani nella Chiesa d’oggi*, [w:] *La famiglia salesiana riflette sulla sua vocazione nella Chiesa di oggi*, Torino 1973, s. 211–221.

Wyraźne określenie kategorii odbiorców salezjańskiego wychowania zmusiło zgromadzenie do podważenia tych dzieł, które nie pozostają w bezpośrednim związku z posłannictwem, jak również do wyrównania istniejących w tym względzie braków (KGS 181)<sup>45</sup>. Dodatkowym bodźcem było także i to, że 21 Kapituła Generalna krytycznie oceniła dotychczasowe próby odnowy ducha salezjańskiego, pozbawione całościowej refleksji nad sytuacją młodzieżową i dogłębnej analizy jej przyczyn. W tym kontekście ujawniła się potrzeba opracowania ciągle żywych i aktualnych wartości systemu prewencyjnego (KG XXI, 26, 85, 98, 103).

W świetle dokumentów kapitułnych rysuje się bogaty program odnowy systemu prewencyjnego, jeżeli chodzi o bardziej radykalne zaangażowanie się po stronie biednych i cierpiących. Salezjanie bowiem pragną rozumieć swój dialog wychowawczy przede wszystkim jako dynamiczne uczestnictwo w procesie rozwoju świata, idąc w tym za wskazaniem soborowej deklaracji o wychowaniu. Wyrazem tego jest praca na rzecz sprawiedliwości społecznej w świecie, prowadzona w duchu ewangelicznych błogosławieństw i programu kościelnej ewangelizacji, nie zaś jako bezpośrednie zaangażowanie się w prace partii politycznych czy głoszenie myśli rewolucyjnej. Dokumenty deklarują, że dalecy także są od uznawania, iż można ją osiągnąć, głosząc teorię nienawiści klasowej (KGS 67-68).

Oparcie wychowania prewencyjnego na fundamentach ewangelicznych sprawia, że dostrzega się w nich siłę do odrzucenia zarówno kompromisu z instytucjami, które nie znajdują się w służbie sprawiedliwości i pełnego rozwoju, jak i wszelkiej zmywy z bogatymi i możliwymi przeciwko biednym (KGS 71, 73).

Pragną być blisko młodzieży, jako ludzie chrześcijańskiego pojednania i dialogu, razem z nią przezwyciężając dyskryminacje społeczne i walcząc ze wszystkim, co poniża godność człowieka. Jako ludzie nadziei, są świadomi, że takie zaangażowanie doprowadzi do zapanowania cywilizacji miłości<sup>46</sup>.

Odpowiadając na apel Soboru w sprawie rozwoju społecznego w duchu chrześcijańskiej miłości (KK 48), salezjanie widzą swoją współpracę w tym zakresie na polu formowania odpowiednich ludzi, którzy byłiby jej głównymi promotorami (KGS 68)<sup>47</sup>. Uznają, że pierwszym jego warunkiem jest realizacja podstawowego kształcenia, zmierzającego przede wszystkim do zwalczania analfabetyzmu (KGS 182 oraz 68). Dlatego też pragną współpracować z tymi organizacjami narodowymi i międzynarodowymi, które rozwijają wśród ubogich pracę w zakresie kształcenia podstawowego. Zmierza ono do wyzwolenia z niewoli ignorancji i pozwala na pełne uczestnictwo w życiu społeczno-kulturalnym (KGS 68). Podejmują też zada-

---

<sup>45</sup> Zob. E. Viganñ, *La Famiglia salesiana*, „Atti del Consiglio Superiore della Società Salesiana di san Giovanni Bosco”, 63, 1982, nr 304, s. 3–45; A. Van Luyn, *Attualità della vocazione salesiana*, [w:] *Le vocazioni nella famiglia salesiana*, Torino 1982, s. 196–201.

<sup>46</sup> *Lettera del Capitolo Generale 22 ai giovani*, [w:] *Capitolo Generale 22 della Società di san Francesco di Sales. Documenti*, t. 2, Roma 1984, s. 59–60.

<sup>47</sup> Zob. *Discorso del Rettor Maggiore E. Viganñ alla chiusura del capitolo Generale 22*, [w:] *Lettera del Capitolo Generale 22...*, s. 72–73.

nia rozwoju i pogłębienia nauki społecznej, pomagającej tak salezjanom, jak i „biednym” skuteczniej uczestniczyć w procesie wyzwolenia człowieka i pogłębiać świadomość o potrzebie wolności do stwarzania warunków prawdziwie ludzkich (KGS 69). Opowiadanie się po stronie ubogich znaczy również dla salezjanów bardziej konsekwentne podjęcie życia ubogiego, a także wśród ubogich. W praktyce oznacza to wyjście z dotychczasowego jedynie sposobu duszpasterstwa ku poszukiwaniu takich form, które byłyby skuteczne w odnajdywaniu biednych, rzeczywistym zbliżeniu się do ich życia i rodzeniu głębokiej solidarności z przeżywanymi przez nich problemami. W ten sposób salezjański system prewencyjny staje się źródłem w poszukiwaniu nowych, odpowiadających naszym czasom, form duszpasterstwa.

### 3. DROGA KATECHEZY I EWANGELIZACJI

System prewencyjny św. Jana Bosko, w którym od początku uważało się nauczanie katechizmu za jego nieodłączny wymiar<sup>48</sup>, został ubogacony bardziej wartościami współczesnej katechezy i ewangelizacji, rozwijających się w Kościele. Odkryto w nich treści, które skłoniły salezjanów do nowego spojrzenia na kwestie wychowania młodzieży.

Katecheza, stawiająca za cel doprowadzenie tak indywidualnego człowieka, jak i całej chrześcijańskiej wspólnoty wiernych do wiary dojrzałej (zob. *Directorium Catechisticum Generale* [DCG] 21; EN 18–19; *Catechesi tradendae* [CT] 18–20), została uznana przez Kościół za pierwszy i najbardziej właściwy środek w wychowaniu chrześcijańskim (DWCH 2). Znalazło to swoje odbicie w dokumentach wypracowanych przez salezjańskie kapituły generalne, dopracowujące sposoby wychowania w świetle wskazań Kościoła. Kapituła Generalna Specjalna określiła katechezę jako „pierwszorzędną działalność salezjańskiego apostolatu” (KGS 279, KG XXI 95). Wychowanie zaś do wiary, to nie tylko jeden z czynników systemu prewencyjnego, ale niezbywalny wymiar całej duszpasterskiej działalności salezjanów<sup>49</sup>. Dokument o katechezie i ewangelizacji Kapituły Generalnej Specjalnej przyjął założenia i kierunek Ogólnego Dyrektorium Katechetycznego i dlatego przewija się w nim „wymiar antropologiczny katechezy we wszystkich jego aspektach, umieszczając w ciągłej wzajemnej relacji między sobą konkretnego człowieka, Słowo Boże i wspólnotę” (KGS 272). Pierwszeństwo Słowa Bożego i całej

<sup>48</sup> *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, t. 1–20, San Benigno Canavese, Torino 1898–1948. W cytowanym tomie 9, ks. Bosko przyznawał, że „Towarzystwo od samego początku zajmowało się nauczaniem katechizmu”. Dla niego zgromadzenie salezjańskie i wychowanie do wiary, były w pewnym sensie synonimami; zob. także KGS 275.

<sup>49</sup> Zob. Wnioski wykonawcze „Spotkania Kontynentalnego Inspektorów Europejskich” w Rzymie: cyt. za A. Ricceri, *Noi missionari dei giovani*, „Atti del Consiglio Superiore della Società Salesiana”, 56, 1975, nr 279, s. 22–24.

Tajemnicy Chrystusa ma za zadanie uczynić wychowanie dynamiczne i szerzej otwarte na proces wewnętrznych zmian, mających na celu skuteczniejsze dotarcie do współczesnego człowieka i pomoc w kształtowaniu dojrzałej, odpowiadającej czasom, osobowości. Wychowanek natomiast może odkryć w nich duże możliwości nawiązywania więzów z Chrystusem i czerpania wartości, płynących z osobowości z Nim przyjaźni (zob. KG XXI 93, KGS 301–307)<sup>50</sup>. Owa dynamika, płynąca z ewangelizacji sprawiła, że salezjańska wspólnota chce stawać się bardziej świadoma swej profetycznej misji, jako ewangelizacyjno-katechetyczna (zob. KGS 282, 369–370)<sup>51</sup>, a każdy salezjanin według tej koncepcji jest „głosicielem Ewangelii” i „świadkiem Słowa” (tamże).

Ponadto wspólnoty powinny stać się bardziej świadome swej odpowiedzialności za formację personelu wychowawczego i przystosowania istniejących dzieł do lepszego rozwoju ewangelizacji oraz programowania na poziomie prowincjonalnym akcji katechetycznej. Wychowawca salezjański natomiast ma czerpać w ten sposób bogate treści z programu ewangelizacji, pozwalając, aby proces wychowania stał się otwarty na nowe wartości, płynące z jego dynamicznego włączania się w dialog ze światem (zob. KGS 134, a także 61; KG XXI 87).

Takie ujęcie wychowania, gdzie ewangelizacja stanowi jego nieodłączny wymiar, pozwala uniknąć pewnych nieporozumień, jakie mogłyby wynikać z określonych przez ks. Bosko celów wychowania, wyrażających się w sformułowaniu – „dobry chrześcijanin”. W kontekście dzisiejszej pluralistycznej kultury wyrażenie to, które w czasach św. Jana Bosko mogło mieć w miarę jednakową wymowę, obecnie ukazuje się jako nieprecyzyjne i niewystarczające do pełnego ujęcia natury chrześcijanina i jego posłannictwa w świecie i Kościele. Także podana przez niego zasada, że „uczciwy obywatel i dobry chrześcijanin” staje się podporą dla państwa, w konfrontacji z dzisiejszymi systemami polityczno-społecznymi, szczególnie z tymi, które odznaczają się charakterem totalitarnym, może przyjąć kształt programu wychowawczego kształtującego postawy oportunistyczne wobec polityki państwa, które nie tylko nie zmierza do rozwoju człowieka, lecz jest wyraźnie przeciw niemu skierowane, ograniczając, a nawet pozbawiając go należnych mu praw. Zresztą, niekoniecznie niebezpieczeństwo takie może mieć miejsce w państwach totalitarnych, ale także i tam, gdzie nie realizuje się zasad sprawiedliwości społecznej i praw chroniących godności ludzkiej, co zdarza się także w krajach o demokratycznym systemie rządów.

Wychowanie, ujęte w wymiarach ewangelizacji, pozwala wychowankowi na przyjęcie i zinterioryzowanie treści, które mogą w nim rozwinąć postawę otwartą wobec drugiego i uwrażliwić na jego problemy. Może otworzyć go na taki sposób życia, w którym wyzwolenie od zła, grzechu i przygniatającej człowieka tyranii

<sup>50</sup> Por. E. Viganñ, *Il progetto educativo salesiano*, „Atti del Consiglio Superiore...”, 59, 1978, nr 290, s. 32–34.

<sup>51</sup> Por. E. Viganñ, *Pia chiarezza di Vangelo*, „Atti del Consiglio Superiore...”, 61, 1980, nr 296, s. 3–34; Ricceri, dz. cyt., s. 21–43.



władzy znajdzie swój konkretny wyraz. Formuje przy tym człowieka myślącego kategoriami Kościoła, czerpiącego zasady z Ewangelii, uczące go zaufania Chrystusowi, który jako pierwszy przyniósł światu Ewangelię o wyzwoleniu. Człowiek ten wierzy, że ewangeliczny program wyzwolenia należy uznać za podstawowy i pierwszy w dziele przemiany świata, bez wnoszenia do niego treści obcych jego naturze, a mogących płynąć z różnorodnych współczesnych ideologii.

Poprzez zwrócenie uwagi na treści ewangelizacyjne, program salezjańskiego wychowania otworzył się na nowe formy apostolskiej troski o młodzież i stał się bardziej dynamiczny: „Dom salezjański, precyzując w tym względzie dokumenty kapituł, nawet otwarty na potrzeby młodzieży [...] nie spełnia całkowicie apostolskiego posłannictwa swej wspólnoty, jeżeli pozostaje jedynym miejscem, gdzie następuje spotkanie z młodzieżą. Za przykładem św. Jana Bosko i naśladując miłość Dobrego Pasterza, salezjanie powinni szukać chłopców tam, gdzie się znajdują, gdzie żyją i pracują” (KGS 361)<sup>52</sup>. Rozumie się to w ten sposób, że salezjanie mają podejmować posługiwanie młodzieży także i poza swoimi domami – na wzór misjonarzy – wchodząc w jej środowisko życia (KGS 361)<sup>53</sup>. Dochodzi wtedy do bardziej realnego otwarcia się na jej problemy. Za dokumentami katechetycznymi Kościoła możemy określić ten proces jako inkulturację (zob. CT 53). Należy jednak zdawać sobie sprawę z ustalonych w tym względzie przez Kościół kryteriów: „Orędzie Ewangelii nie może być tak zwyczajnie odłączone od kultury, w której się od początku zakorzeniło (to jest od całego świata Biblii, a konkretnie od środowiska kulturowego, w którym żył Jezus z Nazaretu); ani też bez poważnych strat nie może być oddzielone od tych form kultury, w której było przekazywane w ciągu wieków; nie jest ono bezpośrednim owocem żadnej kultury, lecz przekazywane jest zawsze za pomocą dialogu apostolskiego, który z konieczności włącza się w jakiś dialog kulturowy. Z drugiej strony należy stwierdzić, że moc Ewangelii jest taka, iż przekształca i odradza. Nie należy się dziwić, że przenikając jakąś kulturę, przekształca w niej wiele elementów. Nie byłoby katechezy, gdyby Ewangelia zmieniała się w zetknięciu z kulturą. Jeśli się to zaniedba poprzez zapomnienie, spowoduje się »zniweczenie Chrystusowego Krzyża«, jak to bardzo znamienymi słowy określa św. Paweł” (EN 53).

Wychowanie w duchu prewencyjnym otwiera wychowanka na chrześcijańską kulturę, ukazując możliwość tworzenia nowych jej wartości<sup>54</sup>. Wymaga to jednak uprzedniego uformowania „nowych” ludzi, którzy byliby zdolni podjąć się tego zadania. Podkreśla się więc w tym względzie formowanie postawy tolerancji, szacunku, respektowania wolności sumienia, umiejętności dialogu itp. (zob. KGS 362–365, KG XXI 101, 115).

<sup>52</sup> Por. Paweł VI, *Przemówienie do członków Kapituły Generalnej 21 w dniu 26 I 1978 r.*, [w:] KG XXI 477; E. V i g a n ñ, *Dar forza ai fratelli*, „Atti del Consiglio Superiore...”, 61, 1980, nr 295, s. 26–27; t e n ż e, *List okólny*, tamże, 69, 1979, nr 293, s. 3–12.

<sup>53</sup> Por. J. G e v a e r t, *Evangelizzazione e catechesi*, [w:] *Progettare educazione...*, s. 200–202.

<sup>54</sup> Zob. E. V i g a n ñ, dz. cyt., s. 27–29.

Biorąc pod uwagę złożone problemy współczesnego życia, w wychowaniu prewencyjnym nie chce zaniedbać się kształtowania krytycznej postawy wychowanka wobec rozmaitych rozpowszechnionych ideologii (zob. KG XXI 104). Jest to o tyle ważne, że współczesny człowiek – szczególnie młody – nie zawsze jest zdolny do właściwych rozróżnień kłamstwa od prawdy, zawartych w głoszonych deklaracjach. Sugestywność propagandy, wzmacniana siłą środków społecznego przekazu, wprowadza chaos i zamieszanie w systemie powszechnie uznawanych wartości i sprawia często zachwianie się w postawie chrześcijańskiej młodego człowieka, a swoisty relatywizm w dziedzinie postaw moralnych, któremu w dużej mierze ulega, utrudnia mu jasne i prawdziwe wartościowanie zjawisk.

We współczesnej koncepcji systemu prewencyjnego z naciskiem podkreśla się, że wychowanie jest procesem angażującym zarówno wychowawcę, jak i wychowanka. Czerpiąc z tradycji ks. Bosko naukę w tym względzie, pragnie się go ubogacić dzisiejszymi treściami ewangelizacyjno-katechetycznymi, domagając się by wychowawca salezjański ewangelizował, nie tylko będąc wśród młodzieży, ale także z nią i poprzez nią (zob. KG XXI 96). Stawia się więc wychowankowi wymagania apostołskiego angażowania się, nie tylko w ramach środowiska zamkniętego, lecz wśród swoich kolegów i przyjaciół, całego otoczenia i Kościoła (zob. tamże 102). Proponuje mu się więc uczestnictwo w stowarzyszeniach, także religijnych, w celu rozwinięcia własnej tożsamości, odkrycia powołania, ale także uczy metody pracy apostołskiej, zdolnej zaspokoić jego potrzebę twórczości i pomysowości<sup>55</sup>.

Tak zarysowany kształt systemu prewencyjnego w kontekście treści katechetyczno-ewangelizacyjnych zawiera w sobie liczne wskazania, odnoszące się do osobistego rozwoju wychowanka. Opierając się na tradycji ks. Bosko i idąc za wskazaniem Kościoła, zawartymi szczególnie w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (KDK 12–17, 25, 27) oraz w deklaracji *O wychowaniu chrześcijańskim* (DWCH 1) proponuje się ujęcie wychowania człowieka w trzech wymiarach: osobowościowym, społecznym i religijnym. W zakresie formowania osobowości zwraca się uwagę na stopniowe dojrzewanie do wolności, odnoszonej do współodpowiedzialności za sprawy osobiste i społeczne, właściwą hierarchię wartości, umiejętność pozytywnego i pogodnego kontaktu z ludźmi oraz opanowywanie wewnętrznych konfliktów i napięć. Właściwie rozwinięta osobowość wymaga akceptacji chrześcijańskiej czystości, pomagającej w prawidłowym wychowaniu do miłości (zob. KGS 297)<sup>56</sup>.

Odnosnie do spraw społecznych, wychowanie w duchu prewencyjnym zmierza do tego, aby wychowanek miał serce i ducha otwartego na potrzeby drugih (zob. tamże), zdobył umiejętność dialogu, umożliwiającą mu konstruktywne wejście w życie społeczności ludzkiej. Objawiać się to powinno w jego zaangażowa-

<sup>55</sup> Zob. E. V i g a n ñ, *List okólny*, „Atti del Consiglio Superiore...”, 60, 1979, nr 294, s. 3–17.

<sup>56</sup> Por. G. N a n n i, *Educazione alla liberta responsabile*, [w:] *Progettare educazione...*, s. 91–120.

niu na rzecz sprawiedliwości społecznej i wewnętrznej solidarności z ubogimi (KG XXI 90)<sup>57</sup>.

Kształtowanie postawy religijnej w wychowaniu zakłada czerpanie z tajemnicy Chrystusa i zmierza do uformowania dojrzałej wiary, nacechowanej nadprzyrodzoną nadzieją i optymizmem, odkrywaniem i ukochaniem Kościoła, jako skutecznego znaku jedności i służby Bogu i ludziom. Młody człowiek przeżywa w nim rok liturgiczny, „który odmierza rytm życia wspólnoty młodzieżowej, wskazując drogę wzrostu duchowego” (KG XXI 93, zob. także KGS 323–324, 371). Droga ta wiedzie poprzez praktykę autentycznej modlitwy, partycypację w życiu sakramentalnym, wierność nauce Kościoła i odkrywanie tych form pobożności, które najbardziej kształtują jego miłość do Chrystusa, mobilizując do życia wiarą na co dzień<sup>58</sup>.

Ważne miejsce w formacji religijnej odgrywa katecheza, gdyż dzięki niej młodzież lepiej rozumie konieczność integracji głoszonych prawd z praktyką życia chrześcijańskiego, potrafi dostrzec związek, jak mówi kapituła, „liturgii eucharystycznej z liturgią życia, wyzwolenie od zła, o które prosimy w modlitwie z wyzwoleniem urzeczywistniającym się w społeczeństwie; liturgicznego gestu pokoju z prawdziwym pokojem, niesionym wszędzie, gdzie żyje człowiek” (KG XXI 93). Taka katecheza potrzebuje nowego języka<sup>59</sup>, aby przedstawić wiarę w sposób współczesny, odrzucając formy mało zrozumiałe, pochodzące z okresów obcych naszej rzeczywistości. Nowy język, jak podkreślają dokumenty katechetyczne, ma być komunikatywny, odpowiadający dzisiejszej mentalności oraz oddający rzeczywistość problemy bliskie każdej ludzkiej wspólnoty. Stąd ważne jest dla wychowawcy salezjańskiego polecenie Ogólnego Dyrektorium Katechetycznego, aby „pytać katechizowanych [...] jak rozumieją daną prawdę chrześcijańską i jakimi słowami mogliby ją wyrazić” (DCG 75). Młodzież ma swój własny styl porozumiewania się, dlatego Ewangelia powinna być tak przekazywana, aby dla młodych stała się źródłem wartości i dzielenia się nimi. Stąd wychowanie w duchu prewencyjnym powinno zakładać odnowione studium teologii i Pisma Świętego, aby nowy język był w pełnej zgodzie ze słowami i myślą Chrystusa, szanował Nauczycielski Urząd Kościoła i tradycję, i był zarazem otwarty na działanie Ducha Świętego (zob. KGS 292).

Podstawowym miejscem katechezy i ewangelizacji w salezjańskim duszpasterstwie prewencyjnym jest parafia, oratorium, szkoła, internat, kolegium itp. Jeśli chodzi o parafię, to jako miejsce pracy duszpastersko-wychowawczej została uznana dopiero od niedawna, a ściślej od uchwał Kapituły Generalnej Specjalnej

<sup>57</sup> Por. L. Calonghi, *Il sistema preventivo di Don Bosco nella scuola*, [w:] *Il sistema educativo di Don Bosco tra la pedagogia antica e nuova*, Torino 1974, s.170–208; R. Tonelli, *Il sistema educativo di Don Bosco nelle associazioni e nei centri giovanili*, [w:] tamże, s. 248–278.

<sup>58</sup> Zob. E. Viganñ, *La nostra fedeltà al Successore di Pietro*, „Atti del Consiglio Superiore...”, 66, 1985, nr 315, s. 3–33; tenże, *Maria rinnova la famiglia salesiana di Don Bosco*, Roma 1978.

<sup>59</sup> Zob. H. Halfbas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione*, Brescia 1970.

(KGS 28–30, 65, 387). Wcześniej traktowana była jako sprawa wyjątkowa, gdyż św. Jan Bosko polecał, aby zgromadzenie, koncentrując się na pracy pedagogicznej w strukturach typu szkoła, internat, kolegium itp., parafii raczej nie przyjmowało<sup>60</sup>. Dopiero zmieniona sytuacja pastoralna w czasach bezpośrednio następujących po drugiej wojnie światowej, związana potem w dużej mierze z apelem Soboru Watykańskiego II, aby w formach bardziej skutecznych i bezpośrednich zająć się Ludem Bożym oraz kryzysem szkół prywatnych, przyczyniły się do tego, że salezianie dostrzegli w parafii sprzyjające warunki do realizacji celów właściwych zgromadzeniu, nawiązując w ten sposób realne kontakty z młodzieżą ubogą. Realność ta wyraża się w lepszym poznaniu naturalnego środowiska, w którym żyje młodzież oraz znajomości jej konkretnych problemów życiowych. Nie bez znaczenia jest tu także kontakt z jej rodzicami (KGS 40, KG XXI 135–142)<sup>61</sup>.

Praca w salezjańskiej parafii, jakkolwiek obejmuje swoim zasięgiem wszystkich wiernych, to jednak respektując priorytet dzieł, które z racji pierwotnego charyzmatu zgromadzenia należy uwzględnić, kieruje się w sposób szczególny w stronę młodzieży (zob. KGS 180, 402, 407 c, 412, 419; KG XXI 139). 21. Kapituła Generalna zwróciła uwagę, że dokonująca się w niej ewangelizacja winna zostać ubogacona wartościami wypływającymi z ducha prewencyjnego, a szczególnie dobrocią w kontaktach z ludźmi, tworzeniem we wspólnocie ducha rodzinnego, równowagą, autentyczną radością (KG XXI 140, KGS 426–430)<sup>62</sup>.

Parafia salezjańska ma ponadto charakter ludowy, tzn. winno rozwijać się w niej działalność przede wszystkim w zaludnionych dzielnicach wielkich miast oraz w środowisku ludzi biednych. Jej ludowość ma się przede wszystkim wyrażać w stylu pracy duszpasterzy i świeckich, poprzez zbliżanie się do ludu i otwieranie się na jego „bóle, zawody i nadzieje” (KG XXI 141, KGS 411) oraz w unikaniu zamknięcia się do wybranych grup czy środowisk elitarnych (tamże). Ponadto ma być otwarta na problemy świata pracy. „Kapłani koadiutorzy [bracia zakonni – K.M.] – poleca kapituła – powinni przede wszystkim w sposób pogłębiony wsłuchać się w głos mas robotniczych i zapoznać się z ich problemami, kłopotami, oczekiwaniami i ich postawą w stosunku do Kościoła i wiary” (KGS 413).

Cele ewangelizacyjne w parafii salezjańskiej osiągnane są w dużej mierze poprzez prace oratoryjną. Oratorium bowiem jest w niej specyficznym centrum, wpływającym zasadniczo na organizację pracy duszpastersko-wychowawczej, koncentrującej się wokół problemów wychowania młodego pokolenia. Ono to sta-

---

<sup>60</sup> Zob. Art. 8 *Konstytucji i Regulaminów z 1874 r.*, także art. 6 *Ustaw i regulaminów*, wyd. polskie, Turyn 1907; A. Świdła, *Salezjańskie duszpasterstwo na ziemiach zachodnich i północnych*, [w:] *75 lat salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, Łódź–Kraków 1974, s. 59; F. Desramaut, *Lo scopo della società nelle costituzioni salesiane*, [w:] *La missione dei salesiani...*, s. 83–84; tenże, *Les constitutions salesiennes de 1966. Commentaire historique*, t. 1, Roma 1969, s.179–182.

<sup>61</sup> Zob. *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Łódź 1972, art. 31.

<sup>62</sup> Zob. E. Valentini, *La Congregazione salesiana custode e assernice del sistema preventivo nella pedagogia e nella pastorale della Chiesa d'oggi*, [w:] *La missione dei salesiani...*, s. 121–131.

nowi podstawowe kryterium odnowy i tożsamości zgromadzenia w Kościele<sup>63</sup>.

Ze swej natury jest katolickie, czyli powszechne, otwarte dla wszystkich chłopców, szczególnie tych, którzy są ubodzy, bardziej opuszczeni i mniej wykształceni (KGS 215). Przyjmuje formę „otwartych drzwi”, dla tych którzy pragną przychodzić, aby nie tylko przyjemnie spędzić wolny czas, ale wejść z pożytkiem w całą atmosferę wychowawczą istniejących tam grup, zrzeseń i życia kulturalnego<sup>64</sup>. Rozwijane przez salezjanów ma wykazywać wewnętrzną plastyczność w otwarciu się na potrzeby młodzieży.

Obecnie oratorium salezjańskie odznacza się różnorodnością form organizacyjnych, a cechuje je: „istnienie w nich licznych grup dzieci i młodzieży [...] zorganizowanych w różny sposób i posiadających własną działalność; różny stopień dojrzałości ludzkochrześcijańskiej jego członków i zaangażowanie zarówno jednostek, jak i grup, jak również wielka rozpiętość ich udziału w działalności i życiu oratorium; wielka różnorodność rozwijanej działalności, m.in. w zakresie spędzania wolnego czasu; atmosfera spontaniczności i duch rodzinny, w którym salezjanie, ich współpracownicy i chłopcy, wspólnie wszystko przeżywając, wytwarzają wśród siebie poczucie zaufania i przynależności” (KGS 376, 379)<sup>65</sup>, otwarcie się ma „masę”, ale z uwzględnieniem osoby i grupy: „stopniowa formacja całej wspólnoty młodzieżowej poprzez pedagogię dni świątecznych, katecheza okolicznościowa i systematyczna” (KG XXI 124)<sup>66</sup>.

Nowym problemem, który pojawił się w działalności salezjańskiej jest obecność dziewcząt w oratorium. Dokumenty salezjańskie wypowiedziały się negatywnie, jeżeli chodzi o stworzenie oratorium mieszanego (KG XXI 125), natomiast dopuszczają obecność dziewcząt w tzw. salezjańskich ośrodkach młodzieżowych (tamże), co nie wydaje się być jasnym i precyzyjnym postawieniem kwestii, gdyż zarówno w praktyce jest to często niewykonalne, jak i w teorii nie doszło do ustalenia dokładnego i jasnego kryterium, co ostatecznie rozumieć przez oratorium, a co przez ośrodek młodzieżowy. Racją podstawową jednak za obecnością dziewcząt jest „odpowiedź na wymogi pedagogiczne, które każą traktować młodzieńca, obracającego się w swoim świecie w całej jego złożoności, aby mu dopomóc w jego pełnym rozwoju” (KGS 355, KG XXI 125). Zwracają przy tym uwagę na to, aby wychowawca świadomy był wypływającej stąd odpowiedzialności (KG XXI 125).

Dokumenty podają także pewne normy metodyczne, których oratorium i ośrodek młodzieżowy powinny przestrzegać, aby przedstawić młodzieży propozycję

<sup>63</sup> Zob. *Costituzioni della Società di san Francesco di Sales*, Roma 1984, art. 40; KG XXI 127; E. Viganñ, *Don Bosco '88*, „Atti del Consiglio Generale...”, 66, 1985, nr 313, s. 3–17; V. Recchia, *Attualità dell'Oratorio Salesiano*, [w:] *Il circolo giovanile salesiano*, Torino 1963, s. 131–147.

<sup>64</sup> Zob. V. Peri, *Uno sport per crescere*, [w:] *Ragazzi all'oratorio*, red. U. De Vanna, t. 2, Torino 1981, s. 82–89.

<sup>65</sup> Zob. *Ragazzi all'oratorio*, t. 1, *Riflessioni e prospettive pastorali*, red. U. De Vanna, Torino 1981, s. 81–104.

<sup>66</sup> Zob. U. De Vanna, *La dialettica massa-gruppi*, [w:] *Ragazzi all'oratorio*, t. 2, s. 51–63; tenże, *Catechesi a tempo pieno*, tamże, s. 14–31.

integralnego wychowania chrześcijańskiego. Wymienia się m.in. podział na grupy, którym należy nadać charakter formacyjny i apostołski oraz rozwijać w nich wyraźne wychowanie do wiary; formowanie wspólnoty wychowawczej, z czynnym i odpowiedzialnym udziałem młodzieży, współpracowników świeckich, zwłaszcza rodziców, i salezjanów w roli animatorów; hierarchizację różnych form działalności, przy jednoczesnym uwzględnieniu spontanicznego zainteresowania się w zakresie potrzeb młodzieży co do twórczości i wykorzystania wolnego czasu. Wchodzi tu w grę również zaangażowanie młodzieży w działalność apostołską i społeczną na rzecz środowiska i miejsca, dyktowane przez ideały chrześcijańskie; świadomy wysiłek w kierunku otwarcia się, i to w duchu misyjnym, na dialog z inną młodzieżą, zwłaszcza tą, która stoi z daleka (KG XXI 126)<sup>67</sup>. Dokumenty ponadto zwracają uwagę, że „motorem tej całej pracy musi być salezjanin” (tamże), który stosując metodę „dobrego Pasterza” jest ewangelizatorem młodzieży, żyje dla niej i z nią, będąc znakiem miłości Boga” (tamże).

Kwestią, na którą należy zwrócić uwagę jest obecność współpracowników świeckich w wychowaniu salezjańskim. Dotychczasowa forma wychowania zamkniętego (szkoła, bursa, internat) ograniczała raczej ich udział, zostawiając salezjanom całą odpowiedzialność. Tymczasem Sobór Watykański II, a także współczesna pedagogika i psychologia, zwracają szczególną uwagę na podstawowe znaczenie rodziny w wychowaniu. Stąd znajdujemy w dokumentach kapitulnych stwierdzenie, że rodzina jest jednym z czynników nie tylko uzupełniających, ale normujących wychowanie młodego człowieka (KGS 356).

Wydaje się także aktualne i ważne podkreślenie potrzeby innych współpracowników świeckich w wychowaniu. Dokumenty przyznają pomocnikom salezjańskim (współpracownikom, z jęz. włoskiego *cooperatori*) i byłym wychowankom „specyficzną rolę wychowawczą” (KG XXI 72)<sup>68</sup>, która jednak różni się od pracy salezjanów-zakonników, ale jest z nią zintegrowana (tamże)<sup>69</sup>. Jej zaś specyficzność wypływa ze świeckiego charakteru ich powołania, co także jest „szczególnym bogactwem charyzmatu św. Jana Bosko” (KGS 15 I), Wydaje się, że ich właściwe i potrzebne miejsce, jako wychowawców i animatorów, znajduje się w oratorium-centrum (ośrodku) młodzieżowym. Mogą wprowadzić wiele dobrej atmosfery, zaczerpniętej z ducha rodzinnego, a także ubogacić go własnymi doświadczeniami. Taka działalność pomocników (współpracowników) i byłych wychowanków salezjańskich jest kierowana wskazaniem Soboru odnośnie do roli

---

<sup>67</sup> Zob. L. Longoni, *L'oratorio e il suo piano formativo*, [w:] *Ragazzi all'oratorio...*, t. 1, s. 13–37; R. Tonelli, *Un progetto di educazione apeno alla fede*, [w:] tamże, s. 38–54; tenże, *Sigificato ecclesiale dell'oratorio-centro giovanile*, [w:] tamże, s. 107–124.

<sup>68</sup> Zob. A. Calero, *La vocazione del salesiano cooperatore implica delle esigenze evangeliche particolari?* [w:] *Il cooperatore nella società contemporanea*, Torino 1975, s. 301–314.

<sup>69</sup> Zob. T. Martelli, *La missione dei cooperatori tra i giovani*, [w:] *I cooperatori salesiani. Atti e documenti del secondo Congresso mondiale*, Roma 1985, s. 115–129; J. Thibaut, *I cooperatori salesiani nella Chiesa*, [w:] tamże, s. 57–65; M. Gamberucci, *Impegno apostolico*, [w:] tamże, s. 66–77.

laikatu w Kościele, wyznaczając konkretną formę apostołatu młodzieżowego i wpływ na wychowanie chrześcijańskie młodego pokolenia. Taka działalność jest także realizacją wskazań statutowych współpracowników salezjańskich<sup>70</sup>.

### Sommario

Nuovo sguardo verso il sistema preventivo di san Giovanni Bosco viene datato dal Concilio Vaticano II. Vaticano II ha chiamato gli istituti religiosi di ritornando alle fonti evangelici e allo spirito originario adattarsi alle circostanze variabili dell'epoca, e prendere la parte attiva nella vita della Chiesa. Prendendo in considerazione questi suggerimenti i salesiani hanno fatto un'analisi critica della sua missione durante la seduta del 20 Capitolo Generale, chiamato „speciale” (10 VI 1971–5 I 1972) e durante capitolo seguente svoltosi nel 1978. Le vie del rinnovo del sistema preventivo sono state orientate verso piu' radicale interessamento della gioventu' povera ed abbandonata in ragione del nuovo fenomeno della miseria e della mancanza del rispetto verso la dignita' della persona umana e verso dare un valore piu' grande alla dimensione catechetico-evangelizzatrice. Questo ha permesso ai salesiani di occuparsi dei problemi piu' concreti del mondo giovanile che esige una particolare cura e dei dediti educatori.

---

<sup>70</sup> Zob. *Nuovo Regolamento dei Cooperatori Salesiani*, Roma 1974, [w:] *Il cooperatore nella societa...*, s. 373–386; G. B o s c o, *Cooperatori salesiani ossia un modo pratico per giovare al buon costume*, [w:] tamże, s. 369–373; A. V a n L u y n, *La missione del Cooperatore nella Chiesa e nella societa contemporanea*, [w:] tamże, s. 181–216; M. M i d a l i, *Il posto dei Cooperatori nella Famiglia salesiana secondo il Nuovo Regolamento*, [w:] tamże, s. 253–297.

KS. MICHAŁ CHŁOPOWIEC

## WYCHOWANIE DZIECKA W RODZINIE DO ŚWIĘTOWANIA

### UWAGI WSTĘPNE

Świętowanie nie musi samo z siebie wyrażać określonych treści. Znaczenie nadaje mu dopiero świętujący człowiek, odkrywający cały wachlarz odcieni, od postrzegania go jako okazji do odpoczynku, po chęć uroczystego stanięcia w obecności Boga. Odnajduje on wtedy w święcie, u najgłębszego nurtu, symboliczne przedstawienie tego, co nadaje codzienności sens. Dlatego „obchodzone w powadze święto przynosi ze sobą zawsze doświadczenie autentyczności, radości i człowieczeństwa, do czego później nawiążą wszystkie doświadczenia ducha powszedniego [...]. Dotyczy to również doświadczeń granicznych codziennego życia: skończoności, śmierci oraz twardości i przemijalności egzystencji<sup>1</sup>.

### 1. ŚWIĘTOWANIE MIĘDZY AKCJĄ I KONTEMPLACJĄ

Niezależnie od okazji stojących u podstaw, świętowanie (na płaszczyźnie raczej indywidualnej) stwarza możliwość potwierdzenia swojej wolności oraz warunkuje (na płaszczyźnie bardziej społecznej) sam fakt budowania wspólnoty. Dzięki zaś przeniesieniu poza powszedniość kwestionuje ono realizowane na codzień ideały, konfrontując je z celami ostatecznymi. Skłania także do refleksji nad istnieniem i rzeczywistością ożywianą codziennie hamletowskim pytaniem: „czymże jest człowiek, jeżeli w jego życiu główną wartością i treścią jest tylko sen i trawienie?”<sup>2</sup> Poza tym troska o chleb powszedni, godziny pracy rozciągnięte na lata, rozczarowania z pozornych osiągnięć i krzyże przegranych, jeżeli się dla nich nie znajdzie przeciwwagi w święcie i radości, prowadzą do przeciążenia. Ktoś powiedział, że tam gdzie zamiera śpiew i słychać tylko tykanie kalkulatorów, musi

---

<sup>1</sup> B. Casper, *Alltagserfahrung und Frömmigkeit*, [w:] *Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden*, red. F. Böckle, F-K. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte in Verbindung mit R. Scherrer, Freiburg–Basel–Wien 1980, t. 25, s. 62–63.

<sup>2</sup> W. Shakespeare, *Hamlet książę Danii*, tłum. Barańczak, Poznań 1990, s. 143.



nastąpić koniec świata<sup>3</sup>. Z drugiej jednak strony, trzeba pamiętać, że są „na ziemi ludzie, którzy nie mają okazji uczestniczyć w obchodzie święta, ludzie zrozpaczeni, udręczeni, umierający, głodni i znajdujący się w żałobie. Dlatego każde święto pełne dziękczynnych śpiewów Alleluja, zawsze powinno kończyć się ciszą, podczas której powierza się Bogu tych wszystkich, którzy nie świętują”<sup>4</sup>.

Nawiązując do idei biblijnych, powiedzieć można, że święto ma zapewnić „duchowość wyjścia”. Chodzi o to, aby dbając o środki, nie zapomnieć o celach. Wagę zagrożenia przedstawia fakt biblijnego opuszczenia kraju niewoli przez pewną liczbę ludzi przeciążonych nadmiarem zabieranych ze sobą rzeczy: dużej liczby przedmiotów srebrnych, złotych, szat (Wj 12, 35), owiec, wołów, a nawet ciasta (38–39), zapominających o czasie eliminowania przerostów wtedy, kiedy odczuwane przywiązanie uniemożliwi decyzję o kolejnym ruszeniu naprzód.

Ludzie tego typu nie tylko hamują postęp (ponieważ ich uwaga jest skoncentrowana w całości na obronie posiadanych zdobyczy), ale również, reprezentując ducha niewoli, paraliżują twórcze inicjatywy. „Egipcjanie tedy ścigali ich i dopędzili obozujących nad morzem [...]. A gdy się zbliżał faraon [...]. Rzekli do Mojżesza: »Czyż brakowało grobów w Egipcie, że nas tu przyprowadziłeś, abyśmy pomarli na pustyni? Cóż za usługę wyświadczyłeś nam przez to, że wyprowadziłeś nas z Egiptu? Czyż nie mówiliśmy ci wyraźnie w Egipcie: Zostaw nas w spokoju, chcemy służyć Egipcjanom. Lepiej nam bowiem było służyć im, niż umierać na tej pustyni«”. (Wj 14, 8–12)

Natomiast ducha wyzwolenia zdaje się reprezentować Miriam, siostra Mojżesza i Aarona, która wbrew „ludziom rozsądnym” zabrała z artykułami pierwszej potrzeby (jakimi na pustyni są chleb i woda) także bębenki. Dzięki nim właśnie w chwilach melancholii i przygnębienia zamienić można było smutek na śpiew i wciągnąć załamanych w rytm tanecznych płaśów (Wj 15, 20). Umiejętność powrotu do rzeczy najpotrzebniejszych stanęła tutaj u podstaw przejścia od trudów życia do wdzięczności Bogu: „Śpiewajmy pieśń chwały na cześć Jahwe, który swą potęgą okazał” (Wj 15, 21).

Radość w jej karykaturę zamieniają tylko głupcy i grzesznicy. Syrach powiada, że „głupi przy śmiechu podnosi głos” (21, 20) oraz że „opowiadanie głupich budzi odrazę”, gdyż „uśmiech ich płynie z grzesznej przyjemności” (27, 13). Szczęście ich stanowi zaprzeczenie tej mądrości, która jest przyjaciółką Boga; „igrajac na kręgu ziemi, znajdując radość przy synach ludzkich” (Prz 8, 22–31).

Uczestnictwo w świątecznej podniosłości jest więc przeżywanym stanem, a nie sprawą pojedynczych aktów. Stąd relatywność znaczeń pojedynczych epizodów, które właściwych treści nabierają dopiero w funkcji całości. W tym właśnie kontekście rozumieć trzeba przekazywany przez Jezusa w czasie eucharystycznej mowy testament: „Zaprawdę, zaprawdę, mówię wam: Wy będziecie płakać i za-

<sup>3</sup> A. Pronzato, *Rozważania na piasku*, Poznań 1986, s. 85.

<sup>4</sup> J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, Paryż 1985, s. 270.

łobnie zawodzić, a świat się będzie weselił. Wy będziecie się smucić, ale smutek wasz zamieni się w radość. Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Jednak gdy urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat. Także i wy teraz doznajecie smutku. Znowu jednak was zobaczą i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie potrafi odebrać (J 16, 20–22). Uzupełnieniem tego są słowa z modlitwy arcykapłańskiej: „Ale teraz idę do Ciebie i tak mówię, będąc jeszcze na świecie, aby moją radość mieli w sobie w całej pełni” (J 17, 13).

Radość więc ludzka osiąga autentyzm tylko w harmonii z radością Boga, tak jak ludzki śmiech swoją prawdę znajduje w pokrewieństwie z uśmiechem Boga, który śmieje się „śmiechem pokoju, pewności i pogody. Śmiechem, który unosi się ponad mrocznymi zawiłościami historii okrutnej i krwawej, szalonej i wulgarnej”<sup>5</sup>.

W chrześcijaństwie ostatecznym motywem i treścią świętowania jest zmartwychwstanie Chrystusa. Dzięki niemu przeszłość wiąże się z przyszłością, a wspomnienie z nadzieją. Krzyż staje się miejscem odrodzenia świata, który „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22), oczekując na całkowite wyzwolenie. Stąd ucieczka od prostego oplakiwania cierpienia Chrystusa, czy nawet przypisywania mu osiągniętych skutków bez radości. U podstaw wiary bowiem Jego Kościoła leży to, że „koniec świata nie oznacza zwykłego zakończenia ludzkiej historii”, lecz stanowi wejście w „niekończący się dziękczynny śpiew [...] tańczącego i zróżnicowanego kręgu zbawionych”, gdyż „zakończona historia ciała i duszy, natury i człowieka znajdzie swoje wykończenie w okazanej chwale Boga”<sup>6</sup>. Dlatego świętowanie chrześcijańskie w swoim rysie najgłębszym nie ma charakteru biernego, lecz jest rodzajem zacerpnięcia kontemplacyjnego oddechu przed przejściem do nowego wysiłku, aby cały otaczający świat w sposób możliwie najlepszy przygotować na przyjście Pana w chwale.

## 2. POSŁANIE WYCHOWAWCZE ŚWIĘTA

Do istoty więc święta chrześcijańskiego należy świętowanie rzeczywistości, które się jeszcze nie dopełniły. Ów rys nadziei sprawia, że dziecko z łatwością dociera do jego serca nawet wtedy, gdy nie zna zawartych w nim treści. Leży to bowiem na linii zdolności dziecka reagowania radością na spodziewane wydarzenia. Ale również w przypadku pojawiających się trudności próbuje je pokonywać razem, a święto daje możliwość wiązania ich niejako w całości.

Obecny w święcie rys nadziei wchodzi także w pokrewieństwo z dziecięcą potrzebą bezpieczeństwa zapewnianą mu przez rodziców i ściany mieszkania oddzielające od wszystkiego, co ma miano domu rodzinnego nie zasługuje. W wymiarze

<sup>5</sup> K. R a h n e r, cyt. za A. Pronzato, *Niewygodne ewangelie*, Poznań 1990, s. 232.

<sup>6</sup> J. M o l t m a n n, *La fête liberatrice*, „Concilium”, 1974, nr 92, s. 78.

czasowym wydarzenia wzrastające ponad codzienność, świąteczne, wyznaczają rodzaj stałych punktów odniesienia przebywanej drogi. Dla dziecka czas jest oceanem z własnymi przyływami i odpływami. Postawione duchowe przegrody chronią je więc przed porwaniem siłą oddziałującego prądu, stwarzając poczucie bezpieczeństwa, podobne być może do tego, jakie mu dają drabinki łóżeczka oddzielające od groźnej jeszcze przestrzeni pokoju<sup>7</sup>. Na płaszczyźnie zaś duchowej uczy się ono wchodzić w rzeczywistość, gdzie godziny mierzy się innym zegarem niż w dniu powszednim, ponieważ zetknięcie się z tamtym rodzajem czasu daje uczestnictwo w wieczności<sup>8</sup>.

Do najbardziej istotnych cech święta należy jego wymiar społeczny, tak dalece, że bez poczucia wspólnoty znaczenie uroczystości nie wykracza u świętującego poza rangę anonimowej daty w kalendarzu. Dziecko wyczuwa to w sposób szczególny, gdyż dla niego nawet dzień powszedni nabiera uroczystego charakteru, jeżeli jest okazją do podkreślenia związku uczuciowego z najbliższymi. Stąd święto na zasadzie przeżycia, a nie zimna logika dyktowanych wyjaśnień, wskazuje na wymiar mistyczny odniesień międzyludzkich, aż do głębi zawartej w zapowiedzi Chrystusa o szczególnej swojej obecności wśród uczniów zbierających się w Jego imię.

Wrażliwość dziecka na wspólnotę wynika także z faktu, że dla niego komunია chrześcijańska nie jest jedynie celem do osiągnięcia, lecz rzeczywistym doświadczeniem. Odczuwana bowiem na codzień zależność każe mu wiele razy w ciągu dnia odkrywać punkty przecięcia pomiędzy autentyzmem oddawanej czci Bogu i budowaną wśród ludzi jednością. Dlatego nie jest ono w stanie, jak się wydaje, zając pozycji wobec święta na podstawie jakości niesionego przez nie posłania, lecz „skonsumowanie” zawartych w nim treści warunkuje bardziej możliwość komunikacji z innymi<sup>9</sup>.

Konieczność wyjścia ku drugim znaczy święto już jakby w zarodku misją pokoju. Interpretująca je teologia z postawy otwarcia na pojednanie uczyni nawet warunek uczciwego stanięcia przed Bogiem. Ale aspekt pokoju nie tylko jest włączonym w świętowanie postulatem. Święto pokój realizuje, nadaje mu treść duchową i psychiczną. Wprawdzie pierwszy wymiar nie zawsze da się sprawdzić, ale obecność drugiego w wygaszaniu konfliktowych nastawień zdaje się ulegać wątpliwości. Potwierdzają to wyraźnie wyniki badań: „Podniosłość święta powoduje sama z siebie rozluźnienie w siłach popędowych moralnie zakazanych, tzn. agresji, a także tworzy klimat tolerancji, której dziecko jest nie tylko odbiorcą, ale i autorem. W święcie ono samo staje się tolerancyjne, akceptuje łatwo drugiego takim, jaki jest”<sup>10</sup>. Powyższa konstatacja leży na przedłużeniu innego stwierdzenia, że

<sup>7</sup> D. Betz, *Das Kind auf dem Weg zum Heil. Anregungen für ein gläubiges Leben mit Kindern in ersten Jahrsieband*, München 1961, s. 36.

<sup>8</sup> O. Betz, *Fest und Ritual*, [w:] *Handbuch religiöser Erziehung*, red. W. Böcker, H.-G. Heimbrock, E. Kerkhoff, Düsseldorf 1987, t. 1, s. 284.

<sup>9</sup> C. Schaub, *Spiel und Fest*, „Lebendige Seelsorge”, 1978, 29, s. 262.

<sup>10</sup> N. Verlynde, *L'enfant et la fête*, „Lumen Vitae”, 1963, 18, s. 438.

święto „żyje właśnie z tego, że w jego centrum stoi wydarzenie, które gromadzi ludzi i legitymizuje to, że zachowania są inne niż w dniu powszednim”<sup>11</sup>.

Fakt przynależności święta bardziej do porządku wydarzeń niż do świata myśli, narzuca pewne prawa w jego stawianiu się. Można zaprojektować dzień świąteczny, ale nie da się zaprogramować świątecznego nastroju, nawet zakładając, że byłoby to wolą jego uczestników. Tam każdy musi wnieść swój wkład (widać to najlepiej przy świętach rodzinnych), bo w przeciwnym wypadku uroczystość spotkania szybko utraci rangę współświątowania i zamieni w pasożytniczą na święcie „fete”, degradującą święto do roli okazji umożliwiających realizowanie zupełnie mu obcych treści<sup>12</sup>.

Dlatego święto stawia przed jego uczestnikami wymóg przygotowania duchowego. Wprawdzie dla dziecka sama zapowiedź wydarzenia stanowi już przedsmak związanych z nim radości, a oczekiwanie ma istotny udział w udaniu się święta<sup>13</sup>, to jednak nie można dopatrywać się tego samego u ludzi dorosłych. Ich wkład w świąteczną atmosferę odzwierciedla poziom przygotowania wewnętrznego. Stan bowiem relacji z Bogiem warunkuje odniesienie do ludzi, tak jak sposób bycia z ludźmi decyduje o jakości stanięcia przed Bogiem. Równocześnie tam najwyraźniej dostrzec można miejsca, gdzie Boża wszechmoc, sięgając w ludzką nędzę, otwiera w samym człowieku przestrzeń na objawienie swojej obecności przyjmującej szczególnie w obramowaniu świątecznym oblicze życia i radości<sup>14</sup>.

### 3. ŚWIĘTO I ŚWIĘTOWANIE W PRZEŻYCIACH DZIECKA

Zanim dziecko pozna tyle pojęć, aby zrozumieć treść obchodzonych świąt, dojdzie najpierw do umiejętności świętowania w sposób praktyczny. Dla niego świętem się staje każde radosne przeżycie, jeżeli otrzymało odpowiedni kontekst i został określony cel świętowania. Dlatego świętu nie stawia wygórowanych warunków wstępnych i wszystko właściwie może mu posłużyć za okazję do świętowania: „pierwszy śnieg, pierwszy skowronek, pierwszy tulipan [...], pierwsze truskawki, pierwsze jabłko na drzewie, zbieranie czereśni..., pierwszy ząb, pierwsza zawiązana kokardka, pierwszy powiedziany wierszyk, radosne wydarzenie, pomoc mamie, pytanie skierowane do ojca”<sup>15</sup>. Również atmosfera charakteryzująca święto odpowiada u dziecka innym kryteriom niż u człowieka dorosłego. Podniosłość nie przeszkadza tam spontaniczności, a odświętność nie kłóci się z prostotą. Stąd dziecięce świętowanie przeniknięte jest szaleństwem i hałasem, śmiechem i przy-

<sup>11</sup> L. Krappmann, *Symbole, Riten, Festlichkeit*, [w:] *Religionspädagogische Wochen im Bistum Münster*, red. H. Dormeyer, J. Budde, Unveröffentlichtes Manuskript 1981, s. 19.

<sup>12</sup> Tamże, s. 19.

<sup>13</sup> O. Betz, dz. cyt., s. 283.

<sup>14</sup> J. Steiner, *Wie wir Feste in der Familie feiern*, „Lebendige Seelsorge”, 1989, 10, s. 269.

<sup>15</sup> M. Leist, *Erste Erfahrungen mit Gott. Erziehung des klein- und Vorschulkindes*, Freiburg im Breisgau 1972, s. 103.

jemnością, krzykiem i swawolą. Zachowania nienaturalne, powaga i spokój z wymuszenia, postawy uroczyste demonstrowane nie tylko niczego świętu nie dodają, lecz wręcz je zubożają<sup>16</sup>.

Hałas jednak i swawola nie są zwiastunami uroczystych przeżyć same z siebie. W kontekście święta, stanowią one częściej skierowane do rodziców wezwanie i pytanie o ich wkład. Jeżeli bowiem nie przyczynią się oni do uwewnętrznienia świątecznego nastroju, to wytworzy się pustka, która radosne okrzyki okroi z ich głębi i zamieni w zgiełk. Wówczas także słodycze i podarunki utracą swoje znaczenie, ponieważ bez reprezentowania stojących poza nimi wartości staną się szybko symbolem pożądania. Taki rodzaj odczuć przeniesiony w przyszłość odegrać może tylko rolę negatywną, tworząc zarzewie wydłużających się stanów niepokoju<sup>17</sup>.

Dziecko chętnie bierze udział w świętowaniu i do pewnego przynajmniej czasu nie jest dla niego istotne, czy ma ono charakter religijny, rodzinny, okazjonalny czy ma dużą czy małą wagę. Więcej znaczy fakt stworzenia atmosfery, która musi znaleźć odpowiednik w dziecięcych przeżyciach, a tam wszystko łączy się z przyszłością i musi być przesiąknięte nadzieją. Stąd też choinka, która przybiera charakter drzewka-światła, budzi radość sama przez się, bo się staje symbolem nadziei. W nawiązaniu do takich przeżyć dziecku łatwo znaleźć odniesienie do rzeczywistości religijnych, bo się tutaj niemal narzucają analogie do radości zbawionych przedstawionych przez św. Jana pod obrazem Niebieskiego Jeruzalem mającego chwałę Boga, a „źródło jego światła podobne do jaspisu o przejrzystości kryształu” (Ap 21, 11). „Miastu nie trzeba słońca ni księżycy, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświetliła, a jego lampą – Baranek” (Ap 21, 23).

Świętowanie na religijny poziom wyprowadza liturgia, włączając je w cykl świąt upamiętniających najważniejsze wydarzenia zbawcze. Wbudowane w rok kościelny<sup>18</sup> wskazują one na uprzywilejowane miejsca i czasy spotkań ludzi z

<sup>16</sup> Tamże, s. 103.

<sup>17</sup> E. Plattner, *Die Ersten Lebensjahre. Eine Hilfe im Umgang mit kleinen Kindern*, Stuttgart 1972<sup>2</sup>, s. 186.

<sup>18</sup> Rok kościelny, czyli liturgiczny, jest wpisany w rok kalendarzowy i przypomina o najważniejszych wydarzeniach związanych z Odkupieniem. Patrząc od strony chronologicznej, za początek roku kościelnego trzeba uznać pierwszą niedzielę Adwentu (jest to najbliższa niedziela w okolicy 30 listopada), która rozpoczyna przygotowanie do uroczystości Bożego Narodzenia. Przygotowanie to ma dwa aspekty: ma przypomnieć o pierwszym przyjściu Chrystusa oraz ożywić nadzieję na spotkanie już definitywne z Synem Bożym, jakie dokona się u końca czasów. Okres Bożego Narodzenia kończy Niedziela Chrztu Pańskiego (pierwsza niedziela po 6 stycznia).

Drugi wielki okres wyznaczają wydarzenia wielkanocne z czterdziestodniowym przygotowaniem zwanym Wielkim Postem. Zaczyna się on Środą Popielcową. W Wielki Czwartek mszą świętą upamiętniającą Wieczerzę Pańską rozpoczyna się Triduum Paschalne (wielkanocne), w które wchodzi jeszcze Wielki Piątek uobecniający Mękę Pańską oraz Wielka Sobota stanowiąca szczyt oczekiwania całego Kościoła na zmartwychwstanie Chrystusa. Dlatego obrzędy wielkosobotnie rozpoczynają się po zapadnięciu zmroku, wprowadzając niejako w Wielką Noc.

Bogiem, znacząc niejako życie odniesieniem do wieczności. To oczywiście nie znaczy, że dziecko uczy się świętować za pomocą swoistego teoretycznego kursu o zawartych w święcie treściach. Tutaj bowiem również obowiązuje zasada, że u dziecka doświadczenie, przynajmniej do pewnego etapu, wyprzedza rozumienie. Na pogłębienia przyjdzie czas później, a nawet mogą się one dokonać w sposób niezauważalny, jakby na marginesie, kiedy treść święta zostanie wyjaśniona samym zachowaniem rodziców lub wypowiedzianymi niejako ubocznie, przy okazji przeżyć, zdaniem. Dlatego rodzice wniosą tu niewiele, jeżeli sami nie powiążą swojego życia z liturgią.

Rok kościelny otwiera Adwent, okres symbolizujący czas oczekiwania pograżonej w złu ludzkości na Zbawiciela. Z tej racji charakterystyczną cechą Adwentu jest nadzieja, która przywołuje wprawdzie czynienie pokuty, lecz mniej na zasadzie sięgania w przeszłość, co raczej w otwarciu na przyszłość. Obrazowo rzecz ujmując, powiedzielibyśmy, że chodzi nie tyle o analizę winy, co radość dostrzeżenia możliwego wyjścia z przygniatającej swoim ciężarem ciemności nocy, która została przełamana światem rodzącego się dnia.

Aby prawdy te nie pozostały w świadomości dziecka sprawą jedynie teoretycznych kombinacji, lecz zeszyły do poziomu doświadczenia, trzeba im nadać formę przeżycia. Sposób przejścia zależy oczywiście od wrażliwości i potrzeb rodziny, ale niemałą rolę (nie tylko inspirującą) mogą tu odegrać już w praktykę wprowadzone wzory. Wśród nich najbardziej bodaj wymowne są spotkania przy posiłku (najodpowiedniejsze warunki stwarzałyby chyba kolacja), kiedy to (np. raz lub dwa razy w tygodniu – środa, niedziela) powraca się do mroku oczekiwania, przebywając kilka chwil w ciemności (należy oczywiście unikać wszelkich sztuczności, dlatego nastrój powagi powinno przygotować kilka zdań wprowadzenia), a następnie przy zapalanej świecy odczytuje się jeden z proroczych tekstów ze Starego Testamentu zapowiadających przyjście Mesjasza (Iz 2, 1–5; 63, 16b. 17. 19b; 64, 3–7; 35, 1–10; 61, 1–2a. 10–11; 45, 6b–8. 18. 21b–25; 54, 1–10, 7, 10–14; 11, 1–10; 25, 6–10a; 40, 1–5. 9–11; Jr 33, 14–16; Ba 5, 1–9; So 3, 14–18a; Lb 24, 2–7. 15–17a; Mi 5, 1–4a; Rdz 49, 2.8–10). Jednak atmosferę oczekiwania jakby na codzień najskuteczniej uobecniają adwentowe symbole. Można im nadać różną formę, od po-

---

Zmartwychwstanie jest tak radosnym wydarzeniem, że liturgicznie obchodzi się je jako jeden dzień, „wielką niedzielę”, przez 50 dni, z zakończeniem w uroczystość Zesłania Ducha Świętego (w czterdziestym dniu przypada święto Wniebowstąpienia).

Czas oddzielający dwa wielkie okresy, Bożego Narodzenia (z przygotowującym go Adwentem) i Wielkanocy (z przygotowującym go Wielkim Postem), czyli przestrzeń od poniedziałku po niedzielę po Objawieniu Pańskim (Trzech Króli) do wtorku przed Środą Popielcową, oraz od poniedziałku po zesłaniu Ducha Świętego, do soboty przed pierwszą niedzielą Adwentu, nazywa się w liturgii Okresem Zwykłym. Nie obchodzi się wówczas żadnej szczegółowej tajemnicy Odkupienia, lecz wszystkie tajemnice rozważane są jakby razem, w jednej całości.

Na rok kościelny można wszakże spojrzeć również pod kątem ważności wydarzeń dotyczących Zbawienia i wówczas jego ośrodek stanowić będzie Wielkanoc. Inne okresy w takim układzie będą świętu Zmartwychwstania Pańskiego podporządkowane.

upinanych w różnych miejscach mieszkania stroików do adwentowego wieńca z czterema świecami wskazującymi na poszczególne niedziele obchodzonego okresu. Zapalenie następnej odpowiadającej kolejnemu tygodniowi świecy powiększa światłość, która swoją pełnię uzyska w samym przyjsciu Chrystusa podczas świętej nocy.

W Bożym Narodzeniu uczczona zostaje tajemnica przyjęcia przez Drugą Osobę Boską ludzkiego ciała, co z pewnością ma najpierw wymiar wykraczającego ponad ludzkie rozumienie misterium, ale także stanowi kanwę rozwoju rozłożonych na dzień powszedni przeżyć. Ładunek ciepła, jaki z tego święta emanuje, nie pozostaje bez związku z prawdą, że Bóg chciał zstąpić na ziemię za pośrednictwem rodziny. Nadprzyrodzoność pozwoliła się w ten sposób dotknąć ludzkimi rękami, a powszedniość otrzymała rangę świętości. Kobieta poddana prawom macierzyństwa uwielbiła dziecko położone w kołysce będące jej Bogiem, a Ono po raz pierwszy rozpoznało człowieka ludzkim wzrokiem, patrząc w oczy swojej matki. Syn Boży w ubóstwie dziecka stał się wołającą prośbą, ale także w dziecięcej bezsilności otrzymał prawo do wszystkiego<sup>19</sup>. W Bożym Narodzeniu zostaje więc rzeczywistość podzielona jakby na dwie warstwy, boską i ludzką, które wszakże w życiu się przenikają, aż do stworzenia jedności. Codziennność rozpisana zostaje na partyturę o nutach umieszczonych na górnych i dolnych liniach. U dołu rozgrywają się wydarzenia najbardziej ziemskie, z szarością ludzi niewielkiego tym razem miasteczka, przepelnionego przybyszami zatrzymanymi przez zarządzony spis ludności. Stanowią one niejako okazję do ujawnienia się ludzkiej małości z jej koniunkturalizmem i twardością serca wobec najsłabszych. Wśród zepchniętych na margines jest także młoda matka, która urodziła swoje dziecko w pasterskiej grocie. Ale rozgrywa się tam także sekwencja górna, gdzie śpiewają aniołowie, anonsując stan otwartego nieba. Kto nie połączy tych obu szeregów, niczego z partytury nie zrozumie. Trzeba wiedzieć, że „Bóg wchodzi w nasze życie bardzo człowieczy i bliski, że nic co ludzkie nie jest mu obce i że równocześnie zstępuje On w nasze życie z całkowicie innej przestrzeni. Dlatego dochodzi do współbrzmienia między tym, co w górze i tym, co na dole, dlatego istnieje dwurzędowa partytura, historia narodzenia w stajni i Alleluja aniołów ponad nią”<sup>20</sup>.

Fakt, że Boże Narodzenie należy do uroczystości najradośniejszych, nie oznacza jednak, że jest ono najważniejszym świętem. Dla chrześcijan znaczenie podstawowe ma prawda, że Chrystus zmartwychwstał, bo gdyby On nie zmartwychwstał, to próżna byłaby nasza wiara, a nasza sięgająca w wieczność nadzieja pozabawiona oparcia. Dlatego inne święta nabierają głębi tylko w odniesieniu do Wielkanocy i w jej jedynie kontekście można odczytać ich pełną treść. Rok liturgiczny ma taki układ, że beztraska radość Bożego Narodzenia znajduje rodzaj swo-

<sup>19</sup> J. Guitton, *Kobieta, miłość, rodzina*, Warszawa 1994, s. 48.

<sup>20</sup> H. Thielicke, *Ich glaube. Das Bekenntnis der Christen*, Freiburg im Breisgau 1971, s. 107.

jego przedłużenia w atmosferze karnawału<sup>21</sup>, którego wydźwięk jest dzieciom szczególnie bliski. Dlatego trzeba im stworzyć warunki, aby się bawiły, przebierały, krzyczały, a nawet psocily.

W czas refleksji i powagi wprowadza ponownie okres Przygotowania do Wielkanocy zwany Wielkim Postem. Przypomina on, że nie ma takiej drogi do zmartwychwstania, która nie przechodziłaby przez dramat męki pokrewny cierpieniu Chrystusa. Atmosfera karnawału dotyka życia, ale nie może wypełnić go treścią. Głębia radości bowiem wymaga sąsiedztwa krzyża, bo się ona rodzi w walce ze złem, ludzką małością, pokusą zakazanego owocu, kruchością woli i egoizmem. Stąd znaczenie roli wprowadzającej równowagę pomiędzy wartościami pokuty.

Nagłe przejście od nastroju beztroski do powagi, łatwe dla człowieka dorosłego, nie musi wcale bezproblemowo przebiegać u dziecka. Ono potrzebuje przygotowania do zmiany. Nie oznacza to z siebie sięgania po środki nadzwyczajne. Przejście bowiem wystarczy często wesprzeć właściwie dobranym opowiadaniem biblijnym. Przykładem może być tekst z *Księgi Jonasza* o mieszkańcach Niniwy, którzy okazali swoją wielkość właśnie w dostrzeżeniu popełnionego przez nich zła i wynagrodzili je pokutą. Są oni w tym względzie wzorem dla innych, choć nasza pokuta nie ma tej samej co u nich ostrości. Niniwici bowiem uznali, że zło ich czynów może być przewyciężone tylko trwającym wiele dni postem, kiedy my idziemy do Boga, niosąc raczej dowody miłości przez wzięcie odpowiedzialności za swoje czyny. Dlatego robione przez nas wyrzeczenia (zrezygnowanie z masła na kolację czy dzemu na śniadanie itp.), mają raczej charakter znaku, że swoje przywiązanie do Boga gotowi jesteśmy poprzeć czynem. Przy roztropnym wprowadzeniu mogą w pokucie takiej uczestniczyć również najmłodszy, ponieważ czyny podejmowane razem i obciążające wspólnotę stołu, są równocześnie łatwiejsze w realizacji, czytelne i bardziej sensowne niż czyny indywidualne, takie jak rezygnacja ze słodczy lub oglądania programu telewizyjnego<sup>22</sup>.

Do tematów dotyczących męki Chrystusa można nawiązać dopiero w wieku przedszkolnym (5–6 lat), nie zapominając równocześnie o szczególnej wrażliwości dziecka na wszystko, co budzi skojarzenia z okrucieństwem. Stąd drastyczność związanych z Męką wydarzeń należałoby łagodzić (np. przez przekazywanie tych prawd w opowiadaniu podczas spaceru odbywanego w pogodny wiosenny dzień), aby dziecku ułatwić dokonanie przejścia od nocy cierpienia do pełni nadziei wielkanocnego poranka. Celem więc nie jest tutaj plastyczność w przekazie faktów towarzyszących ukrzyżowaniu, ale uwypuklenie ostatecznego zwycięstwa nad śmiercią, do których się często dochodzi drogą pozornych przegranych, na pozór daremnych wysiłków, stanów smutku itp.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Słowo karnawał pochodzi od włoskiego *carnavalle* i oznacza wtorek przed Środą Popielcową (choć w bardziej dosłownym przekładzie należałoby raczej użyć wyrażenia „żegnaj mięso”).

<sup>22</sup> F. B e t z, dz. cyt., s. 42–43.

<sup>23</sup> N. L e i s t, dz. cyt., s. 104.



Dlatego świętowanie Wielkanocy, także u dziecka, powinno w umieszczonym gdzieś głęboko tle mieć dwa uzupełniające się akcenty. Najpierw radości z każdego naznaczonego miłością wysiłku, gdyż nawet nieporadny zostanie on w swojej wartości uzupełniony przy spotkaniu ze Zbawicielem u początków życia poza wymiarami ziemskimi (Mt 25, 31–46). Wtedy także ukaże się cała głębia obietnicy Chrystusa: „Chodźcie do mnie wszyscy, którzy obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię” (Mt 11, 28), tym bardziej, że słowa te zostały wypowiedziane przez kogoś, kto sam utrudzenia i obciążenia doświadczał każdego dnia. Ale zmartwychwstanie wyznacza także perspektywę wstecz, porządkując życie doczesne. Wiele mówiący jest tutaj fakt stojących przy pustym grobie apostołów odczytujących w jego kontekście wypowiedź Mistrza o mocy przywracającej życie. Sięgnięcie pamięcią do odzyskującego siłę po odpuszczeniu grzechów paralytyka, który uzdrowiony wewnętrznie był w stanie wziąć swoje łożo i pójść do domu (Mk 2, 1–12) uzmysłowiło prawdę, że zło cielesne ma swoje ostateczne źródło w niemocy ducha<sup>24</sup> i wspólnie z tym rodzajem niemocy musi być przezwyciężane.

Zmartwychwstanie więc, nadając każdemu życiu wymiar nieskończoności, przywraca rzeczom i wydarzeniom właściwe im miejsce. Przebywanie z Bogiem jako wartość absolutna relatywizuje wszystko, co jest względne. Świat jako droga ku nowemu życiu staje się równocześnie zadaniem.

Fakt jednak zmartwychwstania sam z siebie łatwo schodzi do rangi zwykłej informacji, przesłanki logicznej służącej wyciągnięciu wniosków i wtedy przestaje odgrywać rolę inspirowania codzienności. Aby więc wiara niczego nie utraciła ze swojego entuzjazmu, a utrzymała moc przemieniania życia, posłany został Duch Święty, który ze sobą przynosi ruch, działanie się, poruszania siłą wichru czy gorące płomienie w rozdzielonych językach (Dz 2, 1–13). Wszystko, czego dotyka, wchodzi w proces odnowy, starzejące się struktury przyjmują znamię młodości. Narzuca się tu analogia z prężnością dziecka, które już z samej racji rozwoju przepelnione jest nadzieją i gotowością do przemian. Dlatego, świętując Zesłanie Ducha Świętego, łatwo przeciągnąć w odczuciach dziecka nić świeżości pomiędzy przybrany gałązkami lub przyozdobionym kwiatami mieszkaniem a siłą odradzania właściwą Trzeciej Osobie Boskiej<sup>25</sup>. Doświadczając takich przeżyć, dziecko bez trudu uchwyci, dlaczego Jezus obiecywał apostołom Ducha Prawdy, gdy mówił: „was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem” (J 14, 26). Skuteczności tej z apowiedzi doświadczamy na codzien, kiedy to usłyszane treści „jak martwy kapitał w szufladach pamięci zaczynają nagle płonąć i obejmować człowieka. Stają się »dynamiczne« i wszystkich obecnych wyrwywają z letargu”<sup>26</sup>. Powstała sytuacja jest w pewnym stopniu podobna do wejścia we wnętrze kościoła przyozdobionego wspaniałymi witrażami. Dla patrzących z zewnątrz są one szare, przybrudzone i monotonne.

<sup>24</sup> H. Thielicke, dz. cyt., s. 192.

<sup>25</sup> H.-J. Fraas, *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter*, Göttingen 1973<sup>3</sup>, s. 140.

<sup>26</sup> H. Thielicke, dz. cyt., s. 242–243.

Aby zobaczyć wielość barw, harmonię kolorów, bogactwo kompozycji i czystość światła, trzeba przenieść się do wewnątrz.

Roli wielkich świąt (o ile nie zostały one zdegradowane do zwykłego obyczaju) nie sposób przecenić, gdyż bardziej niż inne religijne uroczystości uobecniają czczone wydarzenia, zachowując równocześnie charakter pamiętki. Trudniej takiego połączenia dokonać w niedzielę, choćby dlatego, że głębię zawartych w niej treści przysłania rytmika cotygodniowych powrotów.

Ale święta mają również swoje przejścia od codzienności, wprowadzenia do charakteru sakralnego. W wierzącym domu jest ich wiele, lecz do najbardziej znaczących należą wydarzenia uczestniczące w rytach rodzinnych (imieniny, rocznice, jubileusze itp.). Tworzą one jakby uprzywilejowane skrzyżowanie kontaktu z Bogiem i komunikacją z ludźmi oraz przenikania tego co ziemskie z nadprzyrodzonością.

Imieniny w swojej najgłębszej treści są nawiązaniem do chrztu świętego, podczas którego człowiek, wchodząc w społeczność wierzących, otrzymują własne imię. Na sposób symbolu, wydarzenie uobecnia świeca (najlepiej ta otrzymana przy chrzcie świętym) zapalana podczas uroczystego śniadania, obiadu czy kolacji. Ważny aspekt uroczystości uwidacznia również sposób podjęcia solenizanta, który powinien doświadczyć, że stanowi ważne ogniwo w kręgu otaczających go ludzi. Wyrazić to można w przyjętym rytuale. Po odśpiewaniu zwyczajowej kompozycji z życzeniami (np. „Sto lat”) matka lub ojciec nadają wydarzeniu rangę przemówieniem z wprowadzającymi słowami: „Zebraliśmy się, aby świętować imieniny N.N...”. Dziecko tego rodzaju sformułowania pogłębi przy powitaniach bardziej uroczystych, a szczególnie uczestnicząc w zgromadzeniach eucharystycznych<sup>27</sup>. Również swoją rolę powinny odegrać ofiarowane prezenty, które w żadnym wypadku nie mogą stwarzać wrażenia nagrody za dobre sprawowanie, lecz zachować właściwość daru. Trzeba, aby dziecko doświadczyło, że nie wszędzie jego wartość mierzy się dobrymi osiągnięciami, ale w miejscach mu najbliższych uczuciowo, przyjmuje się je takim jakie jest, bez względu na godność i zasługi. Wytworzony stan zaufania faworyzuje odchodzenie od postaw obronnych, z natury egoistycznych i ujmowania bycia z innymi w kategoriach wdzięczności<sup>28</sup>.

Jubileusze, dostarczając wspomnień, pomagają do przepracowania przeszłości i otwarcia jej na przyszłość. Wskazują, że życie w całym bogactwie oferowanych możliwości nie oszczędza trudnych doświadczeń, lecz również otwiera drzwi nadziei. Ta zaś dotyczy „wszystkich pokoleń, które w rodzinie żyją i współświętują. Starsi doświadczają, że ze swoimi trudnymi przeżyciami nie muszą pozostawać sami, lecz przyjmują ich z respektem młodszy. Młodzi z doświadczeń i opowiadań mogą czerpać nadzieję, że wbrew wszystkim przeciwnościom opłaca się mocować z

<sup>27</sup> H. Brantzen, *Das Leben anhalten und deuten. Feste in der Familie*, „Lebendige Seelsorge”, 1989, 40, s. 274.

<sup>28</sup> H.-J. Fraas, dz. cyt., s. 143–144.

życiem i je kształtować. Dzieci, być może, słuchając opisów starszych, z podziwem przeczuwają, że życie jest wprawdzie trudne, ale także ciekawe i piękne”<sup>29</sup>.

W świetle powyższych refleksji wolno stwierdzić, że rzeczywistość niesie ze sobą wiele wydarzeń, które mają wartość symbolu. Zawarte w nich radości stanowią wstęp do świętowania i je promują. Stwarzają okazję do przeżyć, których forma i treść zależą od wrażliwości i zaangażowania najbliższych. Jednak fakt, że święto wyrosło przede wszystkim z potrzeb religijnych i zawsze je wyrażało, mówi, że świętowanie osiąga swoją największą głębię w powiązaniu z Bogiem.

### Sommaire

Fêter c'est un besoin naturel de l'homme, mais son contenu et sa forme concrète viennent de la famille, car la famille seule dispose des mécanismes, qui sont capable de faire comprendre toutes les vérités existentielles, même les plus compliquées, par la simplicité de l'expérience. L'article (en sortant de la phénoménologie du fait de fêter) montre une dépendance entre le processus de découvrir par l'enfant le message religieux des fêtes et leur substance théologique transmise en forme d'expérience familiale.

---

<sup>29</sup> H. Brantzen, art. cyt., s. 274.

**KS. JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB**

## ANTYPEDAGOGIKA WOBEC PEDAGOGIKI

Pedagogika poszukuje ustawicznie nowych rozwiązań, przepisów, a także pewnego rodzaju „technologii” wychowania. To wszystko ofiaruje nauczycielom i wychowawcom jako środki do osiągnięcia zakładanych celów. Jedną z nowych propozycji wychowawczych jest antypedagogika, której przyjrzymy się w poniższym artykule.

### 1. TERMIN: „ANTYPEDAGOGIKA”

Rozważając powyższe słowo w ramach natury semantycznej, przedrostek „anty” nasuwa czytelnikowi na myśl skojarzenia negatywne. Jeśli znajdzie on zastosowanie na polu wychowania, wówczas można mówić o „antypedagogice” lub o „antywychowaniu”. Tak brzmiące pojęcia kojarzymy z jakąś szkodliwością lub nieudolnością. Zajmujący się antypedagogiką doskonale zdają sobie z tego sprawę, dlatego niektórzy z nich, proponują termin „pedagogika pogranicza” (Z. Kwieciński)<sup>1</sup>.

### 2. OBRAZ POLSKIEJ PEDAGOGIKI

Od czasu zakończenia wojny aż do przełomu w 1989 r. pedagogika w naszym kraju opierała się i czerpała natchnienie z doktryny marksistowskiej. Odpowiedzialni za wychowanie, często pod pozorem wypracowywania nowej dyscypliny naukowej, czynili z pedagogiki wspaniałe „narzędzie” do walki w służbie idei i budowania nowego społeczeństwa. W sposób szczególny punktem zainteresowania była młodzież. Od jej urobienia zależała przyszłość Ojczyzny.

---

<sup>1</sup> Por. T. Szkuclarek, B. Śliwerski, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Kraków 1992, s. 83.

### 3. PEDAGOGIKA W INNYCH KRAJACH

Jak wygląda sytuacja pedagogiki na świecie w tym okresie? Na jej polu poszukuje się nowych rozwiązań, powstają różnego rodzaju prądy i kierunki, takie jak: pedagogika reform, pedagogika emancypacyjna, pedagogika dialogu, pedagogika Gestalt (pole psychologii obejmuje: całość, forma i struktura), pedagogika neosocjalistyczna (wypracowana przez nową lewicę), pedagogika duchowa (Geisteswissenschaftliche Pädagogik), pedagogika empiryczna, pedagogika krytyczna i omawiana przez nas antypedagogika<sup>2</sup>.

Jak wspominałem wyżej, w tym czasie w Polsce jedna partia decydowała o modelu wychowania, jak również o rynku wydawniczym, stąd też powyższe zagadnienia nie są zbyt znane naszemu społeczeństwu.

### 4. POCZĄTKI ANTYPEDAGOGIKI

Nurt ten zrodził się około 20 lat temu w Stanach Zjednoczonych. Powstał, głównie opierając się na przesłankach politycznych, psychopedagogicznych i filozoficznych. Antypedagogika to ruch nie tylko edukacyjny, ale również ruch kulturowy i kontestacyjny. Powstał przede wszystkim dzięki pedagogice krytycznej. Na jego powstanie miała również wpływ pewna część pedagogów i osób zaangażowanych w proces wychowania, z powodu miernych i niedostatecznych ich zdaniem, reform w pedagogice.

Ruch ten zrodził się – według jego przedstawicieli i zwolenników – jako wyraz sprzeciwu wobec dotychczasowej omnipotencji na polu pedagogicznym wszechwładnego myślenia pedagogów, ich działania i nawyków. Na to miejsce zaproponowano: wolność, równość, przyjaźń, samostanowienie i odpowiedzialność.

Po Stanach Zjednoczonych, antypedagogika pojawia się w Europie Zachodniej, w sposób szczególny w RFN<sup>3</sup>, Szwajcarii i Francji. Na początku lat osiemdziesiątych notujemy jej obecność we Włoszech, Belgii i Holandii, gdzie wielu humanistów przyjmuje bardzo krytyczną postawę wobec tego nowego modelu wychowania.

W 1985 r. pojawia się w Polsce. Otóż w tym roku, na Uniwersytet Łódzki został zaproszony z odczytem Horst Widmann, profesor z Giessen (RFN). W swoim referacie przedstawił ogólną koncepcję antypedagogiki. Następnie wykładowcy z Uniwersytetu Łódzkiego nawiązali kontakt z Hubertusem von Schoenebekiem, też

---

<sup>2</sup> Por. R. Fornaca, R. Sante Di Pol, *La pedagogia scientifica del '900*, Milano 1989; M. Roverso, *La pedagogia come ricerca scientifica*, Cassino 1988.

<sup>3</sup> W Niemczech w 1975 r. ukazała się książka E. v. Braunmühla, *Antipädagogik. Studien zur Abschaffung der Erziehung*, Basel 1975, (*Antypedagogika. Badania celem zniesienia wychowania*). Pozycja ta wywołała szereg protestów zwłaszcza w środowiskach pedagogicznych.

Niemcem, którego uważa się za czołowego przedstawiciela tego prądu. W 1990 r. przybył on do Polski i wygłosił cykl wykładów na powyższy temat.

Spojrzenie na wychowanie, które proponuje antypedagogika, a do którego wrócimy jeszcze później, z pewnością prowokuje, denerwuje i wywołuje często-kroć mieszane uczucia. Dlaczego tak jest? Otóż jej spojrzenie na relacje dziecko – dorosły, jak również na inne relacje zachodzące w wychowaniu, całkowicie odbiegają od tradycyjnego modelu wychowania:

- Czy człowiek musi być wychowywany?
- Czy można wychować drugiego człowieka?
- Często z dużym wysiłkiem i trudem tworzy się różnego rodzaju jednostki, które mają za zadanie, kształcenie kadr pedagogicznych, czyli przyszłych nauczycieli i wychowawców. Czy te stworzone formy służą w swej istocie do poprawy stosunków wychowawczych, ich sprawności i efektywności?
- Dlaczego za wszelką cenę staramy się wychowywać dzieci, młodzież, a także dorosłych? Bardzo często robimy to wbrew ich woli, potrzebom i oczekiwaniom.
- Każda istota ludzka ma prawo do samostanowienia i do bycia indywidualnością. Cóż więc mogą powiedzieć o swoich intencjach pedagogicznych i praktycznym oddziaływaniu, odpowiedzialni za wychowanie?
- Często społeczeństwa uważają się za demokratyczne lub zmierzające do demokracji. Dlaczego więc pedagodzy i inni nie widzą w pedagogice i wychowaniu źródła tyranii, przemocy i gwałtu zadawanego dziecku–człowiekowi?<sup>4</sup>

##### 5. NATCHNIENIA ANTYPEDAGOGIKI – EMANCYPACJA I RÓWNOUPRAWNIENIE DZIECI

Zjawisko antypedagogiki pojawia się na scenie społecznej tuż po falach buntów w latach 1964–1970, jakie wybuchły w Stanach Zjednoczonych i w Europie Zachodniej. W tym też okresie aktywizują się ruchy emancypacyjne, pojawiają się nowe orientacje badawcze, jak: psychologia humanistyczna, antropologia kulturowa, pedagogika Gestalt i pedagogika nowej lewicy<sup>5</sup>.

Na kanwie tych wydarzeń rodzi się ruch praw dziecka. Zwolennikami ruchu są rodzice, którzy w działalności instytucji wychowawczych, organizacji społecznych i politycznych, w działalności mass mediów, dostrzegli źródło zagrożenia i negatywnego wpływu na kształtowanie ich dzieci. Według nich, wiek XX ogłoszony przez Ellen Key jako „stulecie dziecka” odbiegał daleko od tego stwierdzenia. W rzeczywistości nie stworzył żadnych praw uwzględniających potrzeby dziecka<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Por. T. Szkudlarek, B. Śliwerski, dz. cyt., s. 89–91.

<sup>5</sup> Por. R. Fornaca, R. Sante Di Pol, dz. cyt., s. 1–35.

<sup>6</sup> Por. G. Reale, D. Antiseri, M. Laeng, *Filosofia e pedagogia dalle origini ad oggi*, Brescia 1986, s. 704.

Przedstawiciele antypedagogiki podkreślają, że pomimo olbrzymiego postępu cywilizacyjnego, dorośli rządząją świat nadal według swoich interesów. Nieletni są dalej traktowani jako ostatnia mniejszość na świecie, są klasą niewolniczą, *second class*, są traktowani jak przedmioty, podlegają prawom segregacji i dyskryminacji.

Lewin w swoim artykule *Czy dziecko ma prawa* stwierdza: „Mimo wielu deklaracji o podmiotowości, dzieci są ciągle traktowane przede wszystkim jako przedmiot opieki, jako konsumenci, którym trzeba dostarczyć wszelkiego rodzaju dóbr materialnych i duchowych. I dobra te są na ogół dostarczane, przynajmniej tam gdzie jest to możliwe ekonomicznie i społecznie. Deklaracja Praw Dziecka ONZ z 1959 r. – przy całym jej niewątpliwym znaczeniu – ma jednak charakter jednostronny, protekcyjnistyczny, ujmuje zagadnienie praw dzieci wyłącznie w kategoriach opieki, jaką dorośli powinni zapewnić dzieciom. Okazuje się – i jest to zjawisko paradoksalne – że rozwój form opieki oznacza najczęściej jeszcze większe uzależnienie dziecka i ograniczenie jego praw”<sup>7</sup>.

Na rozwój antypedagogiki miała wpływ niewątpliwie książka *Prawa człowieka dla dzieci. Ostatnia mniejszość*<sup>8</sup>. Autor jej Richard Farson jest psychologiem i humanistą. W swojej działalności zajmuje się problemem dziecka. W wyżej wymienionej książce opowiada się za następującym kodeksem praw dla nieletnich:

1. Prawo do samostanowienia.
2. Prawo do swobodnego wyboru środowiska życia.
3. Prawo do życia bez kar cielesnych.
4. Prawo do środowiska urządzonego zgodnie z potrzebami i możliwościami rozwojowymi dziecka.
5. Prawo do wiedzy.
6. Prawo do samowychowania.
7. Prawo do seksualnej wolności.
8. Prawo do działalności gospodarczej.
9. Prawo do wpływu na życie polityczne.

**Prawo do samostanowienia.** Według autora prawo do samostanowienia jest najważniejszym prawem, na nim bowiem może dokonywać się realizacja innych praw obywatelskich. Jest ono związane z „wolnością”, które autor utożsamia z „samostanowieniem”. Wolność jednej osoby jest ograniczona wolnością osoby drugiej. Wolność tak pojęta nie może jednak oznaczać anarchii i autarkii.

Jeśli rodzice chcą wyrzucić presję na chore dziecko, by zażywało lekarstwa, to nie mogą przeciwstawiać się takiemu samemu działaniu ze strony ich dzieci. Dzieci chcą mieć zdrowych rodziców, a ci bardzo często wykazują dużą lekkość w tej dziedzinie.

<sup>7</sup> A. Lewin, *Czy dziecko ma prawa*, „Tu i teraz”, 1984, 9, s. 8.

<sup>8</sup> R. Farson, *Menschenrechte für Kinder. Die letzte Minderheit*, München 1975.

**Swobodny wybór własnego środowiska życia.** Dzieci mogą opuścić własny dom rodzinny. Z pomocą specjalnych instytucji społecznych czy państwowych mogą sobie znaleźć środowisko zastępcze. Według autora, z tego prawa skorzystałyby dzieci z rodzin rozbitych, niepełnych, gdzie panuje brutalność, przemoc fizyczna czy psychiczna.

W USA każdego roku jest maltretowanych około 250 tys. dzieci. Są to dane oficjalne. Według nieoficjalnych źródeł takich przypadków jest około 4 mln. Z tego tytułu więcej umiera dzieci niż z powodu różnych chorób.

Zwolennicy antypedagogiki w krajach Europy Zachodniej, rozwinęły powyższy problem Farsona, nazywając go „syndromem maltretowanego dziecka”<sup>9</sup>.

**Prawo do życia bez kar cielesnych.** Prawo to jest konsekwencją prawa poprzedniego. Nie powinno być kar w środowisku rodzinnym, w szkole i w instytucjach pozaszkolnych.

- USA, 62% Amerykanów jest za używaniem kar cielesnych. Około 700 dzieci jest zabijanych tam przez swoich rodziców. W tym procesie uczestniczy dalsze 3 mln osób dorosłych ogarniętych „zmową milczenia”.
- Anglia, tygodniowo ginie tam około czworo dzieci z rąk rodziców lub opiekunów.
- Francja, w ciągu dnia umiera przeciętnie dwoje dzieci. Około 50 tys. rocznie bywa głodzonych.
- RFN, 200 dzieci umiera rocznie na skutek ran zadanych im przez rodziców czy opiekunów. Policja odnotowuje średnio 15 tys. przypadków fizycznego znęcania się nad dziećmi.
- Brazylia i Gwatemala, liczba bezdomnych dzieci waha się tam w granicach 7 mln. W największych trzech miastach brazylijskich ginie codziennie przynajmniej jedno dziecko. W 1989 r. znaleziono 457 ciał małych dzieci, prawie wszystkie zwłoki nosiły ślady tortur.
- Polska, w 1988 r. zabito w domu 21 dzieci, w 1989 – 24, 1990 – 26.

**Prawo do środowiska urządzonego zgodnie z potrzebami i możliwościami rozwojowymi dziecka.** Chodzi tutaj o wyposażenie codziennego użytku, by było dostosowane do wzrostu dziecka, wagi, poziomu sprawności psychofizycznej, wrażliwości i odporności na stres.

**Prawo dziecka do wiedzy.** Dziecko powinno mieć pełny dostęp do informacji, do prawdy, do stawiania dorosłym pytań i uzyskiwania na nie rzetelnych i prawdziwych odpowiedzi. Dzieci powinny mieć prawo tworzenia własnej prasy, nadawania programów telewizyjnych i radiowych. W bibliotekach nie wolno ukrywać przed nieletnimi tzw. zakazanych książek i czasopism.

**Prawo dziecka do samowychowania.** Dziecko ma prawo odrzucić obowiązek szkolny, który zawierałby w sobie nie tylko autorytaryzm treści, ale także i form kształcenia. Zniesienie przymusu chodzenia do szkoły, a zastąpienie go wolnością, powinno doprowadzić do następującej zmiany: instytucje oświatowe ko-

---

<sup>9</sup> Por. T. Szkudlarek, B. Śliwerski, dz. cyt., s. 99.



rzystające z tzw. koncepcji bankowych – gotowych, powinny przejść na koncepcje samorealizacyjne.

Szkoły nie uczą samodzielnego myślenia i działania. W USA zrobiono badania, według których aż 57% absolwentów szkół wyższych nie przeczytało w ciągu całego roku ani jednej książki.

**Prawo dziecka do seksualnej wolności.** Zaleca się, by rodzice i nauczyciele prowadzili edukację seksualną. Ponadto należy dać dzieciom prawo do samodzielnego zdobywania wiedzy i doświadczenia w tym zakresie. Nie należy określać granicy wieku, w którym dziecko powinno zdobyć określoną wiedzę na powyższy temat. Nieletni mogą korzystać z aktywności seksualnej, zgodnie ze swoimi potrzebami.

**Prawo do działalności gospodarczej.** Nieletni powinni mieć możliwość podejmowania różnego rodzaju pracy i zarabiać według takich samych stawek jak dorośli. Według tego prawa, dzieci mogą zajmować kierownicze stanowiska, posiadać własność prywatną, zaciągać kredyty, podpisywać różne umowy. To wszystko prowadzi do niezależności względem rodziców. Dzieci zyskują respekt i szacunek rodziców, sami zaś dojrzewają dużo szybciej ze względu na samodowartościowanie.

**Prawo dziecka do brania udziału w życiu politycznym.** Należy znieść granice wiekowe odnośnie do praw wyborczych. W ten sposób dzieci będą mogły decydować o władzach państwowych i samorządowych. „Nie ma żadnego, poważnego argumentu przeciwko temu – mówi Farson – by w wolnym i demokratycznym kraju dzieci mogły uczestniczyć w najważniejszych dla nich decyzjach. One potrzebują praw wyborczych, gdyż sami dorośli nie są zainteresowani ich sprawami i nie podejmują decyzji z uwzględnieniem interesu dzieci i młodzieży”<sup>10</sup>.

W przypadku wdrożenia tego prawa w rzeczywistość, dorośli musieliby zmienić swoją relację z nieletnimi z autokratycznych na demokratyczne, co z kolei z powodowałoby, szersze ich otwarcie na młode pokolenia, odnośnie do ich potrzeb, słownictwa itd. Dorośli sięgnęli po władzę poprzez rewolucję, a dzieci, cóż mogą zrobić w tym względzie?

Bez wątpienia Farson opracowując powyższy punkt, korzystał z osiągnięć słynnej włoskiej lekarki i pedagoga Marii Montessori (1870–1952). Już Montessori mówiła o „Partii Dziecka”, która broniłaby praw tej grupy wiekowej, poprzez uznanie przez dorosłych godności dziecka i dania mu odpowiedniego miejsca w społeczeństwie<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> R. Farson, dz. cyt., s. 126. Cyt. za: T. Szkudlarek, B. Śliwerski, dz. cyt., s. 103.

<sup>11</sup> Por. R. Fornaca, R. Sante Di Pol, dz. cyt., s. 127.

## 6. NIEMIECKA ANTYPEDAGOGIKA – HUBERTUS VON SCHOENEBECK

Na terenie Europy antypedagogikę rozpowszechnili pedagodzy niemieccy: Heinrich Kupffer, Ekkehard von Braunmühl i Helmut Ostermayer. Jednak w sposób szczególny, za głównego propagatora uważa się Hubertusa von Schoenebecka<sup>12</sup>.

Schoenebeck poszedł dużo dalej w działalności na rzecz dzieci od amerykańskich pedagogów. Pod koniec lat siedemdziesiątych zakłada organizację „Przyjaźń z Dziećmi” (Freundschaft mit Kindern). W celu poszerzenia praw nieletnich ogłasza 3 maja 1980 r. Niemiecki Manifest Dziecięcy oparty na dwóch głównych prawach: prawie do samostanowienia i prawie do równouprawnienia.

Natomiast cały Manifest Dziecięcy uwzględniał trzy kategorie praw: prawa podstawowe, prawa społeczne i prawa indywidualne.

## Prawa podstawowe

1. Prawo do równości – dzieci nie mają mniej praw niż osoby dorosłe. W ramach prawa mogą robić to co dorośli.
2. Prawo do swobodnego rozwoju – dzieci mogą dowolnie rozwijać swoją osobowość, byleby tylko nie godziło to w rozwój innych osób.
3. Prawo do odpowiedzialności prawnej za swoje życie i czyny.
4. Prawo do ochrony prawnej – nieletni mogą skarżyć inne osoby i korzystać z ochrony wymiaru sprawiedliwości.

## Prawa społeczne

1. Nieletni mają prawo do uczestnictwa w życiu społecznym w sposób nieograniczony, o ile to nie koliduje z ogólnym prawem w kraju. Mogą zawierać umowy, otwierać sklepy, zakładać partie, związki, dysponować własnością prywatną.
2. Dzieci mają prawo do uczestnictwa w życiu publicznym poprzez sprawowanie funkcji w urzędach państwowych.
3. Dzieci mają czynne i bierne prawo wyborcze.
4. Dzieci mają prawo do wyrażania swoich poglądów, mogą dysponować środkami masowego przekazu (radio, telewizja, prasa).
5. Prawo do otrzymywania wynagrodzenia za pracę.
6. Prawo do wyboru partnera życiowego, możliwość odrzucenia rodziców.

---

<sup>12</sup> Hubertus v. Schoenebeck z zawodu jest nauczycielem. Po kilku latach pracy w tym zawodzie wyjechał do Kalifornii, do centrum naukowego prowadzonego przez C. Rogersa. Po powrocie do Niemiec zaangażował się w prowadzenie różnego rodzaju działalności mających na celu wcielenie zasad antypedagogiki w praktykę. Por. M. Nowak, *Główne nurty współczesnej filozofii wychowania*, „Kultura i Edukacja”, 1993, 2, s. 7–27.

## Prawa indywidualne

1. Prawo do nienaruszalności cielesnej.
2. Prawo do swobodnego przyjmowania posiłków, takich samych jak dorośli. Możliwość odrzucania określonego posiłku i pory.
3. Dzieci mogą sami nadawać sobie imię, nie ich rodzice.
4. Prawo do prywatnego życia.
5. Prawo do seksualizmu, dzieci same mogą określać swój seksualizm i doświadczać jego skutków.
6. Prawo do samostanowienia o edukacji: dzieci decydują o zakresie obowiązków szkolnych. Nie może istnieć przymus szkolny. Państwo ma obowiązek tworzyć różne formy edukacyjne.
7. Dzieci same decydują o przynależności do grupy religijnej.
8. Dzieci mają prawo do swobodnego przemieszczania się, zmiana miejsca zamieszkania, może odbyć się bez wiedzy rodziców.

### 7. UZASADNIENIA POSTULATÓW *MANIFESTU*

„Dzieci mają równe ludziom dorosłym prawa. Trzeba się tylko zastanowić nad tym, jak powinny one być realizowane”. Na podstawie powyższego stwierdzenia organizacja „Przyjaźń z Dziećmi” podjęła z początkiem 1990 r. akcję na szeroką skalę, zmierzającą do ostatecznego zlikwidowania dyskryminacji dzieci.

1. Nieletni mający równouprawnienie, będą poważniej traktowani przez osoby dorosłe. Będzie to wynikało nie z wielkoduszności, nie będzie to akt łaski, ale konieczność prawna. Będą ważne głosy nieletnich w okresie wyborów.

2. W psychice dzieci i dorosłych, nastąpi uświadomienie następującego zagadnienia. Mianowicie, nieletni poczują własną wartość i przekonają się, że mogą współdecydować w niektórych sytuacjach.

3. W warunkach prawdziwej demokracji (kiedy uzna się równouprawnienie nieletnich), uniknie się niebezpieczeństwa manipulacji dziećmi czy wprowadzenia ich na drogę, fałszywej opcji politycznej, jak szowinizm, faszyzm.

4. Dzieci są bardziej wrażliwe i uczulone na wartości takie, jak: prawda, szczerłość, sprawiedliwość, dobro. Politycy i dorośli, by sprostać tym wymaganiom, będą musieli poddać się samodyscyplinie i autokrytyce.

5. Zmieni się styl i forma mów przedwyborczych. By nie stracić części elektoratu, czyli nieletnich, mowy muszą być proste i zrozumiałe dla wszystkich (mowy niektórych polityków?).

6. Programy wyborcze będą uwzględniały potrzeby najmłodszych: np. ograniczenia prędkości, eliminacja mebli nieodpowiednich w szkole, zagwarantowanie wolnej soboty i niedzieli, by dzieci mogły spędzić czas razem z rodzicami (korzystna rzecz z punktu widzenia wychowawczego).

7. Zauważa się wielką nieudolność polityków. Według zwolenników antypedagogiki, dzieci mając wpływ na politykę, będą dużo skuteczniej zwalczały głód, zapobiegały wojnom.

8. Dorośli będą musieli wykształcić nowe postawy i formy stosunków ze światem dziecięcym. Do tej pory określała je pedagogika. Między dziećmi i dorosłymi ma być równoprawna interakcja.

9. Dzieci mogą powiedzieć dużo o polityce. Powinny mieć w niej swój udział, władza bowiem nie jest przywilejem starszych. Dzieci mają takie cechy, jak: humanizm, wrażliwość, tolerancja.

Zmiany dokonane na rzecz nieletnich, uważane jako sukces przez zwolenników antypedagogiki:

- Holandia: prawo do działalności związkowej od 15 roku życia;
- Finlandia: własne konto od 15 roku życia;
- Luksemburg: dysponowanie pensją i konto w banku od 14 lat, prawo spisania testamentu od 16 lat;
- Belgia: dziedziczenie połowy majątku po rodzicach od 16 roku życia;
- Anglia: korzystanie z pomocy lekarskiej bez wiedzy rodziców od 16 roku życia;
- Dania: przynależność do partii politycznych i prawo do samostanowienia w sprawach seksualnych od 14 roku życia;
- Francja: w przypadku negatywnego środowiska rodzinnego (przemoc), prawo do jego zmiany od 13 roku życia<sup>13</sup>.

#### 8. KULTURA POSTFIGURATYWNA, KONFIGURATYWNA, PREFIGURATYWNA

Antypedagogika w swych założeniach teoretycznych korzystała z amerykańskiej koncepcji kultury i osobowości Margaret Mead.

#### Kultura postfiguratywna

Według modelu tej kultury, dzieci są wychowywane i kształtowane według oczekiwań rodziców. Istnieją rodzice – zauważa Mead – którzy na pytanie dzieci, dlaczego muszą iść spać, jeść jarzyny, owoce czy wyjąć palec z buzi albo uczyć się czytać i pisać, odpowiadają prosto: bo tak właśnie dziecko powinno się zachowywać, bo Bóg tak każe i ja ci tak każe.

---

<sup>13</sup> Por. T. Szkudlarek, B. Śliwerski, dz. cyt., s. 105–111.

### Kultura konfiguracywna

Kultura ta, powstaje wskutek rozpadu kultury postfiguracywnej. Charakteryzuje się tolerancją dwóch różnych grup wobec ich wzajemnych postaw i zachowań. Doświadczenie młodego pokolenia nie opiera się na doświadczeniu rodziców, dziadków czy innych starszych osób. Chociaż w rzeczywistości główną rolę odgrywają tu jeszcze starsi.

### Kultura prefiguracywna

Model kultury, w którym starsi uznają niezależność dzieci i młodzieży, uczą się od nich postaw i zachowań, których nie nabyli w swoim dzieciństwie, ze względu na akcelerację rytmu współczesnego życia. Starsze pokolenie nie może liczyć na to, że w życiu ich dzieci, powtórzą się doświadczenia nabyte przez nich, ileś lat temu.

Stąd też, w postawie starszego pokolenia, musi nastąpić odejście i uwolnienie od przeszłości i od starych form zarządzania wychowaniem. Natomiast ma nastąpić zbliżenie tych dwóch pokoleń<sup>14</sup>.

## 9. SYTUACJA DZIECKA W POLSCE

Polskie prawodawstwo odnośnie do dzieci i problemów z nimi związanych, nawiązuje do nurtu pozytywistycznego. Na razie nie mówi się też o jakiegokolwiek zmianie w tym zakresie. Cechą charakterystyczną takiego punktu widzenia jest fakt, że identyfikuje się prawo z dowolnymi nakazami tego, kto sprawuje władzę. Wobec takiej sytuacji, kto nie ma władzy, tego prawa mogą być ograniczone, zmniejszone czy narzucone.

W Polsce nie ma specjalnej ustawy, która uwzględniałaby prawa dzieci. Tymi zagadnieniami zajmuje się prawo cywilne, rodzinne, opiekuńcze, a także prawo pracy, administracji i prawa karnego.

Nawiązując do wymogów prawa międzynarodowego, w Polsce za dziecko uważa się człowieka w przedziale wiekowym: moment urodzin – 18 rok życia.

## 10. „SCHWARZE PÄDAGOGIK” – „CZARNA PEDAGOGIKA”

Niektórzy zwolennicy antypedagogiki sięgają do tzw. „czarnej pedagogiki”, w której widzą oskarżenie każdej formy, metody i celowości wychowania. Otóż według tego poglądu, u podstaw wychowania leży przemoc, dyktatura, wrogość,

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 117.

a często mistyfikacja. Problemem tym zajmują się antypedagodzy jak: Katarina Rutschky, Ekkehard von Braunmühl i Alice Miller.

Celem ich badań jest ukazanie, w jaki sposób nauczyciele, dzieci i ich rodzice, skazują się samowolnie na własne zniewalanie. Według zwolenników „czarnej pedagogiki”, każda pedagogika jest okrutna, zła i nikczemna.

Na przestrzeni czasów, zwłaszcza ostatnich, pojawiały się na polu wychowania różne jego koncepcje: wychowanie liberalne, emancypacyjne, antyautorytatywne, humanistyczne. Według „czarnej pedagogiki” powyższe poglądy nie różniły się między sobą, a były tylko zmianą warty na polu wychowania.

Do głównych przedstawicieli „czarnej pedagogiki” zalicza się Alice Miller<sup>15</sup>. Pochodzi ona ze Szwajcarii i zajmuje się psychoanalizą. Jest ona zdania, że wychowanie pełni niszczycielską rolę, ponieważ jest terenem, do uprawiania przemocy fizycznej i psychicznej. Każde pokolenie projektuje na pokolenie młodsze powyższe rodzaje przemocy. W konsekwencji rodzi się „przemoc z przemocy”. Dziecko bite w dzieciństwie, będzie robiło to samo jako osoba dorosła.

Alice Miller w swoich badaniach przeanalizowała trzy konkretne przypadki: młodej narkomanki, która popełniła samobójstwo; młodego ojca, który zamordował swoje dzieci i Adolfa Hitlera. Poprzez studium pierwszych lat życia tych trzech osób, chciała udowodnić, że opresyjne doświadczenia z dzieciństwa, mają wpływ na późniejszą postawę wobec siebie, innych i całej ludzkości.

W ostatnim czasie Alice Miller zajmowała się też dzieciństwem Nicolae Ceausescu. Według niej źródło jego tyranii, należy doszukiwać się właśnie w dzieciństwie. Całość swoich badań podsumowała w twierdzeniu: „Gnębię cię dla twojego dobra”.

Wnioski Alice Miller wypracowane na podstawie badań porównawczych i psychoanalitycznych odnośnie do wpływów wychowawczych.

1. To dorośli są panami podlegającego im dziecka.
2. Dorośli określają *a priori*, co jest prawem, a co nim nie jest.
3. Gniew osób dorosłych jest wynikiem ich własnych problemów i konfliktów z innymi.
4. Jeśli dorośli są niezadowoleni, odpowiedzialność za to ponoszą dzieci.
5. Rodzice muszą być zawsze szanowani.
6. Spontaniczność dziecka jest zagrożeniem dla jego pana i władcy.
7. Należy pozbawić dziecko własnej woli jak najszybciej.
8. Powyższe stwierdzenia należy wykonać w pierwszych latach życia, by dziecko nie zapamiętało tego faktu i nie dokonało zemsty na swoich opresorach<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Na uwagę zasługuje jej książka: *Am Anfang war Erziehung*, Frankfurt am Main 1983.

<sup>16</sup> Por. J. T a r n o w s k i, *Zrzucić odwieczne brzemie wychowania*, „Katecheta”, 1991, 4, s. 212.

## 11. NAJWAŻNIEJSZE PRZESŁANKI ANTYPEDAGOGIKI – FILOZOFII ŻYCIA

Wykorzystując dotychczasową refleksję na temat antypedagogiki, możemy wyszczególnić jej główne zasady.

1. Człowiek jest istotą wewnętrźnie scaloną, jest jednością ciała, psychiki i duszy.
2. Jest istotą wolną, niepowtarzalną i nie podległą kontroli społecznej w zakresie życia duchowego.
3. Jest istotą społeczną i konstruktywną.
4. Wszyscy ludzie są równi bez względu na wiek, płeć, rasę, przekonania polityczne i wyznania religijne.
5. Człowiek nie jest istotą, która musi być intencjonalnie wychowywana, nie jest *homo educandus*.
6. W pełni może stanowić o samym sobie.
7. Człowiek w 100% jest odpowiedzialny za samego siebie.
8. Dzieciństwo nie jest fazą przejściową i mniej wartościową.
9. Człowiek nie opresjonowany w dzieciństwie, nie będzie stosował tego w stosunku do innych.
10. Dziecko żyjące pełnią swoich praw, nie będzie uciekało w świat konsumpcji i narkotyków.

## 12. PRECZ Z WYCHOWANIEM? PRÓBA OCENY

1. Na pewno spojrzenie zwolenników antypedagogiki na wychowanie, w sposób szczególny psychoanalizy, jest godne refleksji. Zwróci to bowiem naszą uwagę i wszystkich odpowiedzialnych za wychowanie, na ważność oddziaływań wychowawczych.

2. Alice Miller i inni postulują otwarcie się osób na potrzeby dziecka. Czy w historii brakowało takich przykładów?

3. Przemoc rodziców nad dziećmi jest na pewno dość częstym i przykrym faktem. Sytuacja może też ulec odwróceniu. W 1988 r. w Niemczech wyszła książka *Der kleine Tyrann*. Okładka przedstawia małe dziecko, które trzyma na sznurkach kukielki swoich rodziców.

4. Nie można usprawiedliwiać obecnego zła na świecie tylko błędami w wychowaniu.

5. Antypedagogika ma trzy fazy rozwoju: rewolucji, stabilizacji i tworzenia teorii. Obecnie znajduje się ona na przełomie pierwszej i drugiej fazy.

6. Jeden ze zwolenników antypedagogiki uważa, że nie jest to atak na pedagogikę jako taką, ale jest to problem semantyczny.

7. Zwolennicy poddają krytyce wiele punktów i tez odnośnie do wychowania. Nie podają jednak w zamian innych, konkretnych rozwiązań.

Reasumując, należy pamiętać, że proces wychowania, jest procesem długotrwałym i angażującym rodziców i ich dzieci. Jest zadaniem dla obu stron, w którym wspólnie pierwsi i drudzy dążą do pewnego rodzaju doskonałości.

### Riassunto

L'articolo è dedicato al problema dell'antipedagogia. Parla del suo aspetto storico in modo molto generico. Successivamente presenta i principali personaggi di questo movimento. Vengono anche presentate le condizioni dei bambini in alcuni paesi di Europa, degli Stati Uniti e dell'America Latina. Si dimostrano anche le fondamentali premesse di questa idea educativa. In conclusione si cerca di dare una breve critica e opinione sul tema.



**HALINA ROTKIEWICZ**

**O ZNIEWOLENIU TECHNOLOGICZNYM CZŁOWIEKA  
I NADZIEI WIĄZANEJ Z WYCHOWANIEM  
POGLĄDY HERBERTA MARCUSEGO I ERICHA FROMMA**

Współczesność widziana przez pryzmat „sezonowości” wiedzy i prawd naukowych, przez zmienność wartości postrzegana jest jako czas, w którym dominuje to, co zbiorowe, bezosobowe, czas, w którym coraz trudniej o ślad indywidualnego istnienia, owej – jak to określał Antoni Kępiński – „pieczęci herbowej ludzkiej osobowości”.

Unifikacja i urzeczowienie, anonimowość, utrata tożsamości, brak stabilnego punktu odniesienia wobec częstej rezygnacji z obiektywnych wartości i (choćby w wersji Rickertowskiej, zakładającej równoległość „świata ontologicznego” i „świata aksjologicznego”), brak odniesienia do Boga rozumiany jako przyzwolenie na wszystko (patrz: Dostojewski) – oto, co staje się przyczynkiem do portretu jednostki, której życie dość łatwo poddaje się krytyce. Rzecz jednak nie w samej ocenie sytuacji, lecz w stawianiu pytań pozwalających rozumieć konstатовany stan rzeczy. Należy zatem pytać o to, jakie są źródła reifikacji, alienacji, ludzkiego zagubienia w świecie? Dlaczego bardziej powabna wydaje się człowiekowi Marcelowska kategoria „mieć”, niż „być”? Gdzie upatrywać winy, gdy chodzi o uleganie przeciwnym ludzkiej autonomii tendencjom? Jak odnieść do ludzkiego bytu pojęcie sensu i wartości? Czy i jak można zaradzić niekorzystnym zjawiskom? Czy i o ile (jak to przecież w różnych momentach historycznych i ważnych dla myśli pedagogicznej traktatach czyniono) można wiązać nadzieje z wychowaniem jako procesem mającym swe odniesienia do jednostki, a skutkującym społecznie?

Pytanie o radę – tu z oczywistych względów zwłaszcza o rolę czy skuteczność wychowania – wymaga pytania o przyczyny. Rzecz polegałaby na ujawnieniu tego, co warunkuje ludzką mentalność, postawy i działanie. Z punktu widzenia różnych opcji pedagogicznych, zwłaszcza zaś w sposób oczywisty z punktu widzenia zyskującej dużą popularność pedagogiki krytycznej, określonych tendencji zawartych w postmodernistycznej wizji człowieka i społeczeństwa, ważne będzie (i na tym się skoncentrujemy) odsłanianie mechanizmów władzy i panowania, sił przeciwstawiających się uprawomocnieniu podmiotu, zwrócenie uwagi na polityczność wy-

chowania, na usytuowanie człowieka w systemach technologiczno-ekonomiczno-politycznych, zamknięcie go w kręgu produkcji – konsumpcji wspieranym przez środki masowego przekazu.

Przyczynkiem do wprowadzenia w sygnalizowaną problematykę owych ukrytych mechanizmów zniewolenia mogą być, w naszym przekonaniu, poglądy Herberta Marcusego i Ericha Fromma, które traktujemy jako egzemplifikację pewnej tendencji w myśleniu o związkach człowieka ze światem istotnej dla refleksji pedagogicznej. Chcemy tym samym podkreślić ważność holistycznego ujęcia problematyki wychowania i interdyscyplinarności myślenia pedagogicznego.

Prace Herberta Marcusego, odwołując się do poglądów „filozofów podejrzania” (oczywista obecność teorii Freuda i filozofii Marksa), są prezentacją szczególnego sposobu myślenia o relacjach człowiek – technika. Marcuse wznosi się ponad czysto i wąsko rozumiany technologiczny poziom rozważań, dostrzegając w działaniu techniki problem uwikłania człowieka w złożone struktury życia społecznego, w których eksplikacji użyteczne są pojęcia władzy i panowania.

Wybór kierunku rozwoju techniki, jej charakteru ma znamiona społecznego wolnego wyboru, który Marcuse rozumie w kategoriach sartr’owskiej realizacji projektu<sup>1</sup>. Dokonany wybór, przyjęte rozwiązanie zyskuje jednak w sposób automatyczny status powszechnie obowiązującej reguły organizującej życie społeczne. Wynika to z faktu przełożenia tego, co techniczne na to, co społeczne. Marcuse stwierdza: „Technologiczna racjonalność staje się racjonalnością polityczną [...]”<sup>2</sup>, w grę wchodzi zatem swoisty imprinting technologii. Obecność maszyny (Marcuse koncentruje uwagę na społeczeństwie industrialnym, gdzie dominuje maszyna i technika wysokiej technologii *high technology*, to jednocześnie obecność pewnego wzoru działania na terenie całości życia społecznego, które przejmuje od techniki jej cechy. Nie chodzi jednak tylko o to, że rytm natury zostaje zastąpiony przez rytm maszyny, lecz o traktowanie techniki jako narzędzia gry politycznej, instrumentu kształtowania świadomości – oznacza to, że technika przestaje być jedynie problemem techników i uczonych, a raczej jest nim w ujęciu tradycyjnym na określonym poziomie, poza który w analizach Marcusego się wychodzi.

Istotą rzeczywistości porządkowanej, współtworzonej przez technologię jest odwoływanie się do racjonalności nauki, racjonalności reguł technicznych, które poddane bliższemu oglądowi okazują się irracjonalne, a ponieważ pojęcie racjonalności odnosi się do całokształtu życia społecznego, także pojęcie irracjonalności pojawia się w kontekście tej całości.

Ta prawda jest bądź zakryta przed umysłem jednostki, bądź tolerowana na szczególnych prawach. Związki technologii i polityki (dodajmy, że obrona neutralności technologii nie jest możliwa) owocują w odniesieniu do człowieka jednowymiarowością jego myślenia, tak zwanym myśleniem pozytywnym. Konkretna

<sup>1</sup> Por. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991, s. 267 nn.

<sup>2</sup> Tamże, s. 13.

zmiana świata, jego realna, fizyczna transformacja, dokonująca się przez działanie techniczne, rzutuje na kształt jego umysłowych reprezentacji, staje się zmianą „symboli, obrazów i idei”<sup>3</sup> dotyczących świata, a więc narzuca kształt relacji człowieka i rzeczywistości zarówno w praktycznym, jak i poznawczym aspekcie.

Znacząca jest tu myśl o tożsamości techniki i panowania. W pracy *Industrialisierung und Kapitalismus* Marcuse zauważa: „Sama technika, a nie dopiero jej zastosowanie, jest panowaniem nad przyrodą i nad człowiekiem, metodycznym, naukowym, wyrachowanym i rachującym panowaniem. Określone cele i interesy panowania nie są narzucane technice *ex post* i z zewnątrz – należą one do konstrukcji samego aparatu technicznego; technika jest zawsze historyczno-społecznym projektem: projektuje się w niej, co społeczeństwo i dominujące w nim interesy zamierzają zrobić z człowiekiem i z rzeczami”<sup>4</sup>. Znamienne jest to, że Marcuse, odnosząc się do technologii, nieustannie analizuje problem kontroli sprawowanej nad jednostką, życiem społecznym przez represywną władzę. „Narzucenie Rozumu”, z którym wiążą się takie pojęcia, jak racjonalność, produktywność, techniczność, totalność skutkować musi koniecznością podporządkowania się, które uzależnione jest od, nazwijmy to, „parametrów technicznych” (chodzi tu zarówno o źródło zmian, jak i sprawowanie kontroli nad przebiegającymi procesami). Wsparte argumentem racjonalności działanie techniczne wydaje się nie do zakwestionowania, a „[...] kontrola techniczna – jak zauważa Marcuse – jawi się jako samo ucieleśnienie rozumu dla dobra wszystkich społecznych grup i interesów [...]”<sup>5</sup> działające w imię tzw. obiektywnego porządku – w istocie zaś skutkuje konformizmem, wyzyskiem, podporządkowaniem się, interpretowanym behawiorystycznie uwarunkowaniem społecznym rządzonym przez ideologię. Potwierdzenie słuszności poddania się racjonalności naukowo-technicznej dokonuje się przez odwołanie się do argumentów efektywności, produktywności, a nie np.: kategorii moralnych. Analizując problem kryteriów działań w społeczeństwach charakteryzujących się wysokim rozwojem cywilizacyjnym, Z. Bauman, dla przykładu, akcentuje dyktat kalkulacji racjonalnej i wyprowadza wnioski, które w kontekście myśli Marcusego godne są przywołania. W przekonaniu Baumana „[...] proces cywilizacyjny jest, poza wszystkim, między innymi, także procesem oddzielania użycia i nasilenia przemocy od ocen moralnych oraz emancypowania się założeń racjonalności od wpływu norm etycznych i hamulców moralnych”<sup>6</sup>. Ujmując to inaczej, można by zapewne mówić o utożsamianiu tego, co moralne z tym, co technologiczne albo o pomniejszeniu znaczenia, eliminacji celów, które nie są technologiczne. A zatem broni się tylko to, co zgodne jest z racjonalnością systemu

<sup>3</sup> Tamże, s. 94.

<sup>4</sup> Podaję za: Z. Krasnodębski, *Problem postępu etycznego we wczesnych pracach Jurgena Habermasa*, [w:] L. Witkowski, *Dyskursy rozumu, między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jurgena Habermasa w Polsce*, Toruń 1990, s. 156.

<sup>5</sup> H. Marcuse, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>6</sup> Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992, s. 52 (Biblioteka Kwartalnika Masada).

wspieranego procedurą samouprawniających się hipotez; to, co do niego nie przylega, ulega deprecjacji, jest odrzucane. Działanie i myślenie nie dające się tłumaczyć w ramach systemu, lokowane jest poza jego granicami. Marcuse wzorec tych zależności widzi na terenie interpretacji nauk społecznych wywodzących się z behawioryzmu (z właściwym mu zainteresowaniem czynnością, empirią). Słuszność tego porównania poświadczona być może, w naszym przekonaniu, chociażby przez odwołanie się do „klasycznych” już prac J. Watsona, w których pewne kategorie pojęciowe pomijane są ze względu na niemożność usytuowania ich (interpretacji) w kontekście koncepcji behawiorystycznej<sup>7</sup>. Słowo behawioryzm pojawia się w pracach Marcusego nieprzypadkowo; związane są z nim takie pojęcia, jak inżynieria społeczna, manipulacja – sam behawioryzm jest przykładem „stechnologizowanego” myślenia (w tym przypadku na terenie psychologii) tłumaczącego, w sobie właściwy sposób usytuowanie człowieka w otaczającym go świecie.

Obrosła tradycją interpretacja techniki jako zespołu reguł i narzędzi pozwalających przedmiotowo traktować przyrodę zostaje uzupełniona przesłaniem mówiącym o równie przedmiotowym traktowaniu człowieka. Nie interesując się nim jako bytem autonomicznym czy podmiotem, środowisko technologiczne ujmuje człowieka na prawach odnoszących się do przyrody, czyniąc go jednym z dwu wymiennych i traktowanych instrumentalnie „podzespołów” systemu. Ludzie, będąc obiektem działań stechnologizowanej władzy, podlegają procesowi dehumanizacji, co ma nie dające się zbagatelizować konsekwencje. „Obiekty zdehumanizowane bowiem – jak zauważa cytowany już Bauman – nie mogą posiadać »poglądów«, a tym bardziej »słusznych«, nie mają żadnych interesów, które należałoby traktować serio, nie mają żadnego prawa do subiektywnych racji”<sup>8</sup>. Jedyne interesy, prawa i poglądy to te, które mają swe źródło w racji technologicznej. Oryginalność Marcusowskiej interpretacji uwarunkowań technologicznych widoczna jest jednak zwłaszcza na terenie odniesień do psychoanalizy. Jak wiadomo, kultura w interpretacji Z. Freuda rozumiana jest jako wynik sublimacji popędów. W przekonaniu Marcusego mechanizacja, technizacja życia w szerokim relacjonowanym wymiarze rzutuje na redukcję libido, jednocześnie hamuje jego samotranscendencję, co skutkuje „zlokalizowaną seksualnością”<sup>9</sup>. Chodzi tu o ograniczenie energii erotycznej, a zwiększenie energii seksualnej – w tym samym ograniczony zostaje zakres i potrzeba sublimacji. Społeczeństwo technologiczne jest zatem przyczyną „zinstytucjonalizowanej desublimacji”<sup>10</sup> i źródłem represyjnych potrzeb, bez których nie mogłoby istnieć. Dla Marcusego jest oczywiste, że sercem systemu poza jego bazą technologiczno-ekonomiczną są środki masowego przekazu<sup>11</sup> ukazujące

<sup>7</sup> Por. np.: J. Watson, *Behawioryzm oraz psychologia jak widzi ją behawiorysta*, Warszawa 1990, a także: J. Szacki, *Wstęp do: J. B. Skinner, Poza wolnością i godnością*, Warszawa 1978.

<sup>8</sup> Z. Bauman, dz. cyt., s. 151.

<sup>9</sup> H. Marcuse, dz. cyt., s. 102; zob. także: H. Marcuse, *Eros i rewolucja*.

<sup>10</sup> H. Marcuse, *Człowiek...*, s. 103.

<sup>11</sup> Por. Orwell, *Rok 1984*.

„obiekty pożądania” *sensu largo*<sup>12</sup>. Rola ich jest na tyle znacząca, że ich dysfunkcja mogłaby wywołać dezintegrację systemu<sup>13</sup> szybciej, a może i skuteczniej, niż wyizolowany czynnik ekonomiczny.

Masowe media kreują swoisty świat, w którym zawiera się także problematyka wolności, ale ten wolny, a raczej „dozwolony” wybór to, jak zauważa Marcuse „wolny wybór pomiędzy znakami firmowymi i gadżetami”<sup>14</sup> (co zresztą nie powinno skądinąd dziwić w „cywilizacji gadżetu”). Tak rozumiany wolny wybór niewiele ma wspólnego z wolnością – po pierwsze dlatego, że nie przysługuje mu świadomość zniewolenia; po drugie, z tego powodu, że dążności i potrzeby są produktem stechnizowanej władzy, której roszczenia wobec człowieka przekraczają granice jego prywatności.

Władza ta ma monopol na słuszne rozstrzygnięcia, wie co dobre i co złe i upowszechnia te przekonania społecznie. Marcuse, widząc tę „misję” spełnianą przez władzę, misję prowadzenia społeczeństwa „ku słusznym rozstrzygnięciom”, mówi o „dyktaturze wychowującej”, zadając pytania ważne zarówno w tym, jak i *stricte* wychowawczym kontekście (skąd zresztą problem pochodzi i nadal jest istotny). Marcuse pyta: kto wychowuje wychowawców? – skąd wiedzą oni, co stanowi dobro dla innych? Są to pytania ważne zarówno z punktu widzenia istnienia pedagogicznej przemocy (interesującej zwłaszcza tzw. pedagogikę radykalną), jak i szeroko rozumianej indoktrynacji społecznej jako zjawisk zawierających się w oficjalnym uniwersum dyskursu wykreowanym i podtrzymywanym przede wszystkim przez środki masowej komunikacji<sup>15</sup>.

Czy można wymknąć się z sieci systemu? Outsider w działaniu i myśleniu (nawet, gdy jego postawa jest świadomie wybraną Wielką Odmową)<sup>16</sup> traktowany być może tylko jako nieprzylegający do życia społecznego neurotyk, ktoś, kto nie jest zdolny (traktować to trzeba jako rodzaj defektu) do współbycia społecznego regulowanego – jak już powiedziano – odgórnie drogą indoktrynacji. Znacząca rola mediów (czyli technologii w służbie komunikacji) upowszechniających w różny sposób (zarówno, gdy idzie o środek [medium], jak i treść [content]) obowiązujący ethos społeczny, współtworzących obowiązujące uniwersum dyskursu uniemożliwia budowanie własnej autonomii.

Cytowany już Z. Bauman, analizując etykę posłuszeństwa obecną w zdominowanym przez technikę i racjonalność społeczeństwie i odwołując się do znanych badań S. Milgrama, zwraca uwagę na możliwość „produkcji zachowań ludz-

---

<sup>12</sup> Zob. np.: tytuł jednej z prac M. McLuhana *The Mechanical Bride*, gdzie tytułową narzeczoną jest samochód, czy przywoływany przez Marcusego cytat z pracy J. P. Sartre’a: *Krytyka rozumu dialektycznego*: H. Marcuse, *Człowiek...*, s. 47.

<sup>13</sup> Tamże, s. 301.

<sup>14</sup> Tamże, s. 25.

<sup>15</sup> Por. H. Marcuse, *Language and Technological Society*, [w:] „Dissent”, 1961, 8, 1.

<sup>16</sup> Przypomnijmy, że termin „Wielka Odmowa” pochodzi z pracy A. N. Whiteheada, *Science and the Modern World*, New York 1926.

kich”<sup>17</sup>, rozumianej jako rezultat racjonalizacji, udoskonalenia technicznego stosunków społecznych. Interpretacja ta wspiera, w naszym przekonaniu, stanowisko Marcusego dotyczące wyznaczanego technologią reifikującego stosunku do przyrody i człowieka. Produkcja zachowań ludzkich jest jedną z możliwości technicznych – Marcuse zauważa, że rzeczywistość technologiczna wymusza nie tyle dostosowanie się, co „bezpośrednią identyfikację jednostki ze społeczeństwem (*mimesis*)”<sup>18</sup>, co pozornie tylko rozwiązuje jej problemy, a w istocie skutkuje alienacją<sup>19</sup>. Mamy zatem do czynienia z wpływami, które jakkolwiek w szczegółach zróżnicowane dają się sprowadzić do wspólnego mianownika represji technologicznej, której rezultatem jest – zdaniem Marcusego – zanik naczelnej ludzkiej potrzeby – wolności.

Odwoływanie się do pojęcia potrzeby jest niewątpliwie akcentowaniem istnienia antagonizmu między naturą i cywilizacją. Tendencje biologizujące w interpretacji ludzkiego bytu służą podkreślaniu tej opozycji. Eros technologiczny jest produktem cywilizacji, o której można powiedzieć, że zdominowała człowieka; przykładem jest alienacja pracy jako manifestacja represji i superrepresji.

Warto zauważyć, że uniwersum współtworzące człowieka jednowymiarowe, charakteryzuje się upadkiem tradycyjnego autorytetu, który zastąpiony został przez autorytet anonimowy. Zjawisko to wiązałoby się z sygnalizowanym dużo wcześniej w pracach Maxa Webera panowaniem biurokratycznym, które w kontekście życia społecznego, organizmu państwowego oznacza odwoływanie się do kompetencji (a nie tradycji czy charyzmy), a także do reguł regulujących odniesienia społeczne, praw stanowiących i podtrzymujących istnienie spójności społecznej bazującej na bezosobowej więzi<sup>20</sup>. Według Marcusego ten anonimowy autorytet współtworzony jest między innymi przez kult przedmiotów konsumpcji, podsycany działaniem reklamy zdolnej do kreowania nowych celów godnych pożądania, nowych zespołów „słusznych” poglądów. Jak więc widać przestrzeń wewnętrzna, o której wspomina np. J. Ortega y Gasset, nazywając ją *intus* i traktując ją jako przestrzeń do osobistego zagospodarowania, jest w przekonaniu Marcusego dramatycznie zredukowana i wypełniona fałszywą świadomością będącą wynikiem życia w społeczeństwie technologicznym (heteronomia). Świadomość ta nie zostaje pozostawiona sama sobie, wykorzystywana jest bowiem do podtrzymania aktywności i rozwoju „aparatu technicznego”, który z kolei ją reprodukuje. Mamy zatem do czynienia z rodzajem samonapędzającego się mechanizmu. Mówiąc o technologicznych wyznacznikach życia, które manipulują jednostką, Marcuse stwierdza: „Aparat produkcyjny oraz dobra i usługi przezeń wytwarzane »sprzedają«, czy też narzucają system społeczny jako całość. Środki masowego transportu i komunikacji, wyposażenie mieszkań, żywność i ubranie, niepowstrzymany zalew produkcji

<sup>17</sup> Z. Bauman, dz. cyt., s. 216.

<sup>18</sup> H. Marcuse, *Człowiek...*, s. 28.

<sup>19</sup> Tamże, s. 29.

<sup>20</sup> M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 149.

przemysłu rozrywkowego i informacyjnego niosą ze sobą wyznaczone postawy i zwyczaje, określone intelektualne i emocjonalne reakcje, które więcej lub mniej przyjemnie wiążą konsumentów z producentami, a przez nich z całością<sup>21</sup>. Tak rodzi się, a raczej powołany jest do istnienia określony sposób życia, skutkująca praktycznie mentalność.

Poprzez włączenie w ciągi instrumentalne, w których przedmioty współistnieją z „czynnikiem ludzkim”, człowiek zmienia swoje środowisko i pośrednio determinuje samego siebie. Dla współtworzonego przez siebie systemu jest „agresywnym przedmiotem administrowania”, którego duchowość i fizyczność (ciało i umysł) zależne są od owego uniwersum, jakiego jest częścią i którego istnienie ciągle uprawomocnia swoim działaniem.

Człowiek jest zatem niewolnikiem techniki (choć pojęcie to *expressis verbis* nie pojawia się w rozważaniach Marcusego), mającym jednak pewną szansę na zmianę swego położenia. Zmiana, która umożliwić ma zaistnienie nowego podmiotu, wymaga wyjścia poza ujęcie techniki jako bytu *per se* (co zresztą jest przez Marcusego nieustannie akcentowane) w stronę zmiany politycznej związanej z rozwojem myślenia krytycznego. Tylko wtedy represja może być zastąpiona (zrównoważona) przez wyzwalenie, które ma być stosunkiem do przyrody i człowieka zarazem, jako że dominacja nad przyrodą, jej zniewolenie przekłada się bezpośrednio na panowanie nad człowiekiem.

Niezależnie od tego, czy uznamy to za rozwiązanie mające znamiona myśli utopijnej, czy nie – wymagane byłoby tu ograniczenie fałszywej świadomości, fałszywych potrzeb generowanych, przede wszystkim przez środki masowej komunikacji – agendę stechnologizowanej władzy.

Przeszłość i będąca jej kontynuacją współdoznawana terazniejszość zdeterminowane są przez racjonalność, realność, panowanie właściwe postawie prometejskiej. Przyszłość – czemu daje Marcuse wyraz w pracy *Eros i cywilizacja* – stać miałyby pod znakiem Narcyza, Dionizosa, Orfeusza, będąc czasem realizacji popędów, wolności, spełnienia i tworzenia nowej więzi z przyrodą. Przywołanie ostatnich trzech imion uzmysławia wzrost znaczenia wątku etyczno-estetycznego, powrót do tego, co pre-, a może atechniczne. Osadzając to w realiach współczesnej nam epoki i rozpatrując w kontekście jej samoświadomości dostrzec możemy wyraźnie obecność utopijnego rysu tego myślenia.

Realizacja pojawiającej się idei zmiany społecznej miałyby kroczyć kilkoma wzajemnie dopełniającymi się (a czasem i sprzecznymi) drogami. Jedną z nich miałyby być wychowanie nowego człowieka, który umiałby uwolnić się od presji technologii, żyjąc w nacechowanym nią (utożsamianym z nią) środowisku. Tu jednak, jak łatwo się domyśleć, odżywa sygnalizowany już problem dyktatury wychowawczej, która musiałaby początkować zmiany w indywidualnej świadomości

<sup>21</sup> H. Marcuse, *Człowiek...*, s. 30.

rozumianej jako świadomość fałszywa, bo narzuconej przez uniwersum technologiczowanej władzy.

Ta zewnętrzna pomoc wydaje się jednak nieodzowna, bo zadanie stawiane przed indywidualum i zbiorowością jest bardzo poważne – chodzi mianowicie o re-deskrypcję sensu kultury. Marcuse stwierdza: „Ponowne określenie sensu kultury oznacza emancypację myśli, badań, kształcenia i studiów w stosunku do istniejących pojęć i systemów wartości, a tym samym wypracowanie nowych metod i pojęć, zdolnych przekroczyć ramy faktów i wartości ustabilizowanych”<sup>22</sup>. To nowe odniesienie się do kultury ma szczególną rangę, kształt bowiem relacji między kulturą i cywilizacją decyduje o ludzkiej wolności. Relacjonując ten wątek rozważań Marcusego, A. Jawłowska zauważa: „Represywna integracja kultury i cywilizacji powoduje osłabienie sił destrukcyjnych, a tym samym oddala wszelkie zmiany, utrudnia »zakwestionowanie« obowiązującego porządku”<sup>23</sup>. Splot tego, co kulturowe i cywilizacyjne (technologiczne) jest tak silny, że różnice między wartościowaniem a opisem nie poddają się obserwacji, mamy do czynienia z nieodróżnicowaną, homogenizowaną rzeczywistością, w której to, co realne i to, co jest pozorem, odbierane jest w ten sam sposób warunkowany działaniem systemu, dla którego sprawą fundamentalną jest uprzedmiotowienie człowieka, a więc stawianie na to, co K. Obuchowski charakteryzuje jako standard przedmiotowy<sup>24</sup> obecny także w wychowaniu.

Sięgnijmy teraz do myśli Ericha Fromma – do czego uprawnia nas obecność w niej zagadnień reprezentatywnych dla prowadzonej z różnych stanowisk krytyki cywilizacji zachodniej (w domyśle zdominowanego przez technologię i wielkoprzemysłową ekonomię porządku społecznego). Odwołamy się tu do dwu zagadnień właściwych analizom Fromma, a pojawiających się w kontekstach rozważań innych autorów ukazujących związek ludzkiej świadomości z technologiczno-ekonomicznym „krajobrazem”. Ważność ich akcentowana jest przez samego Fromma, przez fakt lokowania ich w tytułach jego dwu znaczących prac – chodzi tu nam o wolność i ontologiczne w swym wymiarze pytanie „mieć, czy być?”

Istotą poglądów Ericha Fromma jest, jak wiadomo, odrzucenie biologizmu, rezygnacja z Freudowskiej tezy, iż o naturze człowieka stanowią popędy i proces ich tłumienia. Fromm tworzy wizję człowieka jako istoty mającej potrzeby, których realizacja dokonuje się w kulturze. Tworząc kulturę, człowiek jest jednocześnie jej wytworem; jako istota historyczna podlega tworzonym przez siebie warunkom ekonomicznym, technologii, systemom ideologiczno-politycznym, które decydują o kształcie jego osobowości. Problem odniesienia człowieka do świata, innych ludzi, poczucia więzi z nimi lub jej braku jest według Fromma problemem psychologicznym i społeczno-ekonomicznym zarazem. Na uwagę przede wszystkim za-

<sup>22</sup> H. Marcuse, *L'ethique et la revolution*, Paris 1965, cyt. za: A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, s. 105.

<sup>23</sup> Tamże, s. 107.

<sup>24</sup> K. Obuchowski, *Człowiek intencjonalny*, Warszawa 1993, s. 9 nn.



sługuje, silnie akcentowany przez Fromma traumatyczny wpływ kapitalizmu, który uważany jest za genetyczną przyczynę zachowań kompulsywnych. Fromm nawiązuje (z wyraźną intencją do tworzenia ich fuzji) do poglądów Freuda i Marksa, odrzuca jednak, jak zauważa Jerzy Szacki (odwołując się do wyjaśnień samego Fromma) „psychologistyczny” rys pierwszej i „ekonomistyczny” drugiej teorii<sup>25</sup>. Za kluczowe pojęcie dla swoich poglądów uważa Fromm, bez wątpienia, pojęcie charakteru społecznego, który jest swoistą płaszczyzną spotkania sił ekonomicznych, psychologicznych i ideologii, z których każda, w jakiejś mierze ma pewną niezależność. Dotyczy to zwłaszcza czynnika ekonomicznego, zależnego od tzw. warunków obiektywnych (przez które rozumie się np. naturalne siły wytwórcze i technikę) i rozwijającego się wedle własnych praw.

Odnosząc się do pojęcia charakteru społecznego, Fromm zauważa: „[...] sądzimy, że ideologie i cała kultura tkwią korzeniami w charakterze społecznym; że charakter społeczny jest kształtowany przez sposób życia danego społeczeństwa, przy czym dominujące cechy charakteru same z kolei stają się siłami wytwórczymi kształtującymi proces społeczny”<sup>26</sup> – dalej zaś kontynuuje: „[...] siły ekonomiczne, psychologiczne i ideologiczne działają w procesie społecznym następująco: człowiek reaguje na zmiany sytuacji zewnętrznej zmieniając się sam, z kolei zaś owe czynniki psychologiczne pomagają w kształtowaniu procesu ekonomicznego i społecznego”<sup>27</sup>.

Rozwój kapitalizmu w jego zaawansowanym stadium, z właściwym mu skokiem technologicznym, wzrostem sił kapitału i rynku to zdominowanie przyrody i wzrost ludzkiej niezależności, a jednocześnie źródło alienacji i reifikacji człowieka, zerwania z tradycją, utraty tożsamości. Fromm nie neguje sensu rozwoju cywilizacyjnego, lecz jego ukierunkowanie, akcentując wyraźnie, że pracownicy przestających ich wielkością oraz złożonością struktury instytucji, przemysłu („białe” i „niebieskie kołnierzyki”) są jedynie częstkami wielkiej maszyny produkcji i konsumpcji, której zasady działania stają się zasadami organizacji życia społecznego. (Wszystko to jest może tylko niepokojącą introdukcją do powstania wchłaniającej wszystko megamaszyny.) Człowiekowi przysługuje przy tym takie samo prawo do utrzymania się w „technicznej sprawności”, jak maszynie, a więc – rzeczy. W pracy *The Sane Society* Fromm zauważa: „Tak właśnie jak naoliwia się maszyny, tak »naoliwia« się ludzi, w szczególności tych, którzy pracują w wielkich zakładach, przyjemnymi sloganami, korzyściami materialnymi i współczującym zrozumieniem psychologów”<sup>28</sup>. Status przedmiotowy pracownika podtrzymywany jest, między innymi, drogą stosowania socjotechniki (przypomnijmy tu np. poddawany krytyce a znaczący swego czasu ruch *human relation*).

<sup>25</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, cz. 2, Warszawa 1981, s. 571.

<sup>26</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1993, s. 274.

<sup>27</sup> Tamże, s. 275.

<sup>28</sup> Podaję za: A. Bukowska-Jóźwicka, *Pedagogiczne problemy pracy w cywilizacji technicznej*, Wrocław 1971, s. 142.

Przedmiotowe traktowanie człowieka (aspekt praktyczny) i jego przedmiotowa interpretacja (aspekt poznawczy) wykraczają poza teren pracy zawodowej, stają się zjawiskiem powszechnie obecnym. Fromm podkreśla tu wyraźny wpływ biurokratyzacji życia, która skutkuje zanikiem zindywidualizowanego podejścia do człowieka i traktowaniem go jako obiektu podlegającego procesom administracji. Sytuacja ta reifikuje administrowanego, lecz także i administratora, tak jak uwikłanie w produkcję rzeczy poprzez ich fetyszyzację skutkuje reifikacją producenta. Fromm zauważa: „Naszym głównym celem jest produkcja rzeczy i w tym procesie fetyszyzacji rzeczy, przekształcamy samych siebie w rzeczy”<sup>29</sup>. Rzutuje to na całość podejścia do świata społecznego i jeśli nawet pojawia się sąd, że odnoszenie się do ludzi ma charakter intelektualno-abstrakcyjny, a miłość do urządzeń technicznych jest większa niż do istot żywych, to jednocześnie jasne staje się, że stosunek do rzeczy ma też charakter odpersonalizowany<sup>30</sup>. Swoista tymczasowość stanu posiadania, dyktowana prawami rynku, sprawia, że wejście w posiadanie nowego przedmiotu jest swego rodzaju defloracją – bardziej chodzi tu o nowe bodźce, niż o gromadzenie dóbr. Społeczeństwo konsumpcyjne, dla którego wartością było gromadzenie ustępuje miejsca społeczeństwu marketingowemu<sup>31</sup> z jego niestałością stanu posiadania – w dalszym ciągu funkcjonuje jednak orientacja markantylna<sup>32</sup>, określająca odniesienia człowieka do środowiska, w którym żyje i do samego siebie.

Fromm zauważa, że zainteresowanie innymi ludźmi, to dostrzeganie ich w kategoriach przedmiotowych, to widzenie tego, co poddaje się opisowi metody statystycznej, co jest wiązką wspólnych cech i właściwości, instrumentalnie traktowanym ujęciem roli społecznej (wartość i użyteczność). „Intelektualizacja, kwantyfikacja, abstrakcja, biurokratyzacja i reifikacja [...] te najbardziej charakterystyczne cechy nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego stosuje się w odniesieniu do ludzi [...]”<sup>33</sup> – pisze Fromm i tytułem komentarza dodaje, że jest to odniesienie się do praw mechaniki, a nie praw życia. Tym samym ujawnia się nekrofilny charakter cywilizacji przemysłowej<sup>34</sup>. Przewyciężenie tej tendencji możliwe jest przez praktyczne odwołanie się do obfitości, sprawiedliwości, wolności – jednym słowem do orientacji biofilnej, energii miłości życia. Fromm pyta: „Dlaczego nie skłonili naszych najlepszych umysłów, naukowców, artystów, nauczycieli, by świadczyli jak wzbudzać i rozwijać miłość życia w przeciwieństwie do miłości gadżetów?” i realistycznie dodaje „[...] miłość gadżetów przynosi zyski korporacjom”<sup>35</sup>. Możliwość pomnożenia tych zysków przez poszukiwanie nowych rozwiązań technicznych i wzrost produkcji musi być jednak związana z czymś więcej niż tylko kategorią

<sup>29</sup> E. Fromm, *Wojna w człowieku*, Gdańsk 1991, s. 25.

<sup>30</sup> E. Fromm, *Mieć czy być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, Warszawa 1989, s. 61.

<sup>31</sup> Tamże, s. 61.

<sup>32</sup> E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa-Wrocław 1994, s. 61.

<sup>33</sup> E. Fromm, *Wojna...*, s. 25.

<sup>34</sup> Tamże, s. 28.

<sup>35</sup> Tamże.

ekonomiczną. Podejrzenie to zmusza nas do wyjścia poza kompleks technologiczno-ekonomiczny ku innym zagadnieniom. Niewątpliwie jednym z istotnych, a zarazem przemawiających do poczucia moralnego uzasadnień postawy „mieć”, była jego purytańska wersja nawiązująca, np. w interpretacji Maxa Webera do tzw. „ascezy wewnątrz świata”, a więc ascezy, która świata nie odrzuca. Jak zauważa Weber „[...] protestancka idea zawodu-powołania zaprzęła do służby kapitalistycznego życia zarobkowego [...] najpoważniejszych zwolenników życia ascetycznego”<sup>36</sup>. Za dążeniem do zysku, zwiększeniem stanu posiadania stało wówczas uzasadnienie religijne. Idea protestancka nie tłumaczy jednak dzisiejszej istoty postawy „mieć” nie tylko ze względu na określony zakres społeczny oddziaływania tej religii, ale także ze względu na brak związku między inspiracją religijną a rozwojem postawy „mieć”. Religię (zwłaszcza katolicką) postrzegać można jako krytycznie odnoszącą się do postawy „mieć”, a wspierającą postawę „być”. Pojawia się pytanie skąd bierze się i czemu służy kult przedmiotów, owa „la liturgie formelle de l’object” (Baudrillard), dlaczego człowiek zgadza się na bycie w kręgu produkcji-konsumpcji, jeśli jego stosunek do wytwarzanych dóbr (w znaczeniu konkretnego przedmiotu) ma charakter przelotny; nie stoi za nim szczególnie przywiązanie do rzeczy, lecz chęć nieustannego poszukiwania nowości<sup>37</sup>.

Jednej odpowiedzi już udzieliliśmy – rzecz dotyczyłaby świeżości, intensywności bodźców w świecie codziennej, nieustannej zmiany i „wielkiego przemiału” (Marcuse) charakteryzującego kulturę jako całość. Fromm jednakże idzie w swoim rozumowaniu dalej, łącząc konsumpcję z dążeniem do bezpieczeństwa i uwagi o niej z problematyką mechanizmów obronnych. Punktem wyjścia nie jest tu bezpośrednio odniesienie się do alternatywy „być” czy „mieć”, lecz do problematyki indywidualności i wolności.

Nie będziemy tu mówić o roli inteligencji i rozumu w rozwoju onto- i filiogetycznym, ani przytaczać Frommowskich analiz lokujących problematykę wolności w różnych okresach historycznych – przypominamy tylko zasadniczy trzon konstrukcji myślowej związanej z problematyką wolności. Znaczący jest tu proces indywidualności, czyli wyodrębnienia się człowieka ze świata przyrody, odczucia siebie jako odrębnego, indywidualnego bytu. W ujęciu historycznym proces ten osiąga zdaniem Fromma swe apogeum w przedziale czasowym reformacja – współczesność. Wzrost własnej siły i niezależności, a jednocześnie wzmagająca się samotność jednostki – te dwa znaczące aspekty procesu indywidualności<sup>38</sup> pozwalają na ujmowanie go w kategoriach ambiwalencji.

Technika (zespół przedmiotów i reguł działania o statusie rzeczywistości pośredniczącej pomiędzy człowiekiem i jego otoczeniem) jawi się jako „naturalny” wynik procesu indywidualności – jest bowiem próbą przewyciężenia biologicznej

<sup>36</sup> M. Weber, dz. cyt., s. 275, a także 94.

<sup>37</sup> Warto tu zwrócić uwagę na stałą obecność słów „nowy” i „odkrycie” w reklamie.

<sup>38</sup> E. Fromm, *Ucieczka...*, s. 44.

słabości człowieka, która warunkuje kulturę ludzką jako całość<sup>39</sup>. Jest (po części) przyczyną i skutkiem zarazem względnej niezależności człowieka od świata, z którym zostały zerwane bezpowrotnie pierwotne więzi, a rozwój jej stymuluje myślenie o niezależności i możliwości samostanowienia. Gdy chodzi o odniesienia do przyrody, to ciągle powielany jest oświeceniowy błąd panowania nad nią, a nie budowania relacji choćby przez „oswajanie”. Za tą nieumiejętnością przewycięzania izolacji spotykamy się także na terenie życia społecznego. Zdrowe relacje ze światem powinny być według Fromma budowane na spontaniczności, twórczości i miłości. Budowanie ich nie udaje się ludziom o „charakterze wyobcowanym”, czy jak to Fromm określa „charakterze marketingowym”, będącym specyficznym „produktem” epoki o mechanistycznej postawie, epoki, której finałem będzie, być może, niebezpieczeństwo „technokratycznego faszyzmu”<sup>40</sup>. Dla Fromma społeczeństwo, które przez konfigurację czynników technologiczno-ekonomiczno-ideologicznych wyzwała powstawanie charakteru marketingowego jest społeczeństwem chorym, sprzyjającym powszechności postawy „mieć”, która rozumiana jest jako orientacja wobec siebie i świata.

Można zauważyć, że orientacja nekrofilna (zarówno jako profil cywilizacji, jak i ludzkiego życia) jest wynikiem, a jednocześnie stymulatorem (przyczyną) dalszej rozbudowy sfery technologiczno-ekonomicznej. Nieumiejętność radzenia sobie z tą sferą jest równoznaczna z brakiem umiejętności radzenia sobie człowieka z samym sobą. Charakteryzując postawę „mieć” („nie-być”), Fromm ukazuje traktowanie człowieka zgodnie z kategoriami technologiczno-ekonomicznymi jako narzędzia i wytworu – człowiek jest wówczas narzędziem w określonym opakowaniu, a jego osobowość produktem na sprzedaż. Rzecz jednak nie ogranicza się do sprzedawania siebie i traktowania innych jako towaru, w przekonaniu Fromma mamy bowiem do czynienia z konsumpcją rozumianą jako kupowanie sobie tożsamości i poczucia bezpieczeństwa. Według Fromma obowiązuje tu zależność „Jestem tym, co mam, i co konsumuję”<sup>41</sup>. Potwierdzenie własnego istnienia i tego, co nazwać można jego jakością, intensywnością zakresem zależy od stanu posiadania. Jeśli w grę wchodziłoby tu pojęcie podmiotu, to jego definicja byłaby definicją przez posiadanie. Poczucie tożsamości, to że „ja jestem ja”, bazuje na zakresie posiadania; obowiązująca formuła brzmi: „ja to jestem ja, bo mam x”<sup>42</sup> – owo zaś x, to przedmioty, wiedza, wykształcenie i inni ludzie. Pozornie im więcej mam, tym więcej jestem, ale przy bliższym przyjrzeniu się widać, że układ ten ma charakter patologiczny; po pierwsze dlatego, że jest układem martwym, uprzedmiotowującym oba człony relacji („ja” – „x”); po drugie, dlatego, że człowiek, „kupując” sobie nieustannie tożsamość i bezpieczeństwo, działa wedle schematu neuro-

<sup>39</sup> Tamże, s. 48.

<sup>40</sup> E. Fromm, *Mieć czy być...*, s. 116.

<sup>41</sup> Tamże, s. 18.

<sup>42</sup> Tamże, s. 62.

tycznego błędnego koła, napędzając maszynę konsumpcji–produkcji na różnych jej poziomach.

Technika jako istotna część egzystencjalnie ważnego przedsięwzięcia, jakim jest dla człowieka radzenie sobie ze światem, skutkuje zatem bezpośrednio produkcją i konsumpcją, pośrednio zaś przeniesieniem mechanizmów funkcjonujących (w formalnie tu wyizolowanej) sferze przedmiotowej na sytuacje społeczne, psychologiczne. W efekcie mamy do czynienia ze zbiurokratyzowanymi instytucjami społeczeństwa technologicznego, z którym człowiek szuka fałszywej więzi i w ramach którego konstruuje również fikcyjne strategie samopotwierdzenia – z przedkładaniem mechanizmów ucieczki od wolności nad wolność i niezbywalnie jej towarzyszącą odpowiedzialność.

Institucje społeczne urzeczywistniają, ale jednocześnie zdejmują z człowieka odpowiedzialność, a raczej pozostawiają człowiekowi wrażenie, że polega ona tylko na zgodności z regułą instytucji. Charakteryzując relacje tego typu, Kazimierz Obuchowski zauważa<sup>43</sup>, że człowiek nie ocenia wówczas swoich działań w kontekście dobra innych, lecz instytucji, która ma mieć z niego pożytek i której dobro identyfikowane jest z dobrem ogółu. Człowieka ocenia się wedle zgodności jego działania z wymaganiami instytucji, a więc za posłuszeństwo, a nie wybory alternatywne. Działanie zgodne z regułą instytucji jest dobre i legalne (niezależnie od tego, jaką może mieć wartość poza tym kontekstem). W istocie cały problem odpowiedzialności zawężony zostaje do zgodności z ową instytucją; instytucja przejmuje odpowiedzialność, a raczej pozwala uciec w to, co J. P. Sartre nazywa „złą wiarą”. W szczególności sposób komponuje się zatem sytuacja etyczna człowieka. W sensie świadomości etycznej człowiek wiele tu traci; zyskiem jest jednak istnienie punktu odniesienia, identyfikacji z pewną zbiorowością (strukturą), poczucie tą drogą gwarantowanego sobie bezpieczeństwa. Zyski te są pozorne – status przedmiotowy człowieka na inne nie pozwala.

Człowiek, którego charakteryzuje Fromm, jest osamotnioną moralnie jednostką, internalizującą cudze wartości i cudze wzory zachowania. Prowadzi to do destrukcji osobowości, zaprzecza autentyczności istnienia, skutkuje zanikiem poczucia tożsamości, czy raczej niemożliwością jej ukonstytuowania się. W procesach tych ogromną rolę odgrywają sytuacje komunikacyjne mające swe znaczące reprezentacje w dzieleniu środków masowego przekazu, którym Fromm zarzuca pranie mózgow i manipulację, co wynika, między innymi z faktu, że wiadomości są także towarem, a zatem obieg informacji jest częścią układu produkcja–konsumpcja. Można tu mówić o intencjonalnych działaniach – sugestii dotyczącej kierunku i charakteru myślenia, wyzwalaniu określonego behawioru przez treść i formę komunikacji, a także o samodokonującej się zmianie nie inspirowanej świadomie i nie poddawanej kontroli, co najwyżej konstатовanej.

---

<sup>43</sup> K. Obuchowski, dz. cyt., s. 148.

Fromm dostrzega także zmiany dokonujące się w obrębie języka, które są pochodną zmian w obrębie całości życia społecznego, jest przekonany, że język zdradza (ukazuje) nieuświadomioną alienację, a jednocześnie wie, że zbyt prostolinijne jest myślenie o języku jako wytworze, gdyż użycie języka tworzy człowieka, a teksty „mówią nas”. Przy tej okazji warto zwrócić uwagę także na noszący piętno omawianych zależności język, jakim posługuje się sam Fromm. „Staliśmy się automatami [...] – zauważa – żyjąc w świetle, gdzie wszystko zostało zinstrumentalizowane, gdzie jednostka stała się częścią zbudowanej własnymi rękami maszyny”<sup>44</sup>.

Na uwagę zasługują zatem także, jak najszerszej rozumiane konsekwencje obecności słowa pisanego (zwłaszcza drukowanego) w kulturze, sposób czytania tekstu, (który zależy od wychowania, czy szerzej, od kontekstu kulturowego), rozumienie rozmowy, która w równej mierze może być dialogiem, co kontynuacją „wymiany towarowej”, gdzie towarem staje się wiedza, informacje, status rozmówcy<sup>45</sup>. Winę za ten stan rzeczy ponosi, po części, wychowanie<sup>46</sup>, które tłumiąc twórczość i oryginalność uczy pokory w przyjmowaniu cudzych pragnień, uczuć i myśli.

Jak widać, obaj myśliciele, reprezentując tę samą formację intelektualną (Szkoła Frankfurcka), różnią się w szczegółach swych teorii, także wówczas, gdy rzecz dotyczy wychowania.

Marcuse myśli o wychowaniu jako impulsie do zmiany; Fromm traktuje je jako pomocne w konstruowaniu etyki humanistycznej<sup>47</sup> będącej wyrazem tęsknoty za uniwersalnym wymiarem wartości i obawy przed relatywizmem etycznym.

Nie będziemy kontynuować poszukiwań obecności odniesień do wychowania w tekstach wymienionych autorów, nie jest bowiem naszą intencją analizowanie tej problematyki w szczegółach, chcieliśmy jedynie wskazać na istnienie „pedagogicznego rozwiązania”, polegającego przede wszystkim na wprowadzeniu w myślenie krytyczne, pozwalające na wykrycie utajonych zależności, zrozumieniu przez człowieka doznawanej przez niego sytuacji, (w tym jakże ważnego oddziaływania masowych mediów) uświadomienie obecności i roli fałszywej świadomości w różnych jej przejawach.

Szczegółowe strategie działania, zróżnicowane pedagogie zawsze musiałyby być uczulone na złożoność i wieloaspektowość uwarunkowań tego kim jest człowiek i widzieć wychowanie w jak najszerszym kontekście wykraczającym poza wąsko rozumianą lokalność sytuacji i poza diadę wychowanek – wychowawca, choć oczywiście nie mogłyby tych ujęć deprecjonować. Jest to zapewne jedna ze znaczących dróg działania pozwalająca nam na obronę przed statusem – jak to określa Fromm – „bezbronnych ofiar okoliczności”<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> E. Fromm, *Ucieczka...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>45</sup> E. Fromm, *Mieć czy być...*, s. 40.

<sup>46</sup> E. Fromm, *Ucieczka...*, s. 227.

<sup>47</sup> Zob. E. Fromm, *Niech się stanie...*

<sup>48</sup> Tamże, s. 190.

---

### Summary

The article attempts to show relations between technology, economy, social life and education. In the first part author shows H. Marcuse's conception of dependencies between technology, consumption, human needs and social consciousness.

In the second part shows E. Fromm's point of view on two ontological categories „to be” and „to have”.

Special attention is paid to the possibility of using Marcuse's and Fromm's theories to analyze situation of man, his social consciousness and in this context – the role of the education in contemporary world.

KS. ANDRZEJ ŚWIĄTCZAK

## TEOLOGIA SPOŁECZNA RENÉ COSTE'A

Zagadnienie recepcji teologii społecznej Coste'a<sup>1</sup> w Polsce zostanie zaprezentowane na podstawie wyników analiz i przemyśleń ważniejszych prac teologa z Tuluzy, składających się na treść rozprawy doktorskiej<sup>2</sup>. Jej głównym zadaniem było ukazanie ewolucji myśli Coste'a w zakresie teologii społecznej na przykładzie zagadnienia wojny i pokoju.

Od wielu już lat zgłaszano postulat o teologiczną refleksję nad życiem społecznym. Naprzeciw temu postulatowi wychodzi Coste ze swoim dziełem jako pomocą najcenniejszą, tym bardziej, że jego bogaty dorobek pisarski wyraźnie ukazuje drogę, jaką przeszedł od katolickiej nauki społecznej do teologii społecznej, od refleksji filozoficznej do teologicznej analizy zagadnień społecznych<sup>3</sup>.

W jego dorobku poważna część prac dotyczy zagadnienia wojny i pokoju. Stąd też zwykło się go dzisiaj określać jako teologa tej kwestii. Systematyczna i coraz głębsza refleksja nad problemem wojny i pokoju jest bardzo ważnym elementem jego teologii społecznej.

Analiza dzieł Coste'a w ujęciu chronologicznym pozwoliła wyodrębnić trzy okresy jego twórczości pisarskiej:

- I okres (1961–1968), w którym omawia problem wojny i pokoju w świetle tradycyjnie pojętej katolickiej nauki społecznej,
- II okres (1968–1985), w którym wypracowuje ściśle teologiczną refleksję nad zagadnieniem wojny i pokoju, oraz

---

<sup>1</sup> Ks. prof. René Coste urodził się w 1922 r. we Francji. Jest sulpicjaninem. Profesor teologii społecznej na Instytucie Katolickim w Tuluzie, odpowiedzialny od strony teologicznej za ruch PAX CHRISTI, członek Papieskich Komisji: Iustitia et Pax oraz Sekretariatu do Spraw Dialogu z Niewierzącymi. Twórca i pierwszy dyrektor Centrum Studiów Afrykańskich na Instytucie Katolickim w Tuluzie. Autor ponad 30 pozycji książkowych oraz kilkuset artykułów. Wykładał na wielu uczelniach w Europie i w świecie. Był trzy razy w Polsce. Miał także wykłady na KUL-u, ATK, PAT i w wielu Wyższych Seminariach diecezjalnych i zakonnych. Liczący się autorytet w dziedzinie teologii społecznej, głównie w teologii pokoju.

<sup>2</sup> Por. A. Świątczak, *René Coste'a teologia społeczna na przykładzie zagadnienia wojny i pokoju*, praca doktorska, Warszawa 1989.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 4.



– III okres (od 1985–), w którym teologia Coste’a przeobraża się pod wpływem Błogosławieństw, a myśl jego nabiera cech teologii mistycznej.

Myśl Coste’a skoncentrowała się najpierw na sprawie wojny, na jej ocenie moralnej oraz na godziwości jej prowadzenia. Wojna, zdaniem teologa z Tuluzy, jest rzeczywistością niezwykle złożoną. I choć jej istota nie ulega zmianie, to w każdej epoce przybiera ona specyficzne cechy<sup>4</sup>. Powiedziano i napisano już tak wiele o wojnie i pokoju, iż ma się niekiedy wątpliwość, czy można coś nowego i oryginalnego na ten temat dodać. Zakłada się, że fakt wojny jest nadal ważnym zagadnieniem teologiczno-moralnym. Wszelkie zaś próby w tym przedmiocie będą w dużej mierze zależały od sposobu, w jaki się go podejmie. Coste uważa, że wojna jest problemem, który musi być przebadany na nowo. Zaczyna więc swoje przemyślenia od gruntownej analizy wypowiedzi Piusa XII na temat wojny, uznając wielkiego Papieża za najpewniejszego przewodnika po tej złożonej i niezwykle trudnej problematyce<sup>5</sup>. Sięgnął także do wypowiedzi innych papieży, zawartych głównie w encyklikach, poczynawszy od *Pacem Dei* Benedykta XV aż po *Pacem in terris* Jana XXIII, uznając je za skarbiec nie do pominięcia w tym przedmiocie. Z drugiej strony, zakłada u czytelnika znajomość podstawowych wiadomości odnoszących się do problemu wojny. Nie zamierza bynajmniej przygotować „substancji magicznej” (*potion magique*)<sup>6</sup>, która mogłaby zjednoczyć wszystkie siły nadludzkie, by zapobiec wojnie. Coste’owi nie chodzi tylko o samą refleksję na temat wojny dzisiaj, ale także na podstawie jej wyników, o podjęcie pewnych działań na rzecz budowania pokoju.

Zdaniem Coste’a wojna jawi się jako groźba, która wisi nad światem. Jako taka, nigdy nieunikniona nie była i nigdy nie zależała od tak fatalnego zbiegu okoliczności jak dzisiaj. Dawniej wojny wybuchały dość regularnie. Dzisiaj ta statystyka wybuchu wojen została w znacznym stopniu zachwiana. Niemniej, wojna nie przestała być problemem i nadal pozostaje realnym zagrożeniem świata. Rodzi się pytanie: skąd bierze się to zagrożenie, skoro poczyniono już tyle wysiłków, by wojnie zapobiec, a groźba jej nadal istnieje? Odpowiedź Coste’a jest ważna i na swój sposób oryginalna. Twierdzi on, że relacje między społecznościami, mimo wielu wysiłków pokojowego rozwiązywania konfliktów, wciąż jeszcze opierają się na sile<sup>7</sup>. Posuwa się jeszcze dalej w swej analizie rzeczywistości, ukazuje szczególnie groźbę wojny nuklearnej. Stwierdza wręcz, że taka wojna jest etycznie niemożliwa, choć historycznie istnieje prawdopodobieństwo jej wybuchu. Dostrzegając beznadziejność sytuacji, szuka jednak uporczywie drogi wyjścia. Poddaje krytycznej analizie tradycyjną doktrynę wojny i z oburzeniem stwierdza, iż agresja zbrojna musi być na pierwszym miejscu określona jako najwyższa zbrodnia na-

<sup>4</sup> Por. R. Coste, *Morale internationale. L’humanité et la recherche de son âme*, Paris 1965, s. 350.

<sup>5</sup> R. Coste, *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, Paris 1962.

<sup>6</sup> Por. R. Coste, *Dynamique de la paix*, Paris 1965, s. 6.

<sup>7</sup> R. Coste, *Forces armées et dynamique de la paix. Point de vue théologique*, „Defense nationale”, juillet 1974, s. 31–32.

szych czasów. Idea wojny sprawiedliwej jest z kolei niebezpieczna, bo ukrywa grozę i skandal wojny w ogóle. I wreszcie, zasada mniejszego zła jest niewystarczająca. Stąd potrzeba wypracowania etyki w sytuacji pogrążenia, w jakiej znajduje się świat, gdy wybucha wojna. Następnie akcent przesuwają się wyraźnie w kierunku pokoju. Coste ukazuje najpierw działania wstępne prowadzące do pokoju, a następnie daje propozycję utworzenia wspólnoty ponadpaństwowej, której głównym zadaniem miałyby być zapewnienie pokoju na świecie.

Budowanie pokoju zakłada najpierw jego przywrócenie po konflikcie zbrojnym. Ustanie działań wojennych, zarówno w płaszczyźnie materialnej, jak i prawnej, dokonuje się najpierw przez rozejm, zawieszenie broni lub kapitulację, a następnie przez zawarcie traktatu pokojowego. Państwo napadające musi ponieść konsekwencje swego agresywnego działania, musi więc naprawić wyrządzone szkody oraz ukarać zbrodniarzy wojennych. To jednak, zdaniem Coste'a, nie wystarczy. Mówiąc o zapewnieniu pokoju w świecie wychodzi z dość oryginalną propozycją stworzenia wspólnoty międzypaństwowej, zdecydowanie różnej od dotychczas istniejących, takich choćby jak Organizacja Narodów Zjednoczonych. Autor *Morale internationale* uważa, że utworzenie ponadpaństwowej organizacji światowej byłoby ważnym etapem na drodze do zachowania i realizacji pokoju w świecie. Istnieją bowiem dzisiaj problemy, które pojawiają się w płaszczyźnie całej ludzkości i które mogą być skutecznie rozwiązywane tylko w skali globalnej, dlatego potrzebna jest tutaj współpraca wszystkich<sup>8</sup>. Najbardziej prosta logika domaga się zorganizowania i zinstytucjonalizowania tej koniecznej współpracy o charakterze powszechnym. Jedną z cech typowych dla ludzkości dzisiaj jest fakt, iż od pewnego już czasu stała się i jest nadal wspólnotą socjologiczną. Wspólnota ta potrzebuje instytucji, która byłaby ponad wszystkimi instytucjami państwowymi. Pełniłaby ona, zgodnie z propozycją Coste'a, funkcję ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Miałyby także do swej dyspozycji siły zbrojne i policję.

Ważnym przedsięwzięciem na drodze tworzenia organizacji światowej jest prawdziwa i wszechstronna współpraca państw w dziedzinie ekonomicznej i kulturalnej. Coste dotyka w tym miejscu ważnej kwestii moralnej, mianowicie kwestii współlistnienia między narodami. Autor nadaje temu pojęciu specyficzne znaczenie. Ma ono ścisły związek z ideą zależności ludzi od siebie oraz z pojęciem solidarności. Z punktu widzenia wiary katolickiej współlistnienie jest taką promocją pokoju, która wyraża się w poszukiwaniu i dążeniu do przyjaźni uniwersalnej oraz braterstwa.

Coste zdaje sobie również sprawę z tego, iż utworzenie organizacji ponadpaństwowej jest ideałem i wymaga dobrego przygotowania, właściwych ludzi oraz czasu do realizacji. To, co jest pewne, stwierdza teolog z Tuluzy, to fakt, że ci, którzy są przekonani co do konieczności zaistnienia organizacji ponadpaństwowej

---

<sup>8</sup> Por. A. Świątczak, *Wojna i pokój w refleksji teologicznej René Coste'a*, *Studia Theol. Vars.* 21, 1983, nr 1, s. 133–135.

mogą roztropnie ufać w jej realizację i powinni ze swej strony czynić wszystko, by ideał ten stał się rzeczywistością<sup>9</sup>.

Analiza dzieł Coste'a z pierwszego okresu jego twórczości wskazuje, że reprezentuje on styl myślenia charakterystyczny dla tomistycznej filozofii moralnej, odwołującej się zasadniczo do prawa naturalnego.

Pod koniec lat sześćdziesiątych Coste odchodzi od dotychczasowego sposobu rozpatrywania problemu wojny i pokoju. Jego myśl zwraca się wyraźnie ku teologii, by tam odnaleźć pełniejsze rozwiązanie sprawy utrzymania pokoju. Nie bez znaczenia dla tego zwrotu w drodze badawczej Coste'a były treści dokumentów Soboru Watykańskiego II, a w szczególności Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* oraz Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. To na Soborze jaśniej zarysowała się rola Kościoła jako nauczyciela zasad i metod pokojowych rozwiązań konfliktów współczesnego świata. Wejście na teren teologii pozwoliło autorowi *Morale internationale* odkryć i przebadać nowe i bogatsze horyzonty problemu wojny i pokoju, odmienne od tych, do których doszedł drogą czystej spekulacji intelektualnej. Zauważa się wyraźnie w jego twórczości coraz więcej ujęć teologicznych definiujących naturę pokoju, kwestię zachowania go i umacniania w świecie. Analizowana przez Coste'a rzeczywistość stawia pytania pod adresem Słowa Bożego. Mówiąc inaczej, analiza rzeczywistości, którą podejmuje, jest niczym innym, jak przetwarzaniem jej w pytania, które następnie są skierowane do zbawczego orędzia. Taki sposób podejścia do problemu wojny i pokoju pozwala odkryć cały szereg motywacji, które mogą ułatwić podjęcie decyzji mającej na celu zaangażowanie się na rzecz budowania pokoju. W realizacji tego zadania szczególną rolę mogą odegrać chrześcijanie.

To, co przede wszystkim zasługuje na uwagę w drugim okresie twórczości, to fakt, iż w refleksji teologicznej nad pokojem wydobywa dynamikę miłości. Jest ona w stanie dokonać przemiany życia człowieka i dotychczasowej struktury społeczeństwa. Przynosi tę ideę, powszechnie uznana za najlepszą publikację Coste'a, książka: *L'amour qui change le monde*<sup>10</sup>. Jest to już niezwykle dojrzałe spojrzenie na problem wojny i pokoju w świetle miłości ewangelicznej. Coste liczy się z realiami dzisiejszego świata, jest pełen nadziei, że to, co niemożliwe dziś (świat bez wojen), będzie możliwe w przyszłości. Utrzymanie lub przywrócenie pokoju w świecie posiadającym coraz bardziej niebezpieczne środki walki staje się zasadniczym imperatywem etycznym. A gdyby jednak, mimo wszystkich działań zapobiegawczych wojna wybuchła, trzeba, zdaniem Coste'a, uczynić ją jak najmniej ludzką, a chrześcijanie zaangażowani w różny sposób w wojnę, winni pamiętać, że każdy nieprzyjaciel jest najpierw człowiekiem i bratem w Bogu<sup>11</sup>. Pomoże w tym uświadomiona głęboko miłość ewangeliczna, która zawiera w sobie wszystkie wymiary egzystencji ludzkiej. Dotyczy bowiem zarówno życia społecznego, jak i

<sup>9</sup> Por. R. Coste, *Dynamique de la paix...*, s. 100.

<sup>10</sup> R. Coste, *L'amour qui change le monde. Théologie de la charité*, Paris 1981.

<sup>11</sup> Tamże, s. 210.

osobistego, rodzinnego czy życia Kościoła. Realizacja tej miłości, także w odniesieniu do problemu wojny i pokoju, to najistotniejsze zadanie nauczania społecznego Kościoła. Stąd Coste mocno podkreśla, że owo nauczanie powinno być w swych podstawach mocno oparte na teologii miłości. To ona – miłość – jest siłą dynamiczną, zdolną zmienić świat.

Wypada w tym miejscu dodać, że dzięki Fundacji Jana Pawła II oraz Redakcji Wydawnictw Katolickich Uniwersytetu w Lublinie, ukazała się ostatnio w przekładzie polskim wyżej wspomniana książka Coste'a<sup>12</sup>. Trzeba to mocno podkreślić, iż ze swoją bogatą treścią i konkretnymi wskazaniem wyszła ona naprzeciw rosnącemu zapotrzebowaniu na teologię miłości, zwłaszcza teraz w Polsce w okresie przechodzenia z dawnego systemu totalitarnego do systemu demokratycznego. Polski przekład najlepszej książki Coste'a stał się cenną pomocą w przygotowaniu i formowaniu księży i ludzi świeckich mających podjąć ważne i odpowiedzialne zadania i funkcje w Ojczyźnie. W wielu Seminariach Duchownych książka znajduje się w wykazie lektur dla przyszłych kapłanów. Może być ona także skuteczną pomocą dla ruchu związkowego „Solidarność”, który odegrał bardzo ważną i zasadniczą rolę w dochodzeniu do nowego systemu ekonomicznego, politycznego i społecznego bez przelewu krwi.

Lektura *Miłości, która zmienia świat* może się stać zachętą do bardziej zaangażowanego praktykowania miłości w życiu osobistym, zawodowym i społecznym, przybliży obraz mającego nadejść Królestwa Bożego. Należy podkreślić, że całe dzieło jest gruntownie przemyślane przez Coste'a. Jest jego osobistym przekonaniem, jego całkowitym zaangażowaniem jak i w pewnej mierze aktem wiary w potęgę Miłości. Autorowi nie chodziło tylko o sprecyzowanie pojęcia miłości, lecz głównie o wydobycie wymogów etycznych, implikacji moralnych tego, co oznacza, a następnie o ideę człowieka, jego miejsca w społeczeństwie, jego całego życia, które winno się wyrażać w miłości. Teologia miłości Coste'a jest żywa, gdyż sytuuje się w miejscu spotkania Kościoła i świata<sup>13</sup>. Całe, poważne przedsięwzięcie teologa z Tuluzy ma charakter eklezyjalny, a także profetyczny, dając w ten sposób świadectwo obecności Boga żywego w świecie i orientując wszelkie poczynania człowieka i społeczności w kierunku przyszłości absolutnej. W tym miejscu jego teologia miłości spotyka się z teologią nadziei. Teologia miłości nie byłaby autentyczna, gdyby nie uczestniczyły w niej w sposób pełny dwa nierozdzielne od siebie elementy: miłość Boga i bliźniego. Jest to inaczej praktyka miłości w życiu chrześcijanina.

Wnikając głębiej w bogatą twórczość pisarską R. Coste'a, zauważa się wyraźnie, że od 1985 r., kiedy to nastąpiło wydanie dzieła *Le grand secret des Béatitudes*<sup>14</sup>, zaczęły się ukazywać publikacje tego autora, w których napotyka się

<sup>12</sup> R. Coste, *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*, Rzym–Lublin 1992.

<sup>13</sup> Por. R. Coste, *L'amour qui change...*, s. 17.

<sup>14</sup> R. Coste, *Le grand secret des Béatitudes*, Paris 1985.

na tematy, jakich dawniej nie było, nowe akcenty i odmienne podejście do zagadnień społecznych, w tym także do zagadnienia wojny i pokoju.

W trzecim okresie twórczości Coste'a wydobywa w sposób klarowny to, co ma charakter swoiście chrześcijański, a co można wyrazić w pytaniu: jak na problem wojny i pokoju należy spojrzeć z pozycji Ewangelii? Ostateczne źródło i kryterium wskazań w tym zakresie znajduje Coste w kontekście całego *Kazania na Górze*. Zawarte tam Błogosławieństwa wyrażają ducha Królestwa Bożego. Uczą widzenia wszystkiego w Chrystusie, stanowią swego rodzaju kodeks moralności czasów mesjańskich, które już się zaczęły. Coste, wskazując na czym polega prawdziwy pokój i w jaki sposób należy go budować, wprowadza ideę bycia w Chrystusie. To On jest pokojem dla wszystkich wierzących. Pokój jest przede wszystkim dziełem Boga. Jest też Jego wspaniałym darem ofiarowanym najdoskonalszej istocie za pośrednictwem Chrystusa: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Daję wam nie tak, jak świat go daje. Nie trwóście się i nie lękajcie” (J 14, 27). Taki pokój domaga się ze strony człowieka radosnego przyjęcia go i współpracy w celu budowania Królestwa Bożego na ziemi. Niezbędne jest najpierw nawrócenie, całkowita przemiana serca. Życie Boże domaga się ciągłego wzrostu, który dokonuje się między innymi poprzez uczestnictwo w sakramentach oraz przez modlitwę. Ona to w sposób szczególny usposabia chrześcijan do czynienia pokoju. W czasie modlitwy dochodzi do spotkania człowieka z Chrystusem, który jest naszym pokojem. Szczytowym miejscem tych spotkań jest sprawowanie Eucharystii, podczas której prosimy o udzielenie pokoju „za dni naszych”, a nie w nieokreślonej przyszłości<sup>15</sup>. Coste dodaje, że trwanie na modlitwie uzdalnia chrześcijanina do prowadzenia dialogu ze wszystkimi ludźmi, także mającymi inne poglądy, na temat pokoju. Skoro człowiek modli się o pokój, to nie prosi on Boga o coś, co jego samego zwalniałoby od jakiegokolwiek działania w tym przedmiocie. Szczera modlitwa jest wyrazem rzeczywistego pragnienia wyjścia naprzeciw innym ludziom<sup>16</sup>. Modlić się to znaczy także włączyć się w działanie Boga w historii zbawienia, współpracując z Nim ze wszystkich sił w dziele budowania pokoju.

Prawdziwa więź z Bogiem kształtuje osobowość człowieka i sprawia, że ujmuje on własne życie i życie swoich bliźnich w kategoriach historiozbowczych. Teolog z Tuluzy podkreśla, że opierając się na treści błogosławieństwa „pokój czyniących” można powiedzieć, iż pokój jest ostatecznie ukoronowaniem miłości<sup>17</sup>. Zaczyna się on w sercu przemienionym i odrodzonym człowieka, następnie wzrasta i rozwija się w miarę, gdy człowiek otwiera się coraz bardziej na działanie Boga w sobie<sup>18</sup>. Bez tej bliskiej więzi z Chrystusem wszelkie układy, rokowania i umowy dotyczące sprawy pokoju międzynarodowego dają tylko pozorne rezulta-

<sup>15</sup> Por. R. Coste, *Le sacrement de la société fraternelle*, [w:] *L'Eucharistie – pain nouveau pour un monde rompu*, Paris 1981, s. 193–208.

<sup>16</sup> Por. R. Coste, *La Charte du Royaume*, Paris 1989, s. 117–125.

<sup>17</sup> Por. R. Coste, *Le grand secret...*, s. 238.

<sup>18</sup> Por. R. Coste, *Il est notre paix*, Paris 1991, s. 107–136.

ty<sup>19</sup>. Człowiek pokoju, otworzywszy swoje przemienione serce na dar Bożego pokoju, jest następnie wezwany do budowania pokoju ludzkiego. Tego rodzaju pokój ma wiele postaci: pokój między narodami, pokój w danym społeczeństwie, pokój między obywatelami, pokój między wspólnotami religijnymi, pokój w miejscach pracy, dzielnicach, a w szczególności sposób pokój w rodzinie<sup>20</sup>.

Ukazując potrzebę współpracy wszystkich w podejmowaniu działań na rzecz pokoju, Coste przytacza wypowiedź papieża Jana Pawła II w Coventry: „Katedra pokoju jest zbudowana z bardzo wielu małych kamieni. Każdy człowiek powinien stać się kamieniem w tej pięknej budowlu. Wszyscy ludzie powinni zdecydowanie i z wielką odwagą zaangażować się w sprawę pokoju”<sup>21</sup>.

Podjmując na zakończenie próbę oceny dorobku Coste'a, uwzględniając ewolucję jego myśli na przykładzie zagadnienia wojny i pokoju można stwierdzić, iż jego analizę zjawisk społecznych cechuje dbałość o dokładną i udokumentowaną informację. Włącza do swych interdyscyplinarnych analiz osiągnięcia różnych nauk, jak socjologia, psychologia czy antropologia. Odznacza się także dużym poczuciem odpowiedzialności za formułowane twierdzenia i wysuwane postulaty. Przy analizie tekstów biblijnych sięga do najnowszych i najlepszych komentarzy Ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Uwzględnia w swej refleksji ważniejsze osiągnięcia teologii biblijnej. Nie pomija w swych poszukiwaniach danych dotyczących Ojców Kościoła w zakresie teologii społecznej.

Język, jakim się posługuje, mimo podejmowania nieraz problematyki trudnej i złożonej, jest bardzo klarowny i komunikatywny. Dzięki temu trafia z powodzeniem do ogromnej rzeszy czytelników.

Na zakończenie warto ujawnić, a czynię to z wielką radością, iż Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, która trzykrotnie gościła księdza profesora René Coste'a w murach swej uczelni, uwzględniając jego bogaty dorobek naukowy, żywe kontakty z Polską, z samą uczelnią oraz ostatni przekład jego książki *L'amour qui change la monde. Théologie de la charité* na język polski, czyni starania o nadanie mu tytułu doktora „honoris causa”.

### Résumé

Depuis de longues années, on a parlé du postulat de la réflexion théologique sur la vie sociale. Face à ce postulat, le Père Coste se présente, par son oeuvre, comme l'aide la plus précieuse, d'autant plus que ses qualités d'écrivain montrent clairement le chemin qu'il a parcouru, de la science catholique sociale à la théologie sociale, de la réflexion philosophique à l'analyse théologique des questions sociales.

Une importante partie de ses travaux porte sur les problèmes de la guerre et de la paix. Ce qui fait qu'on le présente habituellement aujourd'hui comme le théologien de ce domaine. La réflexion

<sup>19</sup> Por. R. Coste, *L'Eglise et la paix*, Paris 1979, s. 139–149.

<sup>20</sup> Por. R. Coste, *Paix, justice, gérance de la création*, Paris 1989, s. 119–134.

<sup>21</sup> R. Coste, *Le grand secret...*, s. 249.

systematique et de plus en plus profonde sur la question de la guerre et de la paix est un élément très important de sa théologie sociale.

**KS. MARIAN GRACZYK SDB**

## JANA PAWŁA II IDEA „PRACY NAD PRACĄ”

### WSTĘP

Określenie „pracy nad pracą” jest frapujące i intrygujące. Sugeruje ono, że Jan Paweł II miał zamiar powiedzieć coś nowego w porównaniu z tym, co dotychczas powiedziano o pracy. Nie sposób zauważyć jak bardzo Papież, wprowadzając tę ideę, skoncentrował refleksję na człowieku, zbyt często rozpatrywanym w kategoriach ilościowych. A tymczasem prawdziwa jego godność polega na tym, iż „został pomyślany i wybrany z całej wieczności przez Boga”<sup>1</sup>.

Ujęcie zagadnienia pracy poprzez ideę „pracy nad pracą” zwraca nadto uwagę z dwóch innych powodów. Po pierwsze, przedmiotem refleksji Papieża nie jest sama praca, lecz „praca nad pracą” co daje możliwość nowego spojrzenia na nią i przenosi myślenie o pracy na zupełnie inną płaszczyznę. „Praca nad pracą” jawi się nie jako jednorazowa czynność zmierzająca do wypełnienia jakiegoś zadania, ale stanowi proces przemiany zarówno samej pracy jako czynności ludzkiej, jak i człowieka będącego podmiotem pracy. Takie patrzenie stwarza nieodparte wrażenie, że człowiek ma w swoim ręku kształt własnego człowieczeństwa. To, co wytworzył może stać się materią stanowiącą środek do przeobrażenia swojego istnienia, do stanowienia o sobie, do stawania się człowiekiem. Pojawia się pytanie: co człowiek musi uczynić, tzn. jak musi pracować, aby praca miała tę moc, a zarazem godność – by mogła pozytywnie wpływać na kształt ludzkiego istnienia? Jaką odpowiedź na to pytanie daje treść zawarta w idei „praca nad pracą”? Drugim powodem zainteresowań, jakie wzbudza idea „pracy nad pracą”, jest domysł, jaki wpływa z jej brzmienia, iż dzięki takiemu spojrzeniu Papież w nowy sposób ujmie istotę kryzysu pracy i jego przyczyn.

Świat współczesny przeszedł przez najdotkliwsze doświadczenie, które objawiło się w uprzedmiotowieniu człowieka. To z kolei sprawiło, że człowiek poczuł się wyobcowany ze świata i z lękiem odnosi się do wszelkich rezultatów ludzkich działań. Atmosferą tego lęku objęta została również praca, którą człowiek

---

<sup>1</sup> R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 197.



traktować zaczął jako zło konieczne. Przestał się z nią utożsamiać, ponieważ system pracy sprowadził go do siły roboczej, towaru. Taki stan ograniczał człowieka, a zarazem ubliżał jego godności. Praca stała się czymś obcym, co było poza człowiekiem. Wymuszone wykonywanie jej, wynikające z konieczności zapewnienia sobie środków do egzystencji, pogarszało tylko sytuację, gdyż pracę człowiek zaczął odbierać jako narzędzie w rękach agresora. Takie rozumienie sprawiło, że praca, zamiast być środkiem porozumienia, stała się zagrożeniem, z którym należy walczyć. To doprowadziło do bezpośredniej, wyniszczającej walki człowieka z człowiekiem, a praca, która powinna być dialogiem, przerodziła się w pracę stanowiącą źródło nieporozumień i walki.

W świetle poczynionych uwag, tym bardziej papieska idea inspiruje do postawienia pytania: co Jan Paweł II powiedział o pracy, gdy spojrział na nią pod kątem „pracy nad pracą”? Podstawą do przebadania treści tego frapującego wyrażenia i odkrycia istoty papieskiej katechezy w tym przedmiocie, będzie jego nauczanie w Polsce podczas pierwszej i drugiej podróży apostolskiej, w których często powraca zagadnienie pracy, oraz trzeciej pielgrzymki, stanowiącej punkt kulminacyjny przesłania, które Papież określił mianem idei „pracy nad pracą”.

## I. „PRACA NAD PRACĄ” – WCZEŚNIEJSZE SYGNAŁY IDEI

Określenia „pracy nad pracą” Jan Paweł użył dopiero podczas trzeciej pielgrzymki do Polski. Jednak zaczątków tej idei można się dopatrzeć w jego wcześniejszych wypowiedziach: podczas drugiej, a nawet pierwszej wizyty w kraju. Ujawnia się ona nie tylko na spotkaniach Papieża z robotnikami czy rolnikami, ale i w zwrotach do całego narodu. Przede wszystkim jednak pierwszych zarysów idei „pracy nad pracą” należy się doszukiwać w wypowiedziach Papieża związanych z tzw. „kwestią społeczną”. Jakże zatem treści nauczania papieskiego z wymienionych pielgrzymek do Polski przygotowały ideę „pracy nad pracą”?

### 1. Pierwsza pielgrzymka, 1979

Podczas pierwszej pielgrzymki Jan Paweł II wprowadza myśl o godności człowieka, wychodząc od jej źródła – Chrystusa, który jest „wciąż otwartą księgą nauki o człowieku, o jego godności i prawach”<sup>2</sup>. Uzasadnienie tego powiązania ludzkiej godności z Chrystusem zawarł w jednym znaczącym zdaniu: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Niech zstąpi Duch Twój. Homilia, Warszawa, 2 czerwca 1979*, [w:] *Musie od siebie wymagać*, Poznań 1984, nr 3b.

<sup>3</sup> Tamże, 3a.

W świetle zagadnienia godności człowieka Jan Paweł II podejmuje tematy związane z polskim problemem pracy, a w następstwie z podjętą tu ideą. Z drugiej jednak strony, aby dobrze zrozumieć polską pracę, należało ukazać jej rozwój i jej uwarunkowania. Dlatego Papież sięga do historii, z której wynika, że obecna praca stanowi „spuściznę po pokoleniach”<sup>4</sup>. To, co otrzymaliśmy jako dziedzictwo, stanowi fundament możliwości dalszej realizacji narodowego dzieła pracy. Od tej spuścizny w znacznej mierze zależy kształt i przyszłość polskiej pracy.

Przy podejmowaniu wyjaśniania zadania kontynuacji dziedzictwa pracy, nasuwa się pytanie: czy praca do tej pory i w tej formie wykonywana, nie wymaga ważnej korekty, a może radykalnego przeobrażenia? Papież wprowadza tutaj bardzo ważną uwagę odnośnie do osiągnięć narodu i jego dziejów, które „zasługują na właściwą ocenę wedle tego, co wniósł on w rozwój człowieka i człowieczeństwa”<sup>5</sup>. To stwierdzenie wynika z faktu, że dobro człowieka, jego godność jest podstawowym wyznacznikiem dobra wspólnego, w tym przypadku narodu. Gdy mówi się o rozwoju państwa, narodu, to należy mieć na uwadze przede wszystkim rozwój człowieka. Ono musi stanowić kryterium oceny wszystkich programów, systemów czy ustrojów społecznych. Gdy mowa jest o osobie ludzkiej jako wartości społecznej, trzeba ją rozpatrywać jako osobę będącą we wspólnocie ludzkiej, a nie w oderwaniu od niej. Wynika z tego, że to, co wpływa na człowieka, znajduje swoje odzwierciedlenie w społeczeństwie. Dlatego dbałość o właściwy porządek, w którym nie człowiek podlega wpływom procesów gospodarczych i politycznych, lecz przeciwnie – procesy te są podległe i podporządkowane człowiekowi, jest bardzo istotna. O tym stanie rzeczy decyduje szczególna godność człowieka, która jest wartością ewangeliczną, a której nie wolno naruszać, ponieważ obraża się Stwórcę. Przy tym należy pamiętać, że człowiek jest istotą materialno-duchową, dlatego też prymat wartości duchowych określa właściwie znaczenie i sposób, w jaki człowiek powinien użytkować dobra materialne. W życiu człowieka musi górować duch nad materią, bo w przeciwnym wypadku zamiast czynić sobie ziemię poddaną, człowiek stanie się poddanym tej ziemi.

W celu przywrócenia nadrzędnego miejsca wartościom duchowym nad materialnymi, Papież wskazał na naukę społeczną Kościoła, która realizuje ewangeliczną wizję człowieka. Stąd rozwiązanie problemów społecznych jest rzeczą odpowiedzialną i delikatną. Papież przedstawia sposób wyjścia z pewnego impasu społecznego, a zarazem gospodarczego narodu, poprzez wprowadzenie praktycznych zasad nauki Kościoła i oparcie porządku społecznego na wskazaniach Ewangelii. Wszelkie zasady życia społecznego winny wynikać z prawa naturalnego i nakazów Ewangelii<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *U progu pielgrzymki. Przemówienie w katedrze archidiecezjalnej, Warszawa, 2 czerwca 1979*, [w:] *Musicie od siebie wymagać...*, nr 2.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Niech zstąpi Duch Twój...*, nr 3a.

<sup>6</sup> Zob. Jan Paweł II, *Racja bytu Państwa jest suwerennością społeczeństwa. Przemówienie z przedstawicielami Władz Państwowych na spotkaniu w Belwederze, Warszawa, 2 czerwca 1979*, [w:] *Musicie od siebie wymagać...*, nr 3–4.

Oznacza to, że wartość systemów zależy od tego, czy realizują one sprawiedliwość społeczną i to nie teoretycznie, lecz w odniesieniu do każdego człowieka. To systemy istnieją dla ludzi, a nie ludzie dla systemów, dlatego powinny one być dostosowane do potrzeb osoby ludzkiej i doznać takich przeobrażeń, które umożliwiałyby i zagwarantowały zaradzenie nowym potrzebom człowieka.

Nauka Jana Pawła II nie ogranicza się do ogólnych zagadnień, ale zawiera również wiele propozycji szczegółowych. A wskazanie na pracę i odniesienie jej do różnych dziedzin życia społecznego i życia jednostki jest jedynie konsekwencją papieskiego przepowiadania Ewangelii. Praca jest więc jednym z zagadnień szczegółowych, poruszanych w tym nauczaniu. Służy w nim ona nie tylko jako narzędzie do wyjaśnienia papieskiego przesłania, ale jest jednocześnie przedstawiona jako środek do realizacji idei, którą później Papież określi mianem „pracy nad pracą”.

Złożoność papieskiego przesłania, a więc i związana z tym trudność, polega przede wszystkim na tym, że możliwość jego realizacji jest uzależniona od tego, czy obrany środek – praca – ulegnie wpięrow procesowi uzdrawiającego przeobrażenia. Wydaje się, że w świetle nauczania Jana Pawła II realizacja tego przesłania winna przebiegać na dwóch płaszczyznach. Pierwszą płaszczyzną tego działania ma być przygotowanie narzędzi, pomocy, środków, a drugą wykorzystanie ich we właściwym im przeznaczeniu, do pełnej realizacji idei „pracy nad pracą”.

Praca w papieskim przepowiadaniu nie jest przekleństwem, lecz darem Bożym, z którego człowiek ma obowiązek uczynić właściwy użytek. Człowiek został powołany do tego, aby przez pracę prowadzić dalej dzieło stworzenia. Stąd zadanie pracy nie stanowi jedynie konieczności, ale jest przede wszystkim powołaniem człowieka. Dlatego ma ona wartość nie tylko techniczną, ale przede wszystkim moralną i powinna pomagać człowiekowi do doskonalenia się. Dzięki pracy spełnia on swe powołanie na ziemi, zarówno swe własne, osobiste, jak i społeczne, poczynając od wspólnoty podstawowej, jaką jest rodzina. Praca winna więc służyć wzrostowi, aby „przez pracę człowiek mógł rosnąć w swoim ludzkim domu”<sup>7</sup>, domu rodzinnym, a w konsekwencji, aby mógł wzrastać w swoim człowieczeństwie.

W myśl przedstawionych zarysów idei, zadaniem jej jest umożliwienie powstania i utrzymania wspólnot ludzkich<sup>8</sup>. W tym kontekście nie można traktować pracownika jedynie jako siłę techniczną, ale należy dbać o niego jako osobę, pamiętając o jego człowieczeństwie i synostwie Bożym, o jego twórczej roli przez pracę na rzecz wspólnot, społeczności. Ale prawa i obowiązki spoczywają nie tylko na pracodawcach, lecz i na pracownikach. Praca zatem we wspólnym systemie wielozakładowym nie może odrywać pracownika od domu i niszczyć ogniska rodzinnego. Należy zatem dążyć do równowagi i harmonii między warsztatem pracy

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Nadzieje Ona sama przynosi w swoim wizerunku. Przemówienie do wiernych diecezji częstochowskiej, Częstochowa, 4 czerwca 1979, [w:] Musicie od siebie wymagać...*, nr 1.

<sup>8</sup> Zob. Jan Paweł II, *Nie samym chlebem żyje człowiek, Do pielgrzymów z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego, Jasna Góra, 6 czerwca 1979, [w:] Musicie od siebie wymagać...*, nr 2.

a środowiskiem domowym<sup>9</sup>. To nowe zadanie, które Papież postawił przed polską pracą wymagało więc pewnego procesu przygotowawczego, będącego swoistą rewolucją pracy.

Idea „pracy nad pracą”, do której Papież prowadzi w swoim nauczaniu, winna zatem ukazywać nowy model polskiej pracy. Praca, która do tej pory stanowiła zagrożenie dla rodziny ludzkiej, ma stać się pracą, która pozwala człowiekowi rosnąć w jego ludzkim domu. Ta sama praca, która znieważała człowieka, ma stanowić miarę jego godności, ponieważ „praca jest też podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania na ziemi”<sup>10</sup>. Praca w myśl nowej idei, przywracającej jej pierwotny, właściwy obraz, ma przyczynić się do rozwoju człowieka, „aby stawał się lepszym”<sup>11</sup>. To wezwanie do stawania się lepszym poprzez pracę jest wezwaniem, aby stawać twarzą w twarz z własnym człowieczeństwem, wydobywać własną godność, niepowtarzalność, całe bogactwo osoby ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. Tego stawania w prawdzie o człowieku i jego godności niepodobna dokonać bez modlitwy, „która w każdą ludzką pracę wnosi odniesienie do bogactw Stwórcy i Odkupiciela”<sup>12</sup>, to właśnie ona ma przyczynić się do pełnego „uczłowieczenia pracy”<sup>13</sup>. Wydaje się, że jest to jeden z aspektów realizacji idei „pracy nad pracą”. Powiązanie pracy z modlitwą jest warunkiem zrealizowania tej idei, dlatego Papież odwołał się do benedyktyńskiej zasady „módl się i pracuj” jako do wzoru postępowania i działania<sup>14</sup>. Ale papieskie przesłanie nie ogranicza się jedynie do „uczłowieczenia pracy”, ponieważ nie jest ono celem samym w sobie. Główny cel, do którego zmierza nauczanie Papieża, przedstawiony jest w słowach C. K. Norwida: „Praca na to jest [...], by się zmartwychwstało”<sup>15</sup>. Słowa te były cytowane podczas wszystkich pielgrzymek papieskich.

---

<sup>9</sup> Zob. Jan Paweł II, *Nadzieje Ona sama przynosi w swoim wizerunku. Do wiernych diecezji częstochowskiej*, Częstochowa. 4 czerwca 1979, [w:] *Musicie od siebie wymagać...*, nr 1.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Nie samym chlebem...*, nr 2.

<sup>11</sup> Tamże. Wynika to z faktu, że stosunek człowieka do natury nie jest marginesową i obojętną, przypadkową sprawą; stanowi on sposobność do humanizacji człowieka, a zatem do jego doskonalenia się. Por. M.-D. Chenu, *Paradox de la pauvreté évangélique et construction du monde, 1951*, [w:] *La Parole de Dieu. L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, s. 395.

<sup>12</sup> Tamże, nr 3.

<sup>13</sup> Tamże. Wyrażenie „uczłowieczenie pracy” w refleksji teologicznej określa się jako humanizacją pracy. Nie jest sprawą prostą wskazać jednolitą definicję tego określenia. W skali ogólnospołecznej rozumie się je jako „zapewnienie wszystkim pracującym możliwości doskonalenia się przez pracę, ażeby każdy mógł lubić swoją pracę i w niej się wypowiadać”. J. Majka, *Etyka żyda gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 141. Por. także J. Wojciechowski, *Podstawowe założenia humanizacji i polityki pracy*, [w:] *Człowiek i praca*, pr. zbior., Warszawa 1979, s. 218.

<sup>14</sup> Zob. tamże.

<sup>15</sup> Tamże. Paschalny wymiar duchowości pracy ludzkiej ze szczególną wyrazistością został podkreślony przez Jana Pawła II w encyklice *Laborem exercens*, nr 27. Jeśli trud ludzkiej pracy jest uczestnictwem w odkupieńczym trudzie Krzyża Chrystusa, to nie może pozostać bez związku z nowym światłem, któremu początek dało Jego zmartwychwstanie. Z przejmującą intuicją wyczuł ten związek C. K. Norwid.

Praca w papieskiej idei ma więc prowadzić do zmartwychwstania, które jest nowym życiem. Mówiąc o zmartwychwstaniu, nie można pominąć osoby Jezusa Chrystusa jako Tego, który pokonał śmierć i stał się źródłem nowego życia – Odkupicielem człowieka. Nie jest więc dziełem przypadku, że następna homilia, jaką Papież wygłosił, odnosiła się do idei zmartwychwstania i miała charakter chrystologiczny. Jeżeli jest mowa o Chrystusie i zmartwychwstaniu, to nie może być pominięty krzyż, który jest symbolem cierpienia i śmierci, ale zarazem znakiem odkupienia i życia.

Praca człowieka ma prowadzić do zmartwychwstania, dlatego w pracę musi być „głęboko wpisana tajemnica Krzyża”<sup>16</sup>. Krzyż jest znakiem wolności i wyzwolenia przez miłość, bo tylko przez miłość człowiek może być prawdziwie wolny, czyli żyć w pełni. „Człowiek nie może żyć bez miłości” (RH 10). Tajemnica Krzyża to jednocześnie tajemnica sakramentalnej obecności Chrystusa w życiu każdego człowieka, „bo Chrystus wszedł w dzieje wszystkich ludzi i przekroczył granicę, którą stawia wszelki ludzki grzech – aby mimo grzechu być z nimi”<sup>17</sup>.

W dzieje polskiego narodu została wpisana Ewangelia. Obecność Chrystusa i życie Jego nauką przechodziło różne etapy wkorzenia w istnienie i świadomość Polaków. Nie zawsze był to głos decydujący, czego skutki można doświadczać na przykładzie kryzysu polskiej pracy. Dlatego Papież podkreślił w Nowej Hucie, że obecny czas jest czasem szczególnym, ponieważ Krzyż nowohucki zapowiedział „nowy początek ewangelizacji”<sup>18</sup>. Rozpoczyna się więc nowy etap wkorzenia Ewangelii, etap odnowy moralnej chrześcijańskiego społeczeństwa, która nie może dokonać się bez Chrystusowego Krzyża. Praca, w którą człowiek angażuje się osobowo i w której „człowiek przez działanie kształtuje przede wszystkim samego siebie”<sup>19</sup>, musi nosić znamiona ludzkiego życia. Jeżeli to życie naznaczone jest przez Ewangelię, to „nie można oddzielić Krzyża od ludzkiej pracy. Nie można oddzielić Chrystusa od ludzkiej pracy”<sup>20</sup>.

Z odwołania się do Krzyża wynikają pewne konsekwencje i zobowiązania, ponieważ „tam, gdzie stawia się krzyż, powstaje znak, że dotarła już Dobra Nowina o zbawieniu człowieka przez miłość”<sup>21</sup>, Każdy znak jest odniesieniem do istnie-

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Od Krzyża w Nowej Hucie zaczęła się nowa Ewangelizacja. Do pielgrzymów zebranych w opactwie mogińskim, Nowa Huta, 9 czerwca 1979*, [w:] *Musicie od siebie wymagać...*, nr 2. Z pracą łączy się zarówno radość udziału w tworzeniu, ale i trud. Papież wyjaśnia, że ta sytuacja wynikająca z pracy ludzkiej „daje chrześcijaninowi i każdemu człowiekowi, który jest wezwany do naśladowania Chrystusa, możliwość uczestniczenia z miłością w dziele, które Chrystus przyszedł wypełnić (LE 27), tzn. w dziele odkupienia przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie.

<sup>17</sup> S. Wilkanowicz, *Solidarność z Papieżem*, „Znak”, 40, 1988, nr 1–2, s. 185. Jan Paweł w encyklice *Redemptor hominis* wyjaśnia na nowo tajemnicę odkupienia: „W Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka [...] odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości” (RH 8).

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Od Krzyża w Nowej Hucie...*, nr 1.

<sup>19</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 72.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Od Krzyża w Nowej Hucie...*, nr 2.

<sup>21</sup> Tamże, nr 1.

jącej rzeczywistości, a nie jej zapowiedzią. Krzyż postawiony w Nowej Hucie stał się znakiem ponownego podjęcia zadania ewangelizacji, która powinna objąć wszystkie dziedziny działalności człowieka, a więc pracę. Papież wskazał na Chrystusa jako na fundament działania człowieka i wskazał na wartości, które winien on realizować zarówno w swoim życiu osobistym, jak i społecznym. Papież wymienił kilka wartości podstawowych, do których ciągle wracał. Do nich należy zaliczyć: miłość, prawdę, piękno, godność, wolność, sprawiedliwość, pokój, dobro wspólne. Wszystkie te wartości są zakorzenione w Bogu, są „Jego odbłaskiem i mają do Niego prowadzić”<sup>22</sup>.

Człowiek jako istota duchowa żyje i rozwija się jedynie w prawdzie i miłości, które rodzą w nim potrzebę piękna i dobra. Te trzy wartości prowadzą do godności człowieka, która wyraża się w jego podmiotowości – gdzie człowiek nie może być traktowany jako narzędzie, ale jako źródło działania. Tę godność człowieka Papież ukazał jako wartość chrześcijańską. Miarą tej godności powinno być całe ludzkie życie, a w szczególności praca godna człowieka. Oznacza to, że człowiek winien żyć i pracować na miarę swojej godności.

Papież, przekazując naukę Kościoła, ukazał Chrystusa jako tego, który pragnie swoim światłem i siłą dopomóc każdemu człowiekowi, aby „wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka” (RH 14). Człowiek, który ma żyć nauką Chrystusa, nie może odrzucać dobra albo wahać się z jego wyborem na rzecz zła, a przecież podmiotowość wynikająca z godności jest wielkim dobrem danym człowiekowi. Rygoryzm papieskiej katechezy w obronie godności człowieka został wyprowadzony z wierności przekazu nauki Chrystusa, który „nie zgodzi się nigdy z tym, aby człowiek był uznawany – albo siebie uznawał – tylko za narzędzie produkcji”<sup>23</sup>. Papież nie dopuszcza alternatywy w życiu chrześcijanina. Albo człowiek opowiada się za Chrystusem, albo nie. Nie można natomiast, będąc chrześcijaninem, pozbawić siebie wartości Krzyża, decydującej przecież o sensie życia człowieka wierzącego. Dopóki zachowana jest godność Synostwa Bożego, nie dochodzi do zatracenia tożsamości, a tym samym zagubienia, bezsensu życia i rozpacz z niemożności osiągnięcia celu. Aby do tego nie dopuścić, należy odnaleźć siebie „w świecie Boga», ażeby dosięgnąć celu, dojść do pełni życia i powołania człowieka. Chrystus ukazał tę drogę”<sup>24</sup>.

Homilia z mszy świętej na Błoniach krakowskich kontynuuje myśl o godności człowieka w dwóch aspektach: źródła – Chrystusa Odkupiciela oraz w świetle

<sup>22</sup> S. Wilkanowicz, art. cyt., s. 186.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Od Krzyża w Nowej Hucie...*, nr 2. Ten zakaz sprowadzenia człowieka do narzędzia produkcji znajduje swoje uzasadnienie w tym, że praca człowieka odróżnia go od innych stworzeń. Jest ona od początku składowym elementem jego osobowego istnienia. Dzięki temu nosi na sobie szczególne znamię człowieczeństwa i osobowej godności człowieka stworzonego na obraz Stwórcy. Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 222.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Musicie być mocni. Homilia, Kraków-Błonie, 10 czerwca 1979*, [w:] *Musicie być mocni...*, nr 1.

historii narodu powiązanej poprzez chrzest wzywający do uczestnictwa w życiu Boga. Natomiast przemówienia wygłoszone w Częstochowie do wiernych z Górnego Śląska i zebranych pielgrzymów w opactwie mogińskim przybliżają zasadnicze zagadnienia katolickiej myśli społecznej i teologii pracy. Podejmując kwestię społeczną, a więc i kwestię pracy, wzbogacił ją poprzez objęcie nią problematyki narodu, kładąc podwaliny współczesnej teorii narodu. Papież powiązał prawa narodu z prawami człowieka. Ukazał polskie sprawy w kontekście losów i praw wszystkich narodów słowiańskich. I nie tylko, ale sięgnął także do korzeni i dziedzictwa kultury chrześcijańskiej.

Analizując wypowiedzi Papieża z pierwszej pielgrzymki, należy zaznaczyć fakt powtarzania się tematów w kolejnych tekstach. Za każdym jednak razem tematy te są rozpatrywane w nowych, często odmiennych środowiskach i w różnych aspektach. W ten sposób każda wypowiedź wносиła coś nowego i prowadziła do głębszego zrozumienia papieskiej myśli. Dzięki temu była ona jasna i zrozumiała dla wszystkich słuchaczy, a ponieważ reprezentowali oni różne środowiska, można wnioskować, że dotyczyła całego społeczeństwa, a nie jedynie świata robotniczego.

Mimo że Papież nie posłużył się bezpośrednio określeniem „pracy nad pracą”, to zauważa się, iż owa idea była już wówczas sformułowana przynajmniej w ogólnym zarysie. Całe przepowiadanie papieskie prowadziło do przedstawienia głównych założeń tej idei i do ich wyjaśnienia. W pierwotnych zamysłach Papież nie określił jej dosłownie jako „pracy nad pracą”, ale samą treść tego zwrotu przedstawił w sposób dostatecznie widoczny. To, że określenia tego użył później i posłużył się zwrotem wyrosłym na polskim gruncie, może jedynie wskazywać, że w szczególności dotyczy on właśnie Polski. Fakt ten nie pozbawia idei jej uniwersalnego charakteru.

## 2. Druga pielgrzymka, 1983

Druga pielgrzymka Papieża miała inny charakter, ponieważ zaistniała szczególna sytuacja, w której znalazł się naród, do którego Papież miał przemawiać. Papież, przyjeżdżając po raz drugi do Polski, miał świadomość zaistniałej sytuacji, ale nie poddawał się atmosferze rezygnacji. Nie zawiódł oczekiwań narodu, który czekał na papieską wypowiedź, będącą oceną i ustosunkowaniem się do nowej rzeczywistości. Nie tylko podtrzymał nadzieję, ale wykazał, że tej nadziei nie może odebrać żadna siła i władza zewnętrzna. Odwołał się do historii narodu, aby pokazać, że dokładne wyjaśnienie, zrozumienie i wyprowadzenie z obecnego stanu polskiego społeczeństwa jest możliwe jedynie po uprzednim odniesieniu do przeszłości, która kształtuje teraźniejszość. Stąd jego przekonywanie: „Trudno jest zrozumieć dzieje naszej ojczyzny, nasze historyczne »wczoraj«, a także i »dzisiaj«, bez

Chrystusa”<sup>25</sup>. Jan Paweł II odwołał się zatem do pierwszej pielgrzymki, nawiązując do tematu wyzwolenia, aby potwierdzić, że należy kontynuować jego poprzednie wskazania i realizować zadania, które naród polski podjął w latach osiemdziesiątych. Nie rozpoczął ponownego przedstawiania sytuacji człowieka, ale ukazał przyszłość, która wyda pozytywne owoce, o ile podjęta zostanie obrona ludzkiej godności, bo „[...] człowiek powołany jest do zwycięstwa nad sobą”<sup>26</sup>. Obrona ludzkiej godności rozpoczyna się tam, gdzie człowiek zaczyna szanować siebie przez wypełnienie swojego powołania, a „powołany jest do odnoszenia zwycięstwa w Jezusie Chrystusie”<sup>27</sup>. Oczywiście, zwycięstwo wymaga trudu, ponieważ oznacza ono „życie w prawdzie, prawości sumienia, miłości bliźniego [...]”<sup>28</sup>. Jest to trud wyzwalający i oczyszczający, bez którego nie jest możliwe pójście za Chrystusem, czyli zwycięstwo „nad grzechem, nad starym człowiekiem”<sup>29</sup>. Wydaje się, że przedstawienie przyszłości, spełniającej marzenia społeczeństwa, do której istnieje możliwość dojścia jest najlepszą zachętą do działania i pocieszeniem w chwilach trudnych i niebezpiecznych.

To wezwanie do zwycięstwa zmusza do prawdziwej odnowy moralnej i społecznej narodu polskiego. Jest ono możliwe, gdy każdy człowiek będzie wypełniał swoje powołanie „do zwycięstwa nad tym, co krępuje naszą wolę i czyni ją poddaną złu”<sup>30</sup>. Nie jest to specjalny wymóg Papieża wobec Polaków. Jest to jedynie wypełnienie wymogu chrześcijańskiego życia, ponieważ „pragnienie zwycięstwa [...] należy do chrześcijańskiego programu życia człowieka. Również i życia Narodu”<sup>31</sup>. To pragnienie zwycięstwa pojedynczego człowieka nad złem, czyli wszystkim, co krępuje jego wolność, odbiera godność, nie jest sprawą indywidualną, ale jest nadzieją całego społeczeństwa, bo „zwycięstwo moralne może wyprowadzić społeczeństwo z rozbicia i przywrócić mu jedność”<sup>32</sup>. Papież widzi w tym szansę wyjścia z pewnego kryzysu społecznego bez ludzkiej krzywdy. Jego zdaniem „Taki ład może być zarazem zwycięstwem rządzonych i rządzących”<sup>33</sup>.

Zwycięstwo, o którym mówi Papież, musi więc dotyczyć dwóch płaszczyzn: płaszczyzny przywracania godności człowieka oraz płaszczyzny dialogu społecznego, dzięki którym będzie to zwycięstwo całego narodu. Ta dwupłaszczyznowość sugeruje wyraźną zbieżność pomiędzy ideą „pracy nad pracą” a ideą prawdziwie chrześcijańskiej wolności i godności człowieka. Zarówno chrześcijańska idea zwycięstwa nad tym, co upadła i zniewala człowieka, jak i idea „pracy nad pracą”, któ-

---

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Zwycięstwo okupione trudem i krzyżem. Homilia podczas mszy świętej na błoniach przy Stadionie Dziesięciolecia, Warszawa, 17 czerwca 1983*, [w:] *Musicie od siebie wymagać...*, nr 3.

<sup>26</sup> Tamże, nr 5.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże.



rą Papież przedstawił, mają wspólny, podstawowy cel i zadanie: odrodzenie człowieka, czyli przywrócenie mu godności synostwa Bożego.

To odradzanie nie jest zabiegiem częściowym lub powierzchownym, jak odnawianie czy uszlachetnianie, ale stanowi przeobrażenie istoty ludzkiego życia. Dlatego też u podstaw radykalnych działań podjętych przez robotników w latach osiemdziesiątych „znalazło się [...] pytanie o sens ludzkiej pracy, o samą jej istotę”<sup>34</sup>, ponieważ praca miała stać się środkiem do przeobrażenia ludzkiego życia. W ten sposób dostrzeżono na nowo i wyeksponowano ludzki wymiar pracy. Ale nie to jeszcze stanowiło o istocie „świadcstwa [...], które zdumiało świat”<sup>35</sup>. Moc tego świadcstwa wynikała z faktu, że „robotnik polski upomniał się o siebie z Ewangelią w rękę i modlitwą na ustach”<sup>36</sup>. Człowiek odwołał się do Boga jako źródła najwyższych wartości i upomniał się o swoją godność w nowy sposób, poprzez danie świadcstwa. Takie świadcstwo o Bogu, będące odwołaniem się do Jego praw i użycie form walki, które nie krzywdzą drugiego człowieka, stanowiło wyraz robotniczego pragnienia nowego życia i chęć odrodzenia się w imię Jezusa Chrystusa.

Papież dostrzegł te dążenia. Wydając encyklikę *Laborem exercens*, dał swoje świadcstwo głoszenia ewangelii pracy i pokoju, powiedział „o tych wielkich sprawach, dokonujących się przede wszystkim w świadomości i w sercu umęczonego, ale pełnego ufności i wiary człowieka tej ziemi”<sup>37</sup>. Przez swoje świadcstwo nie tylko poparł dążenia Polaków, ale potwierdził ich zgodność z chrześcijańską wizją człowieka i społeczeństwa. Dlatego też stwierdził, że w tym ważnym czasie przemian „nie może nie być głoszona ze szczególną siłą ewangelia pracy i pokoju”<sup>38</sup>.

To pragnienie odrodzenia się w imię Jezusa Chrystusa, które zrodziło się w polskim społeczeństwie poprzez chęć odzyskania godności synostwa Bożego, jest pragnieniem wolności danej „człowiekowi od Boga, jako miara jego godności”<sup>39</sup>. O swojej godności decyduje sam człowiek i praktycznie żadne zewnętrzne oddziaływanie nie może go tej godności pozbawić. Jednakże w ekstremalnych warunkach zniewolenia, otaczającego zła czy upodlenia, godność może być wystawiona na próbę, w której człowiek zacznie postępować nie na miarę swego ludzkiego istnienia. Poddanie się jakiegokolwiek formie zła będzie stopniową utratą godności. Wol-

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *Świadcstwo, które zdumiało cały świat. Do pielgrzymów z diecezji szczytno-kamińskiej, Częstochowa, 18 czerwca 1983*, [w:] *Musicie od siebie wymagać...*, nr 4.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże. Podziw wyrażony przez Papieża dla takiej postawy wydaje się wyraźnie wskazywać, że Ewangelia stanowi skuteczną zasadę budowania świata: ludzi, wewnętrznie zobowiązanych do pełnienia aktów woli Boga. Ewangelia pobudza do działania, które wiąże się z naszym powołaniem. Oczywiście, że Wola ta jest niczym innym, jak właśnie Wolą Boga w odniesieniu do świata, do wypełnienia tego, co Bóg chce za naszą sprawą zrealizować wśród ludzi.

<sup>37</sup> Tamże, nr 5.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *Jasnogórskie wezwanie do życia w wolności. Homilia podczas jubileuszowej Mszy św. na Jasnej Górze, Częstochowa, 19 czerwca 1983*, [w:] *Musicie od siebie wymagać...*, nr 4.

ność decyduje więc w pewien sposób o godności człowieka i daje możliwość realizacji ludzkiego powołania. Wolność w tym kontekście dotyczy zarówno zniewolenia zewnętrznego, jak i wewnętrznego ograniczenia i zniewolenia grzechem. Można to określić w następujący sposób: niewola pomniejsza i ogranicza ludzką godność, a zarazem godność określa granice ludzkiej wolności. Jak wielka musi to być wolność, skoro człowiek może powiedzieć Bogu: nie! Oczywiście Papież zapytuje, czy istnieją wartości „[...] w imię czego »wolno?«”<sup>40</sup>, dla których człowiek może tak powiedzieć, ale to nie zmienia faktu, że wolność człowieka sięga tak daleko.

Pragnienie wolności winno przerodzić się w chęć zerwania z wszelkimi więzami zniewolenia, a więc przede wszystkim zła, które człowieka otacza i wpływa na kształt ludzkiego życia. Oznacza to, że wolność – „pragnienie życia swym własnym życiem”<sup>41</sup>, w której obronie stanął polski robotnik, nie jest przywilejem, ale Bożym darem należnym każdemu człowiekowi. Człowiek ma prawo do tej wolności i żaden ustrój społeczny nie może go tego prawa pozbawić. Pragnienie Narodu: „życie w prawdzie, wolności, sprawiedliwości, solidarności społecznej – pragnienie życia własnym życiem”<sup>42</sup> winno się spełniać nie w imię zerwania z wszelkimi zasadami współistnienia z innymi, ale poprzez odrzucenie zła, które to współistnienie umożliwia.

Praca w odniesieniu do wolności jest „zagrożona wówczas, gdy wolność człowieka nie spełnia się prawidłowo, tzn. nie spełnia się przez miłość”<sup>43</sup>, a więc kiedy sama zagraża ludzkiej godności. Praca oddziałuje na stan materialny i duchowy człowieka. Nie może więc dziwić stwierdzenie Papieża, że całe zagadnienie pracy ludzkiej można sprowadzić do kategorii godności osobowej człowieka<sup>44</sup>.

W świetle poczynionych analiz wypowiedzi Jana Pawła II w czasie drugiej pielgrzymki do Polski wynika, że również i podczas niej, jak i pierwszej, nie pojawiło się wyrażenie „praca nad pracą”. Ale równocześnie idea ta ujawniła się w wielu sformułowaniach papieskich kierowanych do świata pracy, jak i do całego Narodu. W gruncie rzeczy jest to idea przywrócenia człowiekowi tej godności, którą został obdarzony przez Boga. Wynika to z przyjęcia przez Papieża, iż praca jawi się nie jako cierpienie, czyli kara Boża za niewierność pierwszych rodziców, ale jako środek i sposób przywrócenia godności człowiekowi. Wykonywanie pracy przy takim założeniu, nie może być poniżeniem, ale poświęceniem będącym powołaniem człowieka do stawania się lepszym. Godność pracy powinna więc być na

<sup>40</sup> Jan Paweł II, *Musicie być mocni...*, nr 2.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Zmierzać do prawdy i sprawiedliwości drogą Ewangelii. Przemówienie w godzinie Apelu Jasnogórskiego, Częstochowa, 19 czerwca 1983*, [w:] *Musicie od siebie wymagać...*, nr 4.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Przymierze twórców kultury z ludźmi pracy. Przemówienie w kościele Św. Krzyża, Warszawa, 13 czerwca 1987*, [w:] *Do końca ich umiłował*, Watykan 1987, nr 8.

<sup>44</sup> Zob. Jan Paweł II, *Od Krzyża w Nowej Hucie zaczęła się nowa ewangelizacja*, przemówienie cyt., nr 2. To niebezpieczeństwo umniejszania godności osoby ludzkiej poprzez złe pojętą pracę może się wyrazić współcześnie w „uprzedmiotowieniu” osoby, w którym można dostrzec niebezpieczeństwo jej „depersonalizacji” i „zmaterializowania”.

miarę godności człowieka, który ją wykonuje. To przez nią człowiek powinien odnosić zwycięstwo na tym, co go zniewala i odbiera godność.

## II. ROZUMIENIE OKREŚLENIA „PRACA NAD PRACĄ”

W polskich przemówieniach i homiliach Jana Pawła II wyrażenie „praca nad pracą” pojawiło się dwukrotnie, w dwóch oddzielnych tekstach, wygłoszonych podczas trzeciej podróży apostołskiej do kraju w 1987 r.: w Szczecinie i w Gdańsku. W żadnej wcześniejszej polskiej wypowiedzi zwrotem tym Papież się nie posłużył, jakkolwiek wielokrotnie, w różnych miejscach i w różnych okolicznościach zajmował się zagadnieniem pracy. Wypada więc uznać, że jest to typowo polski zwrot Papieża: związany z polskim problemem pracy i z polskim czasem, w którym problem ten został podjęty przez znamienitą część Polaków. Jakże zatem treści teologicznomoralne znajdują się w wyrażeniu „praca nad pracą” w obu wzmiankowanych homiliach?

### 1. Szczecin, 11 czerwca 1987 r.

Szczecińską homilię Jan Paweł II wygłosił 11 czerwca, w czwartym dniu pobytu w Polsce, podczas mszy świętej dla rodzin, którą sprawował na Jasnych Błoniach<sup>45</sup>. W homilii tej Papież podkreślił doniosły, wspólnotowy charakter rodziny i konieczność budowania tej wspólnoty w życiu codziennym. Zwrócił przy tym uwagę, że nieodzowne jest podjęcie tak wielkiej pracy w celu „kształtowania duchowości małżeństwa, moralności i życia duchowego małżonków”<sup>46</sup>.

Uwagę zwraca, uwypuklenie w homilii, że jednym z elementów wspólnoty rodzinnej powinna być praca, która wnosiłaby do rodziny również wartości pozamaterialne. Niestety, przybrała ona całkiem inne oblicze, stając się zagrożeniem życia rodzinnego, czyli naruszeniem podstawowej struktury społeczeństwa, co Papież określił mianem „moralnej klęski, którą ponosi człowiek, [...] a zarazem naród”<sup>47</sup>. Dlatego odpowiedzialność za ten stan klęski spada na wszystkich, bo:

<sup>45</sup> Szczecin był miejscem czwartej stacji II Krajowego Kongresu Eucharystycznego. Każda ze stacji kongresowych miała oddzielną tematykę. Msza święta w szczecińskiej dzielnicy Jasne Błonie była połączona z odnowieniem przyrzeczeń sakramentu małżeństwa. Dlatego i tematem wygłoszonej homilii była rodzina.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Rodzina Bogiem silna, kraj silny rodziną. Homilia Jasne Błonie, 11 czerwca 1987*, [w:] *Do końca ich umiłowal...*, nr 5. Szczecińska homilia znalazła odzwierciedlenie w wielu tekstach publicystycznych ogłoszonych zarówno bezpośrednio po pielgrzymce, jak i po wielu tygodniach od jej zakończenia. Miała ona również oddźwięk w listach do redakcji czasopism oraz dyskusji podjętych na łamach wokół problematyki rodzinnej i kwestii związanej z pracą. Zob. J. Turowicz, *W Ojczyźnie trudnego wyzwania*, „Tygodnik Powszechny” 40, 1987, r 26, s. 1; *Listy do Redakcji. Głos mają nieobecni*, „Tygodnik Powszechny”, 40, 1987, nr 36, s. 2; H. Woźniakowski, *Eucharystia i historia*, „Znak”, 40, 1988, nr 10, s. 181; K. Tarnowski, *Czynić prawdę w miłości*, tamże, s. 199. J. Turina u, *Wymagający dar – dyskusja redakcyjna*, „Więź”, 30, 1987, nr 10–12, s. 12.

<sup>47</sup> Jan Paweł II, *Rodzina Bogiem silna...*, nr 6.

„Nie można »rozchwiać« tej »małej« wspólnoty, może słabej, niewystarczającej, która jednak jest u korzenia wszystkich wspólnot”<sup>48</sup>. Istnienie rodziny jest więc w poważnej mierze uzależnione od pracy. Ta szczególna więź powoduje, że zagrożenie pracy staje się jednocześnie zagrożeniem rodziny. Na rozchwianie wspólnoty rodzinnej ma zatem wpływ praca, której wartości pozamaterialne zostały przysłonięte i częstokroć bywają wręcz niewidoczne.

Mówiąc o oddziaływaniu pracy na rodzinę, Papież zwrócił nadto uwagę na niebezpieczeństwo związane z pracą matek, które swoje obowiązki zawodowe wypełniają często z uszczerbkiem obowiązków rodzinnych. I tu w znacznym stopniu widać wpływ wadliwych struktur pracy, które powodują, „że do rodziny polskiej wdziera się swoisty brak wrażliwości na pozamaterialne wartości pracy ludzkiej, zanik ufności w sens pracy uczciwej, brak widzenia celów [...]”<sup>49</sup>. Papież wskazał na konieczność przeciwdziałania temu wpływowi poprzez przywracanie pracy jej właściwego oblicza.

W tym oto kontekście, w dziewiątym punkcie homilii, Jan Paweł II wprowadził słynne odtąd określenie „pracy nad pracą”, po które dwukrotnie jeszcze sięgnął w następnych zdaniach przemówienia. Fakt pojawienia się tu tej frapującej idei w żadnym razie nie był dziełem przypadku. Problem pracy wiąże się bez wątpienia z problemem rodziny: „Praca ludzka: czyż nie jest ona stałym punktem odniesienia całego społeczeństwa, a w społeczeństwie każdej rodziny?”<sup>50</sup>

Nade wszystko jednak zauważyć trzeba, jak Papież posłużył się tym określeniem. I tak, padło ono najpierw jako anonimowy cytat, czyjeś powiedzenie, mówiące o wspólnej, ważnej i słusznej powinności: „Słusznie więc ktoś w Polsce powiedział: »została nam zadana praca nad pracą«”<sup>51</sup>.

Było to przede wszystkim nawiązanie wprost do wielkiej wagi wydarzeń społecznych i politycznych, jakie w początkach lat osiemdziesiątych miały miejsce w Szczecinie i do których Papież nie mógł nie nawiązać, zwracając się do mieszkańców tego miasta i okręgu. „W latach osiemdziesiątych Szczecin był miejscem doniosłych wydarzeń – i doniosłych umów pomiędzy władzami państwowymi a przedstawicielami świata pracy”<sup>52</sup>. Nie mógł nie przypomnieć tych historycznych faktów i zwłaszcza pytań, jakie je uprzyczynowiły. „Jaki był sens tych umów? Czyż nie chodziło o wszystko, co odpowiada godności ludzkiej pracy – i godności człowieka pracy? Mężczyzny i kobiety?”<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, nr 7.

<sup>50</sup> Tamże, nr 9.

<sup>51</sup> Tamże. Powiedzmy od razu, że Papież miał na myśli ks. J. Tischnera, który dostrzegł wagę i powszechność problem u pracy, czemu dał wyraz w sformułowaniu, iż „myślenie nad pracą trafiło pod strzechy”. Ks. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985, s. 11. W cytowanym dziele określenie „praca nad pracą” pojawiło się ponad dwadzieścia razy w siedmiu artykułach tego zbioru.

<sup>52</sup> Tamże, nr 9.

<sup>53</sup> Tamże.

I tu, powiedziawszy rzecz powszechnie ważną i oczywistą, iż praca jest w ogóle rzeczywistością, do której całe społeczeństwo i każda rodzina wciąż się odnosi, bo są z nią nie rozerwalnie związani, zatrzymuje się nad kształtem pracy, nad jej konkretną postacią i, głównie, nad jej postacią zdeformowaną, czyli nad pracą, która niszczyliśko wpływa na życie rodzinne i przeciwko której człowiek wystąpił w obronie swojego człowieczeństwa.

W tym dokładnie miejscu nie tylko Jan Paweł II sięgnął po przytoczone wyżej powiedzenie, że „została nam dana praca nad pracą”, nie tylko określił je jako słuszne, ale postuluje zarazem, że owe zadanie postawiły przed Polakami właśnie lata osiemdziesiąte. A nawet wyraźnie stwierdza: „Wydarzenia lat osiemdziesiątych postawiły nam wszystkim to właśnie zadanie: »praca nad pracą«”<sup>54</sup>.

Papież przypomniał więc wydarzenia, które doprowadziły do tzw. umowy o pracę, będącej formą obrony godności człowieka i napomknął o podjętych wtedy zobowiązaniach, które powinny być urzeczywistnione w całej swej rozciągłości – [...] „w wielu wymiarach. Bo praca ludzka ma wiele wymiarów i aspektów dla niej istotnych”<sup>55</sup>.

Tymczasem jednak, zgodnie z tematem homilii i z tytułem szczecińskiej stacji kongresowej, Papież pozostaje w kręgu problematyki rodzinnej. Nawet wspomnianej wielowymiarowości pracy szerzej nie rozwija, lecz w tak ogólnie zasygnalizowanej postaci splata ją z zadaniami, jakie w tym względzie przypadają człowiekowi, który wziął na siebie powinność życia rodzinnego, rozwijania się w rodzinie i poprzez rodzinę. Dodaje zatem: „stale więc pozostaje naszym polskim zadaniem »praca nad pracą« w odniesieniu do podstawowych praw i wymagań życia rodzinnego. Nieustannie trzeba podejmować to zadanie”<sup>56</sup>.

2. Gdańsk, 12 czerwca 1983 r.

O ile w Szczecinie idea „pracy nad pracą” pojawiła się ledwie w zacytowanym, o tyle nazajutrz, 12 czerwca, podczas kolejnej stacji kongresowej w Gdańsku na Zaspie, zabrzmiała znacznie pełniej. O ile poprzednio wystąpiła niejako okazyjnie, bo w związku ze słowem do rodzin polskich przy problematyce życia rodzinnego, o tyle obecnie, w mieście, w którym „podjęto ogromny wysiłek [...], by ludzkiej pracy przywrócić pełny wymiar osobowy i społeczny”<sup>57</sup>, stała się głównym tematem homilii. Podobnie jak wtedy, także i teraz Papież parokrotnie posłużył się tym interesującym zwrotem. Jeżeli jednak na Jasnych Błoniach zawarł go w jednym tylko fragmencie przemówienia i pozostawił bez wyraźnego komentarza, w przemówieniu na Zaspie zwrot ten wystąpił w dwóch oddzielnych częściach tekstu z

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże, nr 5.

obszernym wyjaśnieniem w częściach pozostałych. A został tak jasno podjęty, że nawet redaktorzy watykańskiej edycji przemówień z trzeciej pielgrzymki, gdańską homilię opatrzyli tytułem *Praca nad pracą*.

Papież rozpoczął homilię od nawiązania do pieśni *Tobie cześć chwała*, powtarzanej podczas każdej stacji kongresowej, podkreślając znamienity fakt, że życie religijne w Polsce objawia się w tej pieśni eucharystycznej. Zwrócił również uwagę, że to, co jest wkorzone w obyczaj i często powtarzane, musi być zatem poddane refleksji, aby można było dostrzec głębię tego, co się czyni. Krzyże stojące przy stoczni są wyrazem tej głębi i ponownym odkryciem istotnych potrzeb człowieka. Pod koniec drugiej części homilii zostały wprowadzone trzy tematy: pracy, wyzwolenia i odnowy człowieka. W dalszym ciągu swojej wypowiedzi Papież nadał im obszerniejszą postać.

Temat pracy pojawił się w kontekście czytań biblijnych z liturgii mszalnej dnia, głównie w podkreśleniu, iż „Bóg daje człowiekowi ziemię i zadaje mu ją”<sup>58</sup>. Praca jest więc zadaniem człowieka, którego godność wyraża się między innymi w tym, że całe dzieło stworzenia, kosmos został „ukoronowany zaistnieniem człowieka: żywego obrazu Stwórcy”<sup>59</sup>. Godność człowieka wypływająca z dzieła stwórczego, opisanego w Starym Testamencie, nabrała nowego wymiaru wobec faktu odkupienia. „Czy może istnieć pełniejsze potwierdzenie prawdy o człowieku, [...] od tego, którym jest Chrystus, Bóg-Człowiek?”<sup>60</sup> Godność człowieka nie ogranicza się tylko do samej osoby, ale odnosi się również do działania, które człowiek podejmuje, do jego pracy, którą wykonywał sam Bóg „jako Człowiek zwyczajnej codziennej pracy w Nazarecie”<sup>61</sup>.

Dopiero w tym kontekście, tak wielkiej godności człowieka, następuje powrót do wydarzeń związanych z Gdańskiem, gdzie „podjęto ogromny wysiłek, zmierzający do tego, by ludzkiej pracy przywrócić jej pełny wymiar osobowy i społeczny”<sup>62</sup>. Podjęcie tego wysiłku „stanowi w dziejach »pracy nad pracą« [...] doniosły etap”<sup>63</sup>. Musiała więc już nastąpić znaczna realizacja idei „pracy nad pracą”, skoro Papież określił te wydarzenia mianem „doniosłego etapu”. Tym bardziej, że „jest to etap ważny dla różnych środowisk, dla różnych rejonów współczesnego świata”<sup>64</sup>.

---

<sup>58</sup> Jan Paweł II, *Praca nad pracą. Homilia, Gdańsk, 12 czerwca 1987*, [w:] *Do końca ich umiłowal...*, nr 3. W kontekście całej wypowiedzi papieskiej można przyjąć tezę, że świat dany jest przez Boga wszystkim ludziom jako powszechny paschalny sakrament ich powszechnego powołania do Królestwa Bożego.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Tamże, nr 4.

<sup>61</sup> Tamże. Należy podkreślić, że rozpatrywanie godności człowieka wiąże się ściśle z jego darem podobieństwa do Boga. Ale jeśli ten dar pragnie się przyjąć i rozwinąć, to musi on go okazać w działaniu. Zob. R. Popowski, *O podstawach etyki chrześcijańskiej*, „Seminare”, 1977, s. 222.

<sup>62</sup> Tamże, nr 5.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Tamże.

To, że wydarzenia gdańskie dotyczą współczesnego świata nie znaczy jeszcze, że są one wszędzie należyście rozumiane. Przykładem tego stanu mogą być kraje dobrobytu „sięgające aż do granic konsumistycznych nadużyć”<sup>65</sup>, w których nastąpiło zatracenie właściwego wymiaru pracy, tzn. takiego, „gdzie problem pracy stoi nadal u podstaw autentycznego postępu i wyzwolenia człowieka”<sup>66</sup>. Nauczanie Kościoła wskazuje na ten wymiar „poczynając od Ewangelii i Ojców, a w czasach ostatnich od *Rerum novarum* po *Laborem exercens*”<sup>67</sup>.

Gdy Papież naucza o pracy, to mówi o pewnym wielkim problemie człowieka, o tym, co stało się źródłem ludzkiego nieszczęścia, co sprawiło, że człowiek musiał podjąć sprawę umowy o pracę. W Gdańsku zaczęto umawiać się o pracę i do tego Papież prowadził w swojej wypowiedzi.

W szóstym punkcie papieskiej homilii, poprzez przypowieść o robotnikach w winnicy, następuje wyjaśnienie istoty zagadnienia pracy. Gospodarz, umawiając się z robotnikami, zawiera umowę z jednostką, z konkretnym człowiekiem jako osobą. Temu człowiekowi nie tylko trzeba zapłacić, on jest nie tylko wynajętą siłą roboczą, ale człowiekiem, który pracuje. Człowiek ten nie może być źródłem sprzedającym własną siłę. Osoba pracująca to nie tylko „częstka człowieka”, która jest siłą roboczą, ale jest to cały człowiek będący podmiotem swojej pracy. A tymczasem pracodawca zwraca się często do człowieka jako do pewnej niezbędnej mu siły roboczej, nie interesuje go cały człowiek, ale siła, którą najmuje.

Na tym tle próba sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę prowadzi do konfliktu między pracodawcą a pracownikiem, bo „za pracę trzeba zapłacić, ale to jeszcze nie wszystko. Praca – to znaczy człowiek”<sup>68</sup>. Wynagrodzenie za pracę nie będzie sprawiedliwe tak długo, jak długo człowiek będzie traktowany jako towar „bo człowiek dla człowieka nie może być towarem, ale musi być podmiotem”<sup>69</sup>. Papież wyjaśnia istotę pracy człowieka, w którą „wchodzi on poprzez całe swoje człowieczeństwo i całą swą podmiotowość”<sup>70</sup>. Konsekwencją tego faktu jest stwierdzenie, że „za pracę ludzką trzeba zapłacić i równocześnie na pracę człowieka nie sposób odpowiedzieć samą zapłatą”<sup>71</sup>. Ograniczenie więc zapłaty jedynie do wyna-

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Tamże, nr 6. Myśl Papieża przypomina pewne sformułowania francuskiego teologa, który w 1944 r. twierdził, że „praca nie jest już produktem, nie jest czymś, co ma cenę, co się kupuje i sprzedaje, nie jest przedmiotem kontraktu, umową o wynagrodzenie między dwiema stronami wyrażającymi zgodę, wzajemnie udzielającymi sobie wymiany. Praca jest teraz służbą społeczną, zaangażowaniem się całej osoby, czymś, co nie da się sprowadzić do żadnego kontraktu, czego się nie da zasymilować, wymierzyć, wymienić”. M.-D. Chenu, *La foi en chrétienté*, 1944, [w:] *La Parole de Dieu...*, s. 122.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Tamże. W świetle papieskich wypowiedzi zarabianie na chleb nie jest już dziś jedynym celem pracy; wytwarza ona pewnego rodzaju energię społeczną, która służy bezpośrednio całej ludzkości. Również zysk nie może być dzisiaj – i nigdy już być nie powinien – jedynym celem produkcji: zarówno zysk elementarny, jakim jest zarobek na chleb powszedni, jak i nadmiernie wygóro-

grodzienia materialnego ponownie sprowadza pracę do towaru, nawet gdyby stosunki pracy zachowywały pozory sprawiedliwości i szacunku należnego ludzkiej pracy.

Podmiotowość pracy człowieka nie odnosi się jedynie do relacji pracodawca pracownik i do traktowania człowieka jako towaru, ale wskazuje na to, że człowiek jest współtwórcą dzieła, które powstaje przy jego warsztacie pracy. Dlatego właśnie „Ma zatem prawo do stanowienia o tym warsztacie”<sup>72</sup>, czyli ma prawo wpływać na organizację swojej pracy.

Praca ludzi nie jest ich indywidualną sprawą, gdyż ma ona wpływ na życie całego społeczeństwa, „które żyje i rozwija się w ich pracy”<sup>73</sup>. Praca każdego człowieka wytwarza więzi osobowe między ludźmi pracy, tworzy swoisty dialog ponieważ „człowiek nie jest sam, żyje z drugim, przez drugich, dla drugich”<sup>74</sup>. Wspólnotowy wymiar pracy niesie ze sobą zobowiązanie wzajemnego współdziałania, w którym każdy człowiek powinien mieć możliwość pełnego zaistnienia w swoim człowieczeństwie, ale „Ten wymiar nie może oznaczać redukcji osoby ludzkiej, jej talentów, jej możliwości, jej zadań”<sup>75</sup>. To w sposób szczególny zobowiązuje do dialogu z innymi ludźmi, który polega na wymianie wartości osobowych i wspólnej odpowiedzialności. Wspólnie z innymi niesie człowiek brzemień pracy i odpowiedzialności. Dlatego Papież konkluduje: „A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. [...] I nigdy »brzemień« dźwigane przez człowieka samotnie”<sup>76</sup>. Z tego wspólnego dźwigania „brzemienia” wywodzi się solidarność ludzi pracy, której duchem winna być przeniknięta wszelka ludzka praca.

Tak rozumiana solidarność jest drogą do przeobrażenia i uzdrowienia ludzkiej pracy. Potrzeba tej solidarności wśród ludzi pracy, jest nieodzowna, w przeciwnym razie wszelkie dążenia, wszelkie inne formy walki o sprawiedliwość doprowadzą jedynie do podziałów i do traktowania drugiego człowieka jako wroga, zagrożenie, konkurenta, z którym trzeba podjąć walkę. I właśnie w Gdańsku ludzie pracy opowiedzieli się za solidarnością, czyli za jedynie słuszną formą walki o sprawiedliwość, „podjęli tę trudną »pracę nad pracą«, podjęli tę szlachetną walkę, zmaganie się o godność ludzkiej pracy”<sup>77</sup>. Z pewnością, nie jest to łatwa droga, ale jedyna, aby

---

wany zysk kapitalisty. Produkcja sięga dalej, do ogólnoludzkich celów, jakimi kieruje się działalność indywidualna i zbiorowa w ekonomii potrzeb i usług.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Tamże. Wydaje się, że w miarę jak praca staje się bardziej ludzka, uspołecznia się, przechodzi z systemu kontraktu, który należał do ekonomii, do tej wyższej formy, gdzie staje się najwyższą wartością życia wspólnego, bo jest dziełem osób wolnych odzyskujących w pracy swą wolność, uświadamiających sobie swą odpowiedzialność, urzeczywistniających swoją formację ludzką i chrześcijańską.

<sup>74</sup> Tamże, nr 7. Ten interpersonalny charakter pracy, jako powszechne znamię wynikające z doświadczenia pracy, powinno stanowić podstawę do kształtowania się teologii pracy. Por. H. J u r o s, *Czym się zajmuje teologia pracy?*, Com 4, 1984, nr 2, s. 29.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Tamże, nr 8.



walcząc o prawa jednych ludzi, nie wyrządzać krzywdy innym. Za to właśnie Papież dziękuje gdańskiemu środowisku pracy i wszystkim, którzy poszli tą drogą.

Doniosły, w tym przywracaniu godności pracy ludzkiej, jest fakt, że połączono pracę z Chrystusem, że pokazano, iż „istnieje więź między pracą ludzka a Mszą św. i Ofiarą Chrystusa”<sup>78</sup>. Papież nawiązał w tych słowach do czwartego punktu homilii i przypomniał, że tajemnicę człowieka i godność pracy można zrozumieć tylko przez Chrystusa – Eucharystię, Człowieka zwyczajnej pracy w Nazarecie. Chrystus przez Wcielenie zajął każdy teren ludzkiej działalności.

Ta, wydawałoby się, oczywista prawda życia chrześcijańskiego została na nowo objawiona światu i ludziom pracy, którzy „odkryli zapomniany wymiar całej” kwestii społecznej<sup>79</sup>. W wymiarze tym praca nie tylko jest traktowana jako dzieło rąk ludzkich, ale jako owoc, który składany jest we Mszy św., gdzie „codzienna ludzka praca wpisuje się w Eucharystię”<sup>80</sup>. Przez pracę i jej owoce człowiek oddaje więc chwałę Bogu i ma swój udział w twórczym dziele kształtowania świata. Praca nie jest więc jedynie wytwarzaniem dóbr materialnych, przemijających, ale pozostawia ślad w dziele stwórczym Boga i w samym twórcy tych zmian, czyli w człowieku. Powoduje trwałą przemianę świata i człowieka, który staje się godnym współuczestnictwa w dziele Boga.

Podjęcie w Gdańsku idei „pracy nad pracą” w powiązaniu z Krzyżem Chrystusa zobowiązuje do czegoś więcej, niż żądania sprawiedliwości, ponieważ „ład sprawiedliwości jest podstawowy, ale nie ostateczny”<sup>81</sup>. Gdy człowiek wiąże swoją ideę pracy z Chrystusem, to musi przeobrazić pracę na sposób Chrystusowy. Nie może więc podchodzić do pracy jedynie ze sprawiedliwością, gdyż „nie ma pełnej sprawiedliwości bez miłości”<sup>82</sup>. A ponieważ praca powinna być dialogiem, to musi najpierw zaistnieć pewna więź, która ten dialog umożliwi. Człowiek musi przyjąć drugiego człowieka z miłością i dopiero wtedy będzie można mówić o dialogu. Idea „pracy nad pracą” jest więc oparta na miłości do człowieka i tylko w tym duchu miłości może dojść do przemiany i odnowy człowieka podejmującego wdzięczny trud pracy. W tym kontekście należy interpretować i realizować papieski postulat: „Przyjmij Boga, który jest Miłością. Czerp z tej Miłości duchową siłę do pracy. Do »pracy nad pracą«. Do solidarności...”<sup>83</sup>.

Solidarność w tym świetle jawi się jako synonim miłości człowieka do człowieka. Wyraża się ona w działaniu człowieka, które nie jest ukierunkowane jedynie na niego, ale także na innych ludzi. Podejmując „pracę nad pracą” człowiek winien zacząć działać z innymi i dla innych; wyjść z zamkniętego, ale bardzo szerokiego kręgu własnych potrzeb; uczynić coś nie tylko dla siebie, dla swego kraju,

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Tamże, nr 9.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Tamże.

ale dla wszystkich ludzi. Podjęty zatem wysiłek „pracy nad pracą” nie jest po to, aby otrzymać zapłatę; ale po to, aby stworzyć warunki do obdarzania człowieka miłością stwórczą i zbawczą, jak gospodarz z ewangelicznej przypowieści o robotnikach w winnicy. Idea „pracy nad pracą” jest więc streszczeniem takiej teologii pracy, która wyjaśnia funkcję pracy w doskonaleniu człowieka przez jego udział w dziele stwórczo-zbawczym Boga.

#### ZAKOŃCZENIE

Niniejsze studium jest próbą odczytania przesłania Jana Pawła II w użytym przez niego sformułowaniu „praca nad pracą”, a skierowanym do polskiego świata pracy. Należało więc znaleźć odpowiedź na pytanie: co Jan Paweł II powiedział o pracy, gdy spojrział na nią pod kątem „pracy nad pracą”? Tak sformułowaną kwestię rozwinięto w dwóch etapach: analizie tekstów z dwóch pierwszych podróży Papieża do Polski, w których pojawiły się sygnały treściowe wyrażenia „pracy nad pracą” i analizie tekstów papieskich homilii ze Szczecina i Gdańska podczas trzeciej pielgrzymki, w których już zostało użyte to sformułowanie o pracy.

Papieskie wypowiedzi z dwóch pierwszych pielgrzymek stanowią niejako zapowiedź idei „pracy nad pracą”, w której zawarte jest przesłanie do polskiego świata pracy, będące jednocześnie przesłaniem uniwersalnym, wzywającym do moralnej odnowy ogólnoludzkiej społeczności. Papież przedstawił ją stopniowo i w różnoraki sposób, a czynił to tak ze względu na zmieniające się uwarunkowania społeczno-polityczne. Równocześnie uwydatnił ewangeliczne rozumienie sensu pracy i wymaganej przez pracę ofiary. W tym ujęciu trud pracy nie zmienia faktu, że jest ona drogą, na której człowiek realizuje właściwe sobie powołanie. W niej kryje się obietnica wyzwolenia, tak jak w krzyżu kryje się obietnica zmartwychwstania.

W wypowiedziach Jana Pawła II do świata robotniczego wyrażenie „praca nad pracą”, pojawiło się dwukrotnie, w dwóch oddzielnych tekstach, wygłoszonych podczas trzeciej podróży apostolskiej do Polski w 1987: w Szczecinie i w Gdańsku.

W Szczecinie Papież przypomniał wydarzenia, które doprowadziły do tzw. umowy o pracę będącej formą obrony godności człowieka i podjętych wtedy zobowiązań, które powinny być urzeczywistniane w całej rozciągłości, ze szczególnym jednak uwzględnieniem życia rodzinnego. Natomiast w Gdańsku Papież mówił do tych, którzy rosną i budują w duchu Ewangelii, gdzie upomniano się nie o zapłatę, ale o człowieka, o jego prawo do wolności i miłości. Podjęcie w Gdańsku idei „pracy nad pracą” w powiązaniu z Krzyżem Chrystusa zobowiązało do czegoś więcej niż żądanie sprawiedliwości, ponieważ w myśl Ewangelii ład sprawiedliwości nie jest ładem ostatecznym.

Papież uwydatnił znaczenie ludzi wierzących, którzy we współczesną polską pracę wnoszą szczególne zrozumienie sensu pracy i wymaganej przez pracę ofiary. W przedstawionej przez Papieża idei „pracy nad pracą”, praca nabiera charakteru

drogi, na której człowiek realizuje właściwie swoje powołanie. Powiązanie pracy z krzyżem, w którym kryje się obietnica zmartwychwstania, czyni z pracy narzędzie do wyzwolenia człowieka. Takie przedstawienie idei „pracy nad pracą” uzasadniało przypuszczenie, że dotyczy ona nie tylko samej pracy, ale przede wszystkim człowieka, jego ostatecznych przeznaczeń realizowanych w rzeczywistości tego świata.

Takiej wizji pracy domaga się od nas Jan Paweł II. Prowadzi ona do zwycięstwa każdego człowieka. Dopiero dzięki takiej pracy, odradzającej każdego człowieka – jednostkę społeczną, możliwa jest pełna realizacja idei „pracy nad pracą”, prowadząca do tego, aby „podjęty został dialog społeczny”<sup>84</sup>, który prowadzi do zaufania „zbudowanego na` prawdzie”<sup>85</sup>. W tym dialogu pracy, czyli dialogu człowieka z człowiekiem realizuje się idea „pracy nad pracą”, pracy, która jest po to, „[...] by się zmartwychwstało”<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Jan Paweł II, *Zmierzać do prawdy i sprawiedliwości drogą Ewangelii*, przemówienie cyt., nr 5.

<sup>85</sup> Jan Paweł II, *Zaufanie opiera się na prawdzie. Homilia podczas uroczystej Mszy św. na hipodromie wrocławskim, Wrocław, 21 czerwca 1983*, [w:] *Musicie od siebie wymagać...*, nr 9.

<sup>86</sup> Jan Paweł II, *Przymierze twórców kultury...*, nr 9.

**KS. JAROSŁAW KORAL SDB**

## PRAWNE PODSTAWY STRAJKU

### 1. WSTĘP

Niezadowolenie społeczne z dokonujących się w Polsce przemian ekonomiczno-gospodarczych, doprowadza często do sporów i konfliktów między pracodawcami i pracownikami. Środki masowego przekazu informują nas co rusz o akcjach protestacyjnych, pogotowiach strajkowych i strajkach okupacyjnych, które są podejmowane przez związki zawodowe, czy też poszczególne załogi zakładów pracy. Często spotykamy się też z opiniami, że ten lub ów strajk został zorganizowany w sposób nielegalny, niezgodny z prawem. Jest naturalną kolejną rzeczą, jeśli narastają zbiorowe konflikty pracy, zachodzi konieczność ich rozwiązania bez zbędnego sformalizowania i restrykcyjności zarazem. Jeżeli zostały wyczerpane wszystkie prawem przepisane możliwości rzeczowego rozstrzygnięcia sporu, pozostaje więc jako ostateczność tylko strajk. Nie jest intencją autora zachęcanie kogokolwiek do strajkowania, ale w sytuacji, jeśli nie ma już innego wyjścia i wszystkie dostępne środki oraz metody pokojowego rozwiązania sporu nie zdały egzaminu, pozostaje jako jedyna skuteczna metoda – strajk legalny.

Treścią artykułu będzie ukazanie prawnych podstaw legalności strajku w świetle obecnie obowiązującego w naszym kraju prawodawstwa oraz przedstawienie stanowiska katolickiej nauki społecznej i Magisterium Kościoła w tej kwestii.

### 1. ZNACZENIE ETYMOLOGICZNE SŁOWA STRAJK

Pojęcie to jest bardzo szerokie i rozległe, a pochodzi od angielskiego *strike* i oznacza: uderzać w kogoś lub w coś, zadawać cios, bić, zrobić na kimś wielkie wrażenie, mieć jakiś pomysł, wprawiać w zdumienie, obliczać, bądź napawać kogoś zdumieniem<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Podręczny słownik angielsko-polski*, pod red. J. Stanisławskiego, K. Billip, Z. Chociłowskiej, Warszawa 1981, s. 717.

Autor *Słownika wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* Władysław Kopański określa strajk jako: „zbiorowe i dobrowolne zaprzestanie pracy przez pracowników najemnych, jako forma nacisku dla spełnienia żądań ekonomicznych lub politycznych”<sup>2</sup>. Bardzo zbliżoną definicję podaje także w *Słowniku języka polskiego* M. Szymczak, jest to: „zbiorowe i dobrowolne zaprzestanie pracy przez pracowników, będące formą walki o zrealizowanie wspólnych żądań ekonomicznych”<sup>3</sup>. Podaje również określenia na czym polega strajk głodowy, w czasie którego pracownicy nie opuszczają miejsc pracy, aby uniemożliwić zatrudnienie innych ludzi oraz strajk generalny, czyli powszechny, gdzie biorą udział pracownicy wszystkich gałęzi produkcji danego regionu, miasta lub państwa. Ukazuje również na czym polega istota tak zwanego strajku włoskiego, który charakteryzuje się tym, że pracownicy nie porzucają miejsc pracy, lecz wykonują zlecenia w sposób mniej wydajny<sup>4</sup>. Na uwagę zasługuje także definicja, którą prezentuje ks. prof. Władysław Piwowarski. Strajkiem nazywa on wspólne przerwanie pracy dokonane przez pracowników w celu wymuszenia poprawy warunków pracy i warunków socjalno-bytowych. Najczęściej strajk związany jest z żądaniem podniesienia płacy<sup>5</sup>.

Analizując podane powyżej definicje, należy stwierdzić, iż cechami konstytutywnymi strajku są: zbiorowość, dobrowolność, zaprzestanie pracy, domaganie się spełnienia postulatów ekonomicznych oraz że jest to jakaś forma walki klasy pracującej.

## 2. PRAWNE PODSTAWY STRAJKU

Po dojściu do władzy w naszym kraju nowych sił społecznych przyjęto zasadę, iż prawo nie może nadmiernie ingerować w sferę zbiorowych konfliktów pracy. Same strony decydują o losach i sposobie rozwiązania konfliktu. Ustawa z 23 maja 1991 r. o rozwiązywaniu sporów zbiorowych również nie spełnia oczekiwań społecznych. Niezbyt spójne przepisy stwarzają wiele trudności interpretacyjnych i nie uwzględniają wielu braków legislacyjnych. Decydujące znaczenie ma liczba osób biorących udział w sporze, a zatem czy powstaje on w obrębie jednego czy wielu zakładów pracy. Istotne znaczenie ma także określenie przedmiotu sporu – „o co”. Ustawa przyjmuje do zakresu sporów zbiorowych – zarówno spory o prawa, jak i spory o interesy; a zatem sporem zbiorowym jest każdy spór, który dotyczy żądania ustanowienia nowych warunków pracy i płac oraz świadczeń socjalnych, a także zmiany dotychczasowego zakresu uprawnień i wolności

<sup>2</sup> *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, pod red. W. Kopańskiego, Warszawa 1989, s. 482.

<sup>3</sup> *Słownik języka polskiego*, pod red. M. Szymczaka, t. 3, Warszawa 1983, s. 345.

<sup>4</sup> Tamże, s. 345–346.

<sup>5</sup> *Słownik katolickiej nauki społecznej*, pod red. W. Piwowarskiego, Warszawa 1993, s. 173–174.

związkowych, jak również stosowania i wykładni obowiązujących już przepisów w przedmiocie praw zbiorowych. W obowiązującej ustawie przesądzono o niedopuszczalności prowadzenia sporów o charakterze wyłącznie politycznym lub dotyczącym zarządzania przedsiębiorstwem. Spór zbiorowy może dotyczyć nie tylko pracownika, ale także niektórych pozapracowniczych grup społecznych, jeżeli przysługuje im prawo zrzeszania się w związki zawodowe. Ustalenie stron sporu zbiorowego i reprezentacji praw i interesów tych stron ma duże znaczenie teoretyczne i praktyczne. W przeszłości, poza sporami wewnątrzzakładowymi możliwe były również spory ponadzakładowe uwarunkowane przedmiotem sporu i zakresem posiadanych kompetencji. Według obowiązujących przepisów, spór może toczyć się jedynie między związkiem zawodowym a pracodawcą lub organizacją pracodawców. Związek zawodowy w sporze zbiorowym reprezentuje prawa i interesy wszystkich pracowników, których spór dotyczy, niezależnie od tego, czy są oni członkami związku<sup>6</sup>. Żądanie zmiany układu zbiorowego pracy może nastąpić jedynie z dniem wypowiedzenia lub rozwiązania tego układu. Na stronach ciąży jednak obowiązek niezwłocznego przystąpienia do ustalenia treści nowego układu, a podjęcie negocjacji w tej sprawie nie jest sporem zbiorowym. Do sporu dochodzi tylko w przypadku odmowy przystąpienia do negocjacji, zerwania ich, bądź też na skutek impasu w prowadzonych rokowaniach. Obecnie obowiązująca ustawa tradycyjnie ujmuje istotę i przeznaczenie rokowań zbiorowych. Stanowią one zatem przede wszystkim jedną z metod rozwiązywania sporów zbiorowych. Chwilę, od której można traktować spór za istniejący, określa art. 7 ustawy, natomiast żądanie objęte wystąpieniem mogą być tylko te, których nie uwzględni pracodawca. Zgłoszenie sporu ma miejsce przed ustosunkowaniem się pracodawcy do wysuwanych żądań, a zatem wystąpienie z żądaniami oznacza zaistnienie sporu, jak również jego ogłoszenie. Rozpoczęcie negocjacji jest obligatoryjne w momencie wysunięcia wobec pracodawcy konkretnych żądań. Rokowania prowadzą do zakończenia sporu, gdy pracodawca uwzględni wszystkie żądania związku zawodowego bądź związek ten odstąpi od swych żądań. Warunki zakończenia sporu powinny zostać wyraźnie sformułowane w podpisanym porozumieniu.

Jeśli spór zbiorowy nie został zakończony w wyniku bezpośrednich rokowań, dokonuje się wyboru mediatora. Zakończenie rokowań sporządzeniem protokołu rozbieżności nie oznacza, że spór musi być kontynuowany. Od woli reprezentanta pracowników zależy, czy spór będzie miał swój dalszy ciąg, zależy to od tego, czy podtrzymane będą zgłoszone uprzednio żądania. Postępowanie mediacyjne jest obligatoryjne i warunkuje ono ogłoszenie strajku. Jeżeli pracodawca nie przyczynia się do szybkiego zakończenia sporu zbiorowego, organizacja, która

---

<sup>6</sup> Ustawa z dnia 23 maja 1991 r. o związkach zawodowych, „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej”, nr 55, Warszawa 1991.

wszczęła spór, może zorganizować jednorazowo i na czas nie dłuższy niż 2 godziny strajk ostrzegawczy.

Dopuszczalne są wszystkie przedsięwzięcia w celu rozwiązania sporu zbiorowego. O potrzebie dokonania dodatkowych ustaleń lub wyjaśnienia pewnych kwestii – mediator zawiadamia strony i one podejmują ostateczną decyzję.

Postępowanie arbitrażowe nie są obligatoryjne – strony muszą tak postanowić, aby było prowadzone. Strajk polega na zbiorowym powstrzymaniu się pracowników od wykonywania pracy w celu rozwiązania sporu. A zatem celem jest tu akcja – która poprzez dolegliwości dla pracodawcy – ma go zmusić do uwzględnienia wysuwanych żądań. Należy zauważyć, iż jeśli celem akcji strajkowej jest rozwiązanie sporu zbiorowego – to nie powinna ona być podejmowana wówczas, jeśli z góry wiadomo, że cel ten jest niemożliwy do spełnienia oraz wtedy, gdy koszty tej akcji mogą być zbyt duże.

Należy podkreślić raz jeszcze, że ogłoszenie strajku musi być poprzedzone próbą rozwiązania sporu w wyniku podjęcia bezpośrednich rokowań lub w postępowaniu mediacyjnym, a z zasady „racji ostatecznej” wypływa postulat, że strony powinny także korzystać z arbitrażu.

Ograniczenia w korzystaniu z prawa do strajku są wielorakie – szczególnie podmiotowe oraz ze względu na miejsce, gdzie niedopuszczalne jest zaprzestanie pracy. Jednakże ograniczenia te nie mogą być następstwem bezprawnego działania pracodawcy w celu utrudnienia dojścia do zawarcia obustronnego porozumienia. Odpowiedzialność za wykroczenia przeciw „prawu strajkowemu” uregulowane jest w art. 26 ustawy o rozwiązywaniu sporów zbiorowych. Pociągnięcie do odpowiedzialności może zaistnieć tylko wtedy, gdy sprawcy bezprawnego czynu można przypisać winę umyślną. Podkreślić należy stanowczo, iż strajk solidarnościowy może być prowadzony wyłącznie w celu obrony praw i interesów pracowników. Wykluczony jest pod każdym względem strajk w celu wsparcia żądań innych strajkujących pracowników.

### 3. STANOWISKO KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ I MAGISTERIUM KOŚCIOŁA W KWESTII STRAJKU

Mając własny cel i własne dobro społeczność zawodowa ma prawo, a nawet obowiązek zdążyć do jego realizacji na drodze pozytywnego osiągnięcia korzyści zawodowych i na drodze negatywnej ochrony interesów zawodowych przed niebezpieczeństwem naruszenia ich przez inne grupy społeczne. Nie tylko obrona interesów zawodowych, ale również i ich nabywanie może napotkać na sprzeczności interesów innych grup społecznych, których rozwiązanie wymaga interwencji sprawiedliwości i miłości społecznej. Istnieje bowiem tylko jedna moralność chrześcijańska wskazana nam przez prawo naturalne i objawione. Etyka zawodowa natomiast jest jej częścią i opiera się na ogólnych i wspólnych zasadach etycznych. Dlatego też etyka zawodowa łączy się w sposób ścisły z etyką kultury, którą w

dużej mierze można sprowadzić do twórczości zawodowej człowieka, oczywiście w szerokim rozumieniu zawodu, jako powołania ludzkiego. W etyce zawodowej zawierają się ogólne zasady moralne, które w zależności od okoliczności życiowych zmieniają swoje konsekwencje. Aby wyciągnąć trafny wniosek, należy najpierw poznać dokładnie przedmiot, do którego ma być ona zastosowana. Zauważył to już Papież Pius X, stwierdzając, iż „cokolwiek się czyni, nie wolno chrześcijaninowi usuwać na drugi plan dobra nadprzyrodzonego”<sup>7</sup>. Papież Leon XIII potwierdził to, mówiąc: „Moralność ma zawsze pierwsze i istotne zadanie zbawienia ludzi i doprowadzenia ich do nieba. Ale nawet w porządku doczesnym daje człowiekowi tak cenne i liczne korzyści, że nie mogłaby być dla niego bardziej pożyteczna, gdyby ustanowiona została głównie w celu zapewnienia mu szczęścia na ziemi”<sup>8</sup>.

Warunkiem rozwoju etyki zawodowej i umięjętnej jej stosowania jest: dobra znajomość warunków pracy i życia wszelkich zawodów, podporządkowanie dobra zawodowego jednostki dobru całego zawodu, koordynacja dobra poszczególnych zawodów, zależność dobra zawodu względem dobra narodu i państwa, a także ostatecznemu celowi, dobru przyrodzonemu i nadprzyrodzonemu osoby ludzkiej<sup>9</sup>. Jak wynika z powyższego, obrona interesu zawodowego jest ograniczona wyższym dobrem społecznym i dobrem osoby ludzkiej jako ostatecznym celem życia społecznego. W świetle tej zasady etyki zawodowej rozpatrzmy teraz prawo do strajku.

Już pionier współczesnej myśli społecznej biskup von Ketteler uznawał zrzeszanie się robotników (dzisiejsze związki zawodowe) za najskuteczniejszy środek ochrony ich słuszych i niezwykłych praw przed wyzyskiem ze strony właścicieli. To prawo – nazwane prawem koalicji – zaliczył Papież Leon XIII do przyrodzonych praw robotnika<sup>10</sup>. Tak było przed kilkudziesięciu laty i tak jest do dnia dzisiejszego. Nawet w warunkach względnej równowagi kapitału i pracy, strajk jest najbardziej radykalną bronią w rękach związków zawodowych i trzeba dodać środkiem działającym najskuteczniej.

Katolicka nauka społeczna nie odrzuca legalności strajku, ale jako do środka gwałtownego, ostatecznego i pociągającego za sobą duże szkody społeczne, odnosi się do niego z dużą rezerwą. Uwarunkowania społeczne wskazują na trzy aspekty słuszości strajku, do których zaliczyć należy przede wszystkim dobro społeczne, sprawiedliwość i miłość bliźniego. Na ich podstawie można wyprowadzić zasadnicze kryteria moralności strajku, które obejmują słuszną przyczynę, brak

---

<sup>7</sup> P i u s X, *Dekret o Komunii św. „Quam singulari”*, [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, pod red. S. Głowy i I. Biedy, Poznań 1988, s. 527.

<sup>8</sup> L e o n X I I I, *Encyklika „Immortale Dei”*, n. 41.

<sup>9</sup> S. J a r o c k i, *Katolicka nauka społeczna*, Paris 1964, s. 375.

<sup>10</sup> L e o n X I I I, *Encyklika „Rerum novarum”*, n. 38–44, tekst polski, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym–Lublin 1987, s. 61–64.



możliwości pokojowego załatwienia zatargu, wagę motywów strajku przewyższającą szkody, jakie może on wyrządzić oraz rozsądną nadzieję na zwycięstwo.

Za słuszną przyczynę strajku uznać należy wyraźną niesprawiedliwość umowy o pracę lub naruszenie sprawiedliwej umowy przez pracodawcę. Może to konkretnie dotyczyć uposażenia, sposobów wypłacania należności, warunków BHP itp. Za taką przyczynę uważa się także niesprawiedliwość, która dotyka jednego lub grupę pracowników, a nie całość zatrudnionych. Wtedy podejmuje się strajk w imię solidarności zawodowej. Może to dotyczyć niesłusznego usunięcia z pracy robotnika.

Z dziejów historii znane są przypadki strajków spowodowane represjami pracodawców w stosunku do działaczy związkowych. Taki strajk podjęty w obronie prawa do zrzeszania się robotników, należy również uznać za słuszną przyczynę, ponieważ prawo to jest prawem osobowym i jego naruszenie godzi w prawo naturalne. Jednak prawo to nie oznacza uprawnienia do monopolizacji. Nie można zatem uznać za słuszny strajk mający na celu usunięcie z przedsiębiorstwa pracowników nie należących do związku zawodowego, gdyż byłoby to pośrednio zmuszanie robotników do zapisywania się w szeregi związkowców. Prawo do zrzeszania się jest pozostawione wolnej woli człowieka, jest prawem osobowym i jakkolwiek presja w tym kierunku jest sprzeczna z prawem naturalnym.

Miłość społeczna domaga się polubownego załatwienia każdego zatargu, o ile jest to możliwe. Istnienie na rynku pracy związków pracowników i pracodawców, jako dwóch równoważnych sił, umożliwia dziś zawieranie umów zbiorowych obowiązujących we wszystkich przedsiębiorstwach. Obecnie jest coraz więcej możliwości pokojowego załatwienia sporów, jednak należy zawsze pamiętać, iż instytucje społeczne są instytucjami ludzkimi, a przez to niedoskonałymi, nie można więc nigdy wykluczyć možnosti wytworzenia się sytuacji, w której strajk byłby jedynym i koniecznym środkiem dochodzenia przez pracowników swych słusznym praw.

Każdy strajk jest złem społecznym, wywołuje bowiem niepokój społeczny, rozbija solidarność zawodową, przyczynia się do zmniejszenia produkcji, a przez to ogranicza konsumpcję, zmniejsza fundusz płacowy, a wskutek tego przyczynia się do pauperyzacji zatrudnionych, podważa autorytet państwa, o ile zakład pracy jest państwowy, jest okazją do zamieszek i gwałtów oraz budzi wśród ludzi nienawiść. Dlatego też z wyżej wymienionych względów należy strajk zakwalifikować jako zło konieczne. W takich sytuacjach obowiązuje zawsze zasada wyboru zła mniejszego. Zło więc, którego unika się przez strajk, musi być większe niż to, które strajk za sobą pociąga.

Do słusznego strajku można nakłaniać pracowników tylko w wyniku namowy, lecz nigdy przymusu i gwałtu. Niedopuszczalne jest napadanie i bicie tych, którzy z różnych względów nie chcą strajkować oraz personelu kierowniczego. Strajk też nie może okazać się przyczyną do porachunków osobistych, aktów zemsty w stosunku do przedsiębiorcy czy zniechęconego kierownictwa.

Z zasady wyboru mniejszego zła wynika, iż słuszny strajk musi mieć szanse powodzenia, w przeciwnym bowiem razie nie ma widoków usunięcia żadnego zła jako ekwiwalentu wyrządzonych strat społecznych. Może być uznany za słuszny ten strajk, który chociaż nie ma widoków bezpośredniego powodzenia, przyczyni się do zwrócenia uwagi społeczeństwa na jawną niesprawiedliwość, jaka zachodzi w stosunkach pracy<sup>11</sup>. Z powyższej zasady wynika także konieczność szczególnej roztropności przy podejmowaniu decyzji strajku w przedsiębiorstwach wyższej użyteczności publicznej, takich jak szpitale, gazownie, elektrownie, koleje, autobusy i urzędy państwowe. Z powyższych racji trudny do uzasadnienia jest strajk generalny, który obejmuje wszystkie dziedziny życia zawodowego. Tego rodzaju forma strajku podejmowana jest zazwyczaj z przyczyn politycznych lub z inicjatywy stronnictw politycznych. Najczęściej wywołuje on ogólny zamęt w kraju i nieobliczalne straty społeczne, wstrząsa podstawami państwa i może być właściwie uzasadniony tylko tak poważnymi przyczynami, które uzasadniają rewolucje społeczne.

Zagadnienie strajku słusznego podejmuje również obecny Papież Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*, który określa odpowiednie warunki i właściwe granice jako kryteria słuszności strajku. Jako środek o znaczeniu ostatecznym nie może on być nadużywany, a za takie nadużycia uważa Papież strajk służący rozgrywkom politycznym. Strajk również jako zło mniejsze, nie może godzić w zasadę dobra społecznego. Chodzi tu Ojcu Świętemu o to, aby nieodzowne usługi dla życia ludzkiego były zawsze zapewnione, a w razie konieczności nawet poprzez środki prawne<sup>12</sup>. Nadużywanie strajku – mówi Papież – może prowadzić do częstych sytuacji paraliżujących struktury życia społeczno-ekonomicznego, które odpowiadają właściwie rozumianej pracy. W dalszej części encykliki Papież ustosunkowuje się także do sytuacji strajku generalnego, stwierdzając, iż może go usprawiedliwić jedynie konieczność naprawy zła większego. W takich przypadkach należy strajk rozumieć jako jeden ze środków gospodarczych o charakterze rewolucyjnym z zastrzeżeniem godziwości jego przeprowadzenia i dobrej intencji strajkujących ludzi.

Jan Paweł II uznaje zatem strajk jako metodę, którą mogą się posługiwać ludzie pracy, ale w rozsądnych granicach. Winna być ona stosowana z uwzględnieniem wymogów dobra wspólnego oraz celów i warunków pracy.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując zagadnienie legalności strajku w świetle ustawy z 23 maja 1991 r. o rozwiązywaniu sporów zbiorowych, należy podkreślić, iż decydujące

<sup>11</sup> S. Jarocki, dz. cyt., s. 377.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, Encyklika „*Laborem exercens*”, n. 20, tekst polski, [w:] *Dokumenty nauki...*, s. 232–234.

znaczenie w tym względzie ma liczba osób biorących udział w strajku oraz określenie przedmiotu sporu między pracodawcą a pracobiorcą. W obowiązującej ustawie jasno określone są wymogi formalne rozpoczęcia akcji strajkowej oraz cały tok postępowania negocjacyjnego i mediacyjnego. Postępowanie mediacyjne jest obowiązkowe i warunkuje ogłoszenie strajku. Ustawa także klarownie ukazuje ograniczenia w zakresie korzystania z prawa do strajku oraz określa odpowiedzialność za wykroczenia przeciw temu prawu.

Stanowisko katolickiej nauki społecznej w zakresie strajku opiera się na zasadach dobra wspólnego oraz sprawiedliwości i miłości społecznej. Nie odrzuca ona legalności strajku, ale jako środka gwałtownego i ostatecznego, odnosi się do niego z dużą ostrożnością. Taką opcję prezentuje także obecny Ojciec Święty, który uznaje strajk za metodę ludzi pracy, ale jednocześnie zauważa i podkreśla iż nie można jej nadużywać zwłaszcza w rozgrywkach politycznych. Stosowanie strajku powinno uwzględniać z jednej strony wymogi dobra wspólnego, a z drugiej cele i warunki pracy. Papież apeluje o stosowanie tej metody we właściwych i rozsądnych granicach.

### Sommario

Questo articolo è una prova di risposta alla domanda – sulla legalità dello sciopero. Per ciò vengono in prima presentate le basi di diritto allo sciopero alla luce della legislazione obbligatoria in Polonia. Poi si parla sulla dottrina sociale della Chiesa, che suggerisce di ricorrere allo sciopero con grande prudenza, prendendo sempre in considerazione il bonum commune.

KS. JANUSZ NOWIŃSKI SDB

## DZWON W TRADYCJI I KULTURZE EUROPY

### WSTĘP

*Oto zamilkły w wielu obszarach ludzkiego życia dzisiejszej Europy. W miastach przekrzyczał je i zagłuszył jazgot hałaśliwych maszyn. Nie słyhać już dzwonów, nie słyhać już ptaków. Oto zamilkły ...*

*Ten, komu danym było owej szarej zimy A.D. 1945/46 znaleźć się na cmentarzystku dzwonów w Hamburgu (gdzie zrabowane z całej Europy czekały na przetopienie na cele wojenne) zrozumiał, że stoi oto wobec symbolu przemiany czasu, przemijania epoki.*

*Już nie żyjemy w Europie dzwonów: w szeroko otwartej ojczyźnie ludzi, w której całe ich życie w mieście, na wsi, w klasztorze, na polu bitwy, w zdrowiu i w chorobie, w pracy i w odpoczynku otrzymywało wspólny rytm mierzony wibrującym dźwiękiem dzwonu. Nie jest to już ten świat, w którym każdy miał czas i odnajdywał się w czasie – tym drogocennym owocu wieczności; świat, w którym czas życia i czas śmierci pozwalano sobie odmierzać uderzeniami dzwonu.*

*Dzwon w kulturze Europy to zjawisko niezwykle, łączące w sobie spuściznę archaicznego dziedzictwa, świat chrześcijańskiej kultury, specyfikę racjonalizmu naszej cywilizacji, historię europejskich społeczności i państw. Wszystko to razem tworzy stop, który określamy istotą „starej Europy”. [...] Czy kiedykolwiek posiadziemy w naszej kulturze instrument tak uniwersalny, tak pełen mocy i wspaniałości, jakim był dzwon dla Europy wieków minionych? (Friedrich Heer)<sup>1</sup>*

### 1. Z HISTORII DZWONU

Wędrując za głosem dzwonu w głąb historii, docieramy w II tysiąclecie przed Chrystusem na obszary Azji, a konkretnie do Chin epoki Czou (1122–770). Tu po raz pierwszy uderzono w spizową powłokę dzwonu, wysoce ceniąc mistyczne wa-

---

<sup>1</sup> Cyt. za: H. N i e m a n n, *Glockenfragen in Geschichte und Gegenwart*, „Münster”, 42, 1989, 3, s. 222.

lory jego dźwięku. Starożytne dzwony azjatyckie Chin a także Indii i Urartu, wielkością swą nie przekraczały 10–15 cm. Od późniejszej formy dzwonu wyróżnia je przede wszystkim brak serca. Dźwięk wydobywano z nich uderzeniem z zewnątrz<sup>2</sup>.

W swej drodze z Azji ku Europie dzwon przeszedł głębokie przeobrażenia formalne, muzyczne oraz funkcjonalne. Ważnym etapem w tej wędrówce są góry Armenii, dorzecze Tygrysu i Eufratu oraz Kaukaz, gdzie w VIII w. przed Chrystusem dzwonki pojawiają się jako magiczne amulety mające chronić od złego. W Armenii po raz pierwszy pojawia się dzwonek z żelaznym sercem zawieszonym w jego wnętrzu. W takiej postaci dzwon rozprzestrzeni się na całym Wschodzie Starożytnym aż po Egipt. Około 700 r. przed Chrystusem dzwon pojawia się w kręgu kultury śródziemnomorskiej na wyspie Samos i wśród Etrusków<sup>3</sup>.

Europa średniowieczna zawdzięcza dzwon mnichom koptyjskim z pustyni egipskiej. To oni na terenie swoich klasztorów-pustelni wprowadzili dzwon jako narzędzie komunikacji, obwieszając nim czas modlitwy. To nie przypadek, że słynny koptyjski asceta św. Antoni Pustelnik, w średniowiecznej sztuce Zachodu ukazywany jest z krzyżem koptyjskim i dzwonkiem w dłoni.

Powiązania mnichów koptyjskich z irlandzkimi klasztorami mnichów ir Szkockich spowodowały, że w VI w., wraz z wędrownymi mnichami-misjonarzami, dzwony trafiły na tereny Galii i Frankonii, aby w czasach Karola Wielkiego zadźwięczeć z wież świątyń nad całym światem chrześcijańskiego Zachodu. Nie jest przesadą stwierdzenie, że granice europejskiej cywilizacji wyznaczyło spiszowe brzmienie dzwonu<sup>4</sup>.

Od momentu zaistnienia dzwonu na obszarze kultury wczesnego średniowiecza obserwuje się stopniowe doskonalenie techniki jego wykonania oraz postępującą monumentalizację jego formy.

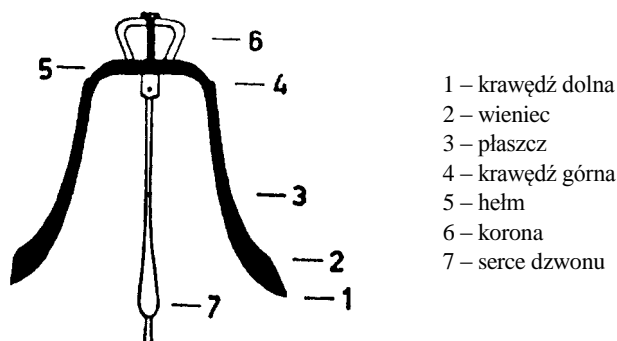
Pierwsze europejskie dzwony to niewielkie „signum” – jak je wówczas nazywano – wykute z żelaznych blach połączonych nitami. Najstarszy dzwon zachowany do dziś w Europie z ok. VIII w. z kościoła św. Cecylii w Kolonii, wykonany został w ten właśnie sposób. W VIII i IX w. pojawiają się pierwsze dzwony odlewane w klasztornych ludwisarniach benedyktynów. Swym kształtem przypominały one słomiany ul pszczeli. W tej postaci dzwon przetrwał do około połowy XII w., kiedy to, poszukując coraz szlachetniejszego dźwięku, nadano mu formę zbliżoną do spiczastej głowy cukru. Z początkiem XIII w. konstrukcja i forma dzwonu zostały wzbogacone o nowy element tzw. „wieniec” okalający dolną krawędź instrumentu. W efekcie dzwon otrzymał głęboki, wibrujący ton, jaki dziś kojarzy się nam

<sup>2</sup> Por. K. Kramer, *Die Herkunft der Glocke und die Geschichte ihrer Zier*, „Münster”, 42, 1989, 4, s. 312.

<sup>3</sup> Por. M. Trumpf-Lyritzaki, *Glocke*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 11, Stuttgart 1950, s. 165–168.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 186–191.

z dźwiękiem tego instrumentu<sup>5</sup>. Wraz z tą innowacją zakończył się wielowiekowy proces kształtowania się formy dzwonu, która od XIII w. po dziś dzień prezentuje następującą postać:



Europejski dzwon zaczyna swą jedyną w swoim rodzaju egzystencję od momentu „chrztu” związanego z ceremonią nadania dzwonowi imienia. Tradycja ta sięga 968 r., kiedy to papież Jan XIII, poświęciwszy wielki dzwon bazyliki laterańskiej, nadał mu imię „Jan”. Przyjęte jest, że imię dzwonu wraz z datą jego odlania ludwisarz umieszcza na jego płaszczu.

## 2. MATERIA DZWONU

Dzwony w starożytnych Chinach i na Wschodzie odlewano ze spiżu. Znane są również przykłady dzwonów odlanych w srebrze lub złocie. Prostsza wersją instrumentu były dzwony kute w żelazie lub brązie. Materiałem wykonania dzwonu mogły być też fajans, porcelana, wypalona glina, a nawet szkło. To ostatnie stało się bardzo popularne w XVIII w., zwłaszcza w zastosowaniu do dzwonek montowanych w zegarach. W XIX w. na terenie Niemiec podjęto próby lania dzwonów ze stali.

Klasyczny stop spiżowego dzwonu prezentuje następujące proporcje metali: miedź 77%, cyna 21%, ołów 2%. Niekiedy, w celu podniesienia walorów brzmienia, dodawane jest srebro, a nawet złoto.

<sup>5</sup> Por. K. Kramer, *Die Glocke – kunst – und sakralhistorische Bedeutung*, [w:] *Glocken in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zur Glockenkunde*, Bearbeitet von Kurt Kramer, Karlsruhe 1986, s. 49–53.

## 3. DZWON W DRODZE OD FUNKCJI DO SYMBOLU

Starożytność<sup>6</sup>

Dzwon w swej podstawowej funkcji jest instrumentem. Takie też było jego najstarsze zastosowanie na terenie Chin. Muzyka dzwonów, oparta na 5-stopniowej skali muzycznej, stanowiła odwzorowanie pięciu elementów boskich osobowości, a zarazem kosmicznego uniwersum. Rolę instrumentu akcentującego rytm pełniły dzwonki przy tamburach, bransoletach i obuwiu starożytnych tancerzy, o czym świadczą chociażby dekoracje greckich waz.

W świecie starożytnym dzwon i jego donośny dźwięk wykorzystywano również w życiu publicznym jako instrument sygnalizacyjny. W Grecji komunikowano nim rozpoczęcie targu, w Rzymie otwarcie term. Rzymianie w swych obozach głosem dzwonu alarmowali o niebezpieczeństwie oraz odmierzali długość warty strażników. W życiu domowym starożytnych dzwon pełnił różnorodne funkcje: budził niewolników do pracy, zawieszony przy drzwiach obwieszczał przybycie gościa (np. w Pompejach).

Dzwonki wieszane były na szyi i przy odzieży jako ozdoba, znak rozpoznawczy oraz jako amulet chroniący od zła. Podobne funkcje przypisać można dzwonom zawieszanym na szyi zwierząt. Dzwonek na szyi dzikiego zwierzęcia był też symbolem oblaskawienia bestii oraz panowania człowieka nad dzikością zwierza (np. niedźwiedź czy słoń z dzwonkiem).

Bardzo wcześnie, bo już w VIII w. przed Chrystusem, dzwon pojawia się jako przedmiot mocy niezwykłej. Dzwony w asyryjskich świątyniach używane były w obrzędach zaklinalnia demonów. Podobną rolę pełniły dzwonki, jakimi obszyte były brzegi arcykapłańskiego stroju Aarona w Starym Testamencie. Tajemnicza siła dzwonu wynikała – zdaniem starożytnych – z magicznej mocy materiału z jakiego był wykonany. Spiż swą mocą przewyciężał wszelkie czary. Dźwięk spiżu uchodził w świecie antyku za głos bogów. W dzwonie magiczna moc tego kruszcu spotykała się z potęgą i siłą żelaza, z którego wykute było serce dzwonu. Na magiczną siłę spiżu składało się szereg przyczyn:

- uważano go za metal apotropaiczny – czyli chroniący od zła;
- dźwięk spiżu – utożsamiany z głosem bogów – przepędzał demony, czyniąc obszar przeniknięty jego brzmieniem wolnym od złych mocy;
- spiż uważano za metal oczyszczający duchowo.

Z tych też racji, spiżowy kruszec uchodził za środek *imperatio boni* (panowania dobra), przynosił szczęście. Dźwięk jego był boskiej natury, czego dowodziły rozważania późnych pitagorejczyków i platoników. Nie dziwi zatem, że Grecy i Rzymianie zawieszali dzwony na dziobie i rufie swoich okrętów, aby odstraszały

---

<sup>6</sup> Por. M. Trumpf-Lyritzaki, art. cyt., szp. 165–172; A. Schmidt, *Geschichte und Symbolik der Glocken*, [w:] *Glocken in Geschichte...*, s. 11–13.

morskie potwory. Z podobnych racji dzwonki pojawiają się na zbroi i tarczach antycznych wojowników.

Spізowy dzwon pełnił ważną rolę w praktykach magicznych. Był to specjalny dzwon, na którym krwią nietoperza wypisane były magiczne zaklęcia. Uderzano w niego przed przekroczeniem magicznego kręgu, aby odpędzić demony od tego miejsca.

Magiczny głos dzwonu starożytni Grecy związali również z rzeczywistością śmierci, uważali, że dźwięk spіzu swą boską naturą przekracza doczesność, komunikując ze światem zmarłych. Już w VIII w. przed Chrystusem na wyspie Samos używano dzwonów w ceremoniach pogrzebowych i w obrzędach kultu zmarłych. Etruskowie wieszali dzwony na grobach swych królów<sup>7</sup>.

### Czasy nowożytne<sup>8</sup>

Wkracząc wraz z mnichami iroszkockimi na obszar wczesnośredniowiecznej Europy, dzwon przyniósł ze sobą całe bogactwo funkcji i symbolicznych zastosowań, w jakie wyposażyła go cywilizacja antyku. Kultura europejska w procesie swego kształtowania zasymilowała te wartości, tworząc własną symbolikę dzwonu. Rozwinęła ona jego funkcje i znaczenie do tego stopnia, że dzwon stał się nieodłącznym elementem życia w kręgu europejskiej cywilizacji, stał się niemalże jej symbolem.

Głównym zadaniem dzwonu było obwieszczać godzinę, materializować czas, wyznaczać go. Początkowo w klasztorach, zawieszony na sygnaturce, dzwon ogłaszał początek dnia, pory modlitw, pracy, wypoczynku. Wraz z rozwojem społeczności miejskich na ratuszowych wieżach zawisły dzwony informujące o czasie, ale również komunikujące mieszkańcom wszystkie najważniejsze wydarzenia w życiu ich miasta. Rolę dzwonu w życiu miasta dobitnie ilustruje tzw. „caroccio”, czyli wieża bojowa toczona wraz z wojskiem w wojnach między średniowiecznymi miastami Italii. Dzwon zawieszony na takiej wieży sygnalizował walczącym bojowe komendy, ale był równocześnie – obok zatkniętej nad nim chorągwi – symbolem niezawisłości miasta. Wieży dzwonnicej broniono szczególnie zaciekle. Miasto pokonane w bitwie było skazane na „wydanie dzwonu”, co było równoznaczne z utratą niepodległości i prawa prowadzenia wojny.

Dzwony miasta głosiły radość i trwogę. Towarzyszyły chwilom podniosłym, ale również komunikowały nieodwołalny wyrok, towarzysząc skazańcom na miejsce egzekucji.

Wyprzedzając zegary publiczne w życiu miejskim, dzwony stały się oficjalnym wyznacznikiem upływu czasu, wielkim regulatorem rachuby dnia. Rytmiczny

<sup>7</sup> Por. M. Trumpf-Lyritzaki, art. cyt., s. 172–175.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 178–191; A. Schmidt, art. cyt., s. 13–20; K. Kramer, art. cyt., s. 313 nn.



dźwięk dzwonów wprowadził do wrażliwości ludzi uszczegółowienie rachuby i poczucia czasu.

Czas, w którym odzywał się dzwon, nie był jednak tylko czasem mierzonym zegarowym rytmem. Godzina dzwonu, to również czas święty, niezwykły; czas świętego zdarzenia, czas misterium, które dzwon przywołuje i obwieszcza swym głosem. Nie jest przypadkiem, że pierwsze dzwony Europy „przemówiły” z kościelnych wież. Nie jest też przypadkowe imię *Tuba Dei* (Trąba Boża) nadane w 1500 r. dzwonowi z kościoła św. Jana w Toruniu. Wielu komentatorów średnio-wiecznych utożsamiało dźwięk dzwonów z głosem trąb anielskich, które mają się odezwać przy końcu świata, budząc narody na sąd Boży.

Niezwykłość godziny, w której odzywa się dzwon, akcentują tradycje mówiące o tym, że dzwon „sam przemówił”. Miało się to wydarzyć przy śmierci wielkich świętych. Dzwon kościoła św. Graala ma się sam odezwać, gdy zagrożona będzie chrześcijańska wiara. Według podań marynarzy dzwon okrętowy – rozumiany jako dusza okrętu – dzwoni sam, gdy okrętowi grozi niebezpieczeństwo. Z tej samej tradycji wyprowadzić należy ideę dzisiejszych dzwonek alarmowych.

Dzwon otwierał czas, ale też ogłaszał nieodwołalne jego zamknięcie. Magiczny dźwięk spizu zwiastował przybycie śmierci oraz towarzyszył zmarłym ku wieczności. Tu warto nadmienić, że europejska kultura stworzyła jedyny w swoim rodzaju język dzwonów, które strojone w odpowiedni sposób prezentowały swoistą hierarchię tonów i ich znaczeń, tzw. dzwon żałobny brzmiał w sobie tylko właściwy sposób. Panowało przekonanie, że głos jego miał moc odpędzać złe moce od duszy opuszczającej ciało, dlatego też uderzano weń w czasie konania. Głos jego miał wskazywać drogę duszom zmarłych. Przy pogrzebie uderzano w niego tyle razy ile lat żył nieboszczyk. Według relacji Oskara Kolberga w Lubelskiem dzwoniło w intencji zmarłego przez trzy dni rano, w południe i wieczorem. Dzwon miał ostrzegać ludzi – jak powiadano – przed czasem śmierci.

Sama forma dzwonu weszła również do repertuaru wanitatywnych symboli. Nawiązywano tu do faktu kresu życia dzwonu, jakim było jego pęknięcie. Dzwon pęknięty tracił swą magiczną moc, przestawał żyć. Doskonale ilustruje to rycina Williama Hogartha *The Bathos* z 1764 r., na której pęknięty dzwon spoczywa wśród całego arsenału rekwizytów obrazujących koniec świata i koniec czasu.

Do mocy spizowego dzwonu odwoływano się zawsze wtedy, gdy wiedziano, że moc człowieka na pewno nic nie pomoże. Stąd zwyczaj bicia w dzwony w czas nawałnicy, burzy (tzw. „dzwonek loretański”), zarazy lub pożogi.

Podobnie jak w starożytności, wiązano z dzwonem moc egzorcyzmu. Dźwięk jego był postrachem dla złych mocy, niósł ze sobą równocześnie poczucie bezpieczeństwa i wolności od ich zakusów. Już św. Antoni Pustelnik przy użyciu dzwonu wypędzał demony ukrywające się w ruinach pogańskich świątyń. Dzwon zawieszony ponad miejscowością był gwarantem opieki niebios, aktywnej obecności boskiej mocy i bożego pokoju.

W kształcie dzwonu, w jego formie, widziano obraz sklepienia niebios rozpiętego ponad ziemią. Sam zaś dzwon, zawieszony między niebem i ziemią, symbolicznie łączył w sobie obie te rzeczywistości, komunikując je wzajemnie.

Funkcjonalne i symboliczne znaczenie dzwonu w kręgu europejskiej kultury doskonale ujmuje łacińska inskrypcja umieszczona na XIII-wiecznym dzwonie bazyliki w Szafuzie w Szwajcarii:

<i>Laudo Deum verum,</i>	Chwałę prawdziwego Boga
<i>plebem voco, congrego clerum,</i>	zwołuję lud, gromadzę duchownych,
<i>defunctos ploro, pestem fugo,</i>	opłakuję zmarłych, oddalam zarazę,
<i>fasta decoro;</i>	zdobię święta;
<i>est mea cunctum terror vox</i>	głos mój jest postrachem wszelkich
<i>demoniorum</i>	demonów

#### 4. DZWON POMNIKIEM

Jedyny w swoim rodzaju przesłanie, jakie dzwon zawarł w swym kształcie, symbolu i dźwięku, sprawiło, że stał się on formą pomnikową. Było tak w wiekach minionych, co najdoskonalej ilustruje wawelski „Dzwon Zygmunta” po dziś dzień upamiętniający panowanie, dzieła i osobę króla Zygmunta Starego.

Do idei dzwonu-pomnika powrócono w czasach nam współczesnych. W 1956 r. ponad obozem zagłady w Buchenwaldzie zawisł dzwon, którego ton ma nieść pamięć ofiar i przestrozę na przyszłość dla współczesnych. Podobnej idei poświęcono w 1949 r. dzwon w Parku Pokoju w Hiroszynie. Osobliwym pomnikiem o ogromnej sile wyrazu uczyniono dzwony, które w czasie ostatniej wojny spadły z płonącej wieży kościoła Najświętszej Maryi Panny w Lubece. Zachowano je w zdruzgotanej postaci, wgniecione w posadzkę świątyni, jako symbol pamięci ofiar wojny oraz wyzwanie o pokój dla współczesnych.

#### Zusammenfassung

Die Glocke, ihre Gestalt und Klang, gehört zu den Symbolen, die die Geschichte der europäischen Kultur synthetisieren. Die Abendländische Glocke ist ein seltsames wundersames Ding. In ihr ist eingeschmolzen ein archaisches Erbe, ein spezifisch christliches Element und dann das Hoch-Rationale und Hoch-Politische, das zum Wesen Alteuropas gehört. Die Glocke, im Kreis der europäischen Kultur, wurde zum Träger der symbolischen Bedeutung, die sich an der Idee des Sieges des Gutes, der göttlichen Vorsehung, der Heiligkeit des Zeits, des Todes und „Vanitas” und des Denkmals knüpft.

**KS. KRZYSZTOF HAGEDORN SDB**

## POWSTANIE PARAFII W SKRZATUSZU I JEJ UPOSAŻENIE

### WPROWADZENIE

Od początku XX w. spotykamy się ze stale wzrastającym zainteresowaniem historyków przeszłością parafii katolickich, zwłaszcza tych, które wyróżniały się spośród innych szczególnym kultem maryjnym skupionym wokół łaskami słynących wizerunków Maryi. Wysiłki licznego grona badaczy odtworzyły dość dokładny obraz sieci parafialnych wielu diecezji i regionów kraju oraz pozwoliły wypracować pewne metody badawcze, tworząc tym samym podstawę do badań nad dziejami poszczególnych parafii, a nawet pojedynczych instytucji parafialnych.

W tym artykule dzieje parafii w Skrzatuszu wyznaczają lata 1660–1772, czyli okres od utworzenia parafii do pierwszego rozbioru Polski. Wykraczamy jednak nieraz poza przyjęte ramy czasowe, ale tylko w tym celu, by pełniej nakreślić historyczne tło lub dokładniej wyjaśnić niektóre wydarzenia.

### 1. NAJDALSZA HISTORIA OKOLICY I SKRZATUSZA

#### 1.1. Ogólne tło historyczne

Wieś Skrzatusz położona jest w południowo-wschodniej części Pojezierza Wałeckiego, a usytuowana prawie w połowie drogi między Wałczem (14 km) a Piłą (15 km). Obecnie wchodzi w skład województwa pilskiego. Do momentu ostatniego podziału administracyjnego 1 lipca 1975 r. należała zawsze do powiatu wałeckiego, ściśle związanej z dziejami Wielkopolski.

Problem przynależności państwowej ziemi wałeckiej, nazywanej niegdyś Krajną, jest dość złożony. W średniowieczu ziemia wałecka stanowiła teren pograniczny, leżący pomiędzy tworzącym się na południe państwem polskim a

ziemiami Pomorza Zachodniego<sup>1</sup>. Przyłączenie tych ziem do Polski dokonało się za czasów Mieszka I. Jednak już w XI w. ciągła rywalizacja królów polskich z książętami pomorskimi o zakres wpływów sprawiła, że ziemia wałecka nieustannie zmieniała swoją przynależność. Podobnie było w XII w. Margrabiowie brandenburscy, realizując swój plan podporządkowania sobie Pomorza Zachodniego, w pierwszym rzędzie opanowali ziemie nadnoteckie i wałeckie, tworząc tzw. Nową Marchię. O władzę nad tymi terenami zabiegali również w pierwszej poł. XV w. Krzyżacy. Dopiero od 1466 r. pokój toruński przywrócił Wałcz i okolice do Polski, utrwalając tym samym na okres ponad trzystu lat jego przynależność, który do tego czasu był przedmiotem nieustannych sporów politycznych pomiędzy Polską i jej zachodnimi i północno-zachodnimi sąsiadami.

Ziemia wałecka, choć przywrócona Polsce, nadal pozostawała pod silną presją polityki kolonizacyjnej margrabiów brandenburskich. Istniejące od drugiej poł. XIII w. różnice narodowościowe i wpływy Brandenburgów ułatwiły w XVI w. szybką luteranizację tych terenów. Diecezja poznańska od poł. XVI w. na skutek reformacji straciła w całym powiecie wałeckim 71 kościołów. Od początku XVII w., dzięki wysiłkom króla Zygmunta III oraz jego żony Konstancji, rozpoczął się powolny proces odzyskiwania utraconych kościołów i beneficjów. W czasie potopu szwedzkiego w 1655 r. ziemia wałecka była w pierwszym rzędzie wystawiona na nieprzyjacielskie działania wojsk Karola Gustawa. Swoją niepodległość utraciła dopiero w momencie pierwszego rozbioru Polski w 1772 r. i weszła w skład zaboru pruskiego. W 1773 r. okręg nadnotecki, a z nim Skrzatusz, został przyłączony jako oddzielny departament do przedrozbiorowych Prus Książęcych (Prusy Zachodnie). Ziemia wałecka wróciła do Polski dopiero po II wojnie światowej.

## 1.2. Początki wsi Skrzatusz

Historia Skrzatusza w swoich początkach jest mało znana. W źródłach XIV-wiecznych brak jest jakichkolwiek wiadomości o przyczynach powstania wioski i okolicznych osiedli. Pierwsze wzmianki o Skrzatuszu pochodzą dopiero z XV w. Wydaje się jednak, że osada Skrzatusz istniała już przed 1400 r.

Nazwa wioski w ciągu wieków ulegała różnym przekształceniom. Dokumenty i opracowania wymieniają różne jej brzmienia. Nazwa XV-wieczna to Stratush, a od 1438 r. Skrzatusz<sup>2</sup>. Późniejsze dokumenty wizytacyjne posługują się nazwą

<sup>1</sup> *Historia Polski*, red. T. Mantueuffel, t. I, cz. 1, Warszawa 1958, mapa: Słowiańszczyzna Zachodnia w IX wieku.

<sup>2</sup> *Lustracja województw wielkopolskich i kujawskich 1659–1665*, cz. 1, *Województwo poznańskie i kaliskie*, wyd. C. Ohryzko-Włodarska, Wrocław 1978 (LWW 1965), s. 46; F. W. F. Schmitt, *Geschichte des Deutsch-Croner Kreises*, Thorn 1867, s. 222; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. B. Chlebowski, W. Walewski, F. Sulimierski (SGKP), t. X, s. 725; J. Hübner, *Monografia kościoła Wniebowzięcia NMP w*

Skrzatusz lub Skretusz<sup>3</sup>. Po rozbiorach Polski, Niemcy zamienili ją na Schrotz, która w formie spolszczonej używana była jako Szroce<sup>4</sup>. Callier, w swoim opracowaniu powiatu wałeckiego, wśród nazw wspomnianych wymienia także Skrzetuss<sup>5</sup>. Po 1950 r. w celu odróżnienia od drugiej miejscowości o tej samej nazwie, zamieniono nazwę Skrzetusz na Skrzatusz<sup>6</sup>.

Najstarsza wzmianka o Skrzatuszu pochodzi z 1438 r. W święto biskupów Filipa i Jakuba (1 maja) tenutariusz miasta Wącza i Drahimia, Piotr Wolf, wydał przywilej lokacyjny dla wsi Skrzatusz oraz dla sołectwa skrzatuskiego. Mocą tego dokumentu mieszkańcy Skrzatusza zostali zrównani w swoich prawach z mieszczanami wałeckimi<sup>7</sup>. Przywilej ten został wydany dla sołtysów: Stanisława

*Skrzatuszu*, Warszawa 1980, s. 4 (masz.); J. Callier, *Powiat wałecki w XVI stuleciu. Szkic geograficzno-historyczny*, Poznań 1886, s. 49.

<sup>3</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu (AAP), *Visitatio archidiaconatus posnaniensis: earum ecc[lesi]arum quae per ipsium Illustrissimum D[ominum] C[anonium] P[osnaniensem] V[irum] M[agnificem] non sunt visitate A[nn]o D[omini] MDCXXVIII a Świętosłao Strzałkowski Archidiacono Posnaniensis* (AV 7), k. 9v; *Acta decreta et ordinationes visitationis decanatu[m] archidiaconatus Pszczovensis. Per Perill[ust]rem e t R[ever]nd[issi]mum D[omi]num Jaonnem Branecki Archidiaconu[m] Pszczovensem, Episcopatus Posnaniens[is] Administratorem de Anno D[omi]no Mill[esi]m[o] Sexcentesimo Quadrag[esi]m[o]* (AV 10), k. 344; *Visitatio decanatus Czarnkowien[sis] per Perill[ustr]em ac Adm[odum] R[ever]en[dissim]um Albertum Dobrzelewski u[triusque] I[uris] D[octorem] Archidiaconum Posn[aniensem] Can[on]icum Vladislavien[sem] Decan[at]um Volbrien[sem] Vocarum in Sp[irit]ualibus et Of[icia]lem Posnan[iensem] Gulem. AC An[n]i 1669 die quinta Jan[uar]y inhibita et sequentibus diebus peracta* (AV 14), k. 31v; *Visitatio Perillustris et Reverendissimi Domini Nicolai Zalaszowski I[uris] U[triusque] D[octo]r Prothonotarij Apostolice Ecclesiae Cathedrales Posnaniens[is] Primarij Archidiaconi Anno Domini 1696 to* (AV 18), k. 557v; *Visitatio ecclesiarum in Archidiaconatu Posnaniensi de speciali mandato excelentissimi Illustrissimi et Reverendissimi Domini Joannis Joachimi comitis de Czekanniewice Tarlo Episcopus Posnaniensis per Perill[ust]rem Franciscu[m] Libowicz I[llustris] Th[eologiae] et U[triusque] I[uris] D[octorem] Cathh[edra]lem Canonicum Prae[ca]eptum Lesnen[sis] Generalem Visitatorem expedita, Annis Domini 1726, 1727, 1728* (AV 20), k. 306; *Acta Visitationis Illustrissimi et Reverendissimi Domini Jozepi Thaddei de Kiekrz Kierski Deo et A p[osto]licae Sedis Gratia Episcopi Bolinensis Suffraganei Custodis Cathedrali Vicarii in Spiritualibus et Officialis Ganeralis Posnaniensis ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino de Bezdan Hosis Loci Ordinario feliciter moderno Episcopo Posnaniensi Specialiter pro Decanatu Czarnocoviensi Deputati visitatoris Anno 1738 inhoatt et assumptis sibi variis eiusdem Actus Secretariis pro exigentia et necessitate loci continuat* (AV 26), k. 118; *Visitatio decanatus Valcensis a Josepho Stanislao Dalski Judice Delegato et officiali in Pruthenia Occidentali Posnaniensi Praeposito Valcensi et Człopiensi expedita 1800–1801* (AV 40), k. 23.

<sup>4</sup> S. Rospond, *Słownik nazw geograficznych Polski Zachodniej i Północnej* (SNGP), cz. 1, Wrocław 1951, s. 294.

<sup>5</sup> E. Callier, dz. cyt. s. 49.

<sup>6</sup> J. Hübner, dz. cyt., s. 4.

<sup>7</sup> LWW 1659, ls. 47; SGKP, t. X, s. 725; E. Callier, dz. cyt., s. 49; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. II, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 387; J. Hübner, dz. cyt., s. 4.

Ćwiklicha i Marcina Oszczepnikowicza. Zapewne zgodnie z prawem niemieckim wystawiono również w Skrzatuszu pierwszą świątynię<sup>8</sup>.

Przywilej walecki potwierdził 21 lutego 1532 r. król polski Zygmunt I (Stary). Z tej okazji w Krakowie sporządzony został nowy przywilej, który podpisał i opatrzył pieczęcią koronną wicekanclerz, biskup krakowski, Piotr Tomicki. Dokument zawierał potwierdzenie dawnych praw i wyliczał szczegółowo liczne przywileje, jakie spoczywały na dziedzicznych własnościach sołtysów (wójtów). Skrzatusz otrzymał również szczególne przywileje, gdyż z tytułu uporządkowania, ulepszenia i odnowienia wsi mieszkańcy na 15 lat zostali zwolnieni od wszelkich zobowiązań podatkowych i pracy<sup>9</sup>.

Wieś po tak korzystnych przywilejach zaczęła się rozrastać i bogacić. W Skrzatuszu został wybudowany nowy drewniany kościół pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP. Jego konsekracji w 1572 r. dokonał sufragan poznański, biskup Stanisław Szedziński<sup>10</sup>. Przywileje sprawiły, że bogaciło się również całe starostwo. Początkowo należały do niego trzy wsie: Skrzatusz, Różewo i Witankowo. Starosta walecki, Hieronim Gostomski, zaczął w szybkim tempie zasiedlać część starostwa i zakładać nowe wsie i osady, przez co dawne puszcze, bory i lasy zaczęły się stopniowo zaludniać. Na skutek wojen ze Szwedami Skrzatusz mocno podupadł, wielu mieszkańców opuściło wieś. Lustracja królewska w 1659 r. wspomina, że poza 4 sołtysami pozostało tylko 6 kmieci zaciężnych i 2 czynszowych<sup>11</sup>.

Wieś Skrzatusz należała początkowo do starostwa waleckiego<sup>12</sup>. Później w miarę napływu ludności i zakładania nowych wsi powstała konieczność dokonania podziału starostwa waleckiego, w wyniku którego w 1586 r. odłączono od Wącza starostwo ujście-pilskie<sup>13</sup>. W latach 1650–1660 z części i odłączonych od starostwa ujście-pilskiego i waleckiego utworzono osobne starostwo nowodworskie<sup>14</sup>. Ponieważ Nowy Dwór (Nowodwór, Neodwor, Neuheft, Neuheft) został założony w 1560 r. jako folwark, w którym zamieszkiwało zaledwie 187 mieszkańców (162 katolików i 25 protestantów), dlatego też siedzibą starostwa został Skrzatusz<sup>15</sup>. Rezydencją starościńską został zamek skrzatuski, nazywany „castrum”, z dawną, ale nie udokumentowaną przeszłością. Obecnie nie ma po nim

<sup>8</sup> J. Nowacki, dz. cyt., s. 342.

<sup>9</sup> LWW 1659, s. 47–48.

<sup>10</sup> AAP, AV 14, k. 31v.

<sup>11</sup> LWW 1659, s. 46.

<sup>12</sup> J. Łukasiewicz, *Krótki opis historyczny kościołów parafialnych, kościółków, kaplic, klasztorów, szkółek parafialnych, szpitali i innych zakładów dobroczynnych w dawnej diecezji poznańskiej*, t. I, Poznań 1858, s. 197.

<sup>13</sup> SGKP, t. XII, s. 992; E. Callier, dz. cyt., s. 53.

<sup>14</sup> Z. Boras, R. Walczak, A. Wędzki, *Historia powiatu waleckiego w zarysie*, Poznań 1961, s. 133; SGKP, t. VII, s. 298, t. XII, s. 922.

<sup>15</sup> SGKP, t. VII, s. 298; F. Schmitt, dz. cyt., s. 220.

żadnych pozostałości<sup>16</sup>. W skład starostwa wchodziły: Brzeźnica (Briesenitz), Budy (Myśliwstwo Jaghaus), Dudylany (Doderlany, Doderlage), Gapa (Cappe), Gądek (Arnsmuehle), Głowaczewo (Klawiter, Klawittersdorff), Gostomia (Arnpol, Arnsfelde), Hamer (Hammer), Jaroszewo (Wittenberg), Kłoda (Kregelsmuhl), Leżenica (Ryga, Riege), Nadarzyce (Rederitz), Nowy Dwór, Ostrowiec (Sagemühl), Róża (Rose), Różopole (Rozwałd, Rosenfelde), Skrzatusz (Schrotz), Sypniewo (Zippow), Szwecja (Wesoło, Freudenfier), Wiesiółka (Wissulke), Witkowo (Wittkow)<sup>17</sup>.

Starostami lub tenentariuszami, którzy zarządzali Skrzatuszem jako wsią podległą starostwu, byli:

do 1603 r. – starostwo wałeckie

- rok 1414 Hennig von Wedel
- 1419 Arnold von dem Borne-Brotzki
- 1438 Piotr Wolf
- 1442 Hans von Wedel, który jak podaje Długosz (XIII, 256),  
jeszcze w 1470 r. był tenentariuszem
- 1535 Łukasz Górka
- 1544 Andrzej J. Górka
- 1554–1584 Andrzej II Górka
- 1584–1586 Stanisław Górka
- 1586–1588 Stefan Andrzej Grudziński
- 1589–1593 Hieronim Gostomski
- 1593–1623 Jan Gostomski

od 1603 r. – starostwo nowodworskie

- 1660 Katarzyna Jadwiga z Denhofów Wejherowa, wojewodzina pomorska
- 1663 Wojciech Konstanty Breza z Goraja, późniejszy wojewoda kaliski przed 1732 Manteufel
- po 1732 Józef Potulicki
- 1751–1769 książę August Sułkowski<sup>18</sup>.

Pod względem przynależności kościelnej przez cały interesujący nas okres, ziemia wałecka należała do diecezji poznańskiej. Dla części ziem zagarniętych

<sup>16</sup> SGKP, t. X, s. 725; E. Callier, dz. cyt., s. 49.

<sup>17</sup> LWW 1659, s. 45; SGKP, t. VII, s. 298; E. Callier, dz. cyt., s. 40, 59; SNGP, cz. 2, s. 429, 678.

<sup>18</sup> E. Callier, dz. cyt., s. 41.

przez Nową Marchię, a pozostających w jurysdykcyjnej zależności od biskupów poznańskich, ze względu na zmieniającą się sytuację polityczną oraz z powodu dużego oddalenia od Poznania, biskupi zazwyczaj wyznaczali jednego z miejscowych kapłanów swoim stałym pełnomocnikiem tzw. oficjałem formalnym, dając mu równocześnie uprawnienia administracyjne wikariusza generalnego. Urząd ten biskupi powierzali przeważnie każdorazowemu proboszczowi w Kaliszu Pomorskim, który był jednocześnie dziekanem całej zanoteckiej części diecezji, do której należał także Skrzatusz.

W okresie reformacji, z powodu licznych apostazji na protestantyzm i praktyki oddawania kościołów przez ich patronów innowiercom, dekanat ten przestał faktycznie istnieć. Na synodzie poznańskim w 1602 r. w celu ratowania przed całkowitym sprostestantyzowaniem, ziemia walecka została włączona do nowo powstałego dekanatu czarnkowskiego<sup>19</sup>. Według wizytacji z 1628 r. do dekanatu czarnkowskiego należało 15 parafii: Budzyń, Chodzież, Piła, Łubianka, Jastrowie, Nadarzyce, Czaplinek, Wałcz, Nakielno, Różna, Biała, Trzcianka, Człopa i Margonin<sup>20</sup>.

Skrzatusz został przyłączony do kościoła parafialnego św. Mikołaja w Wałczu na początku XVII w.<sup>21</sup> Do parafii waleckiej należały także sąsiadujące ze Skrzatuszem wsie Dobino (Breitenstein), Chwiram (Quiram) i Różewo. Stan ten zatwierdził w 1608 r. biskup Opaleński, a w 1610 r. wystawił dokument wznowienia erekcji kościoła parafialnego w Wałczu<sup>22</sup>. Podczas przyłączania Dobina i Skrzatusza w rozmowach pomiędzy królem a biskupem ordynariuszem pośredniczył kanclerz Kacper Hap<sup>23</sup>. Był on jednocześnie nadwornym audytorem biskupa Andrzeja Opaleńskiego, a w latach 1610–1612 pod jego nieobecność pełnił funkcję administratora diecezji<sup>24</sup>. W 1628 r. opiekę nad kościołem parafialnym św. Mikołaja w Wałczu jako rektor sprawował ks. Jakub Hilde-

<sup>19</sup> J. Nowacki, dz. cyt., s. 240–242, 324–326.

<sup>20</sup> AAP, AV 7, k. 2–22.

<sup>21</sup> AAP, AV 7, k. 20; AV 10, k. 344; SGKP, t. X, s. 725.

<sup>22</sup> AAP, *Acta Causarum Ill[ust]r[issi]mi ac R[everendissi]mi D[omini] Andree de Bnin Opaliński Dei Gratia Epi[scopi] Poznan[iensis]. Annorum 1607–1610 (AE XX), k. 23 nn; Acta ACTorum, causarum, obligationum, quietationu[m], conflitutionum et aliorum contractuum coram R[evere]n[dissimo]o D[omi]no Casparum Hap, Sacra Thologiae et I[uris] U[triusque] D[octorem] Archidiacono Szrzen[sis] Ill[ust]r[issi]mi ac R[evere]n[dissi]mi Domini D[ominu]m Andree de Bnin Opaliński Dei gratia Epi[scopi] Posn[aniensi] in absentia in Sp[irit]ualibus Administratore Anno D[omi]ni Millesimo Sexcentesimo Decimo, prima Me[n]sis Septembris Indictione octava Pontificatus S[ancti]s[is]mi in Chr[ist]o Patris et D[omi]ni D[omi]ni Pauli Divina Providentia Papae eius nominis quinti, per me Albertum Gostowski Sacr[a] autoritate Notarium deputatum, Oservata (AE XXI), k. 79v, 151–154, 287v; Acta causarum z lat 1613–1618 (brak strony tytułowej) (AC 137), k. 90, 220; SNGP, cz. 1, s. 38, 57.*

<sup>23</sup> AAP, AV 7, k. 9v.

<sup>24</sup> J. Nowacki, dz. cyt., s. 132, 186.



brand<sup>25</sup>. Wizytacja następną z 1641 r. poza wyżej wspomnianymi wioskami filialnymi Wałcza wymienia jeszcze Witankowo i Wiesiołkę<sup>26</sup>.

## 2. UTWORZENIE PARAFII I JEJ TERYTORIUM

### 2.1. Powstanie parafii

Ważnym i doniosłym w skutkach momentem w dziejach Skrzatusza było sprowadzenie w 1575 r. do kościoła figurki Matki Bożej Bolesnej. Jej niezwykle wpływ na wierny lud sprawił, że Skrzatusz stał się miejscem pielgrzymkowym szeroko znanym w całej Wielkopolsce<sup>27</sup>. Rozgłos o cudach i otrzymywanych za przyczyną Maryi łaskach doprowadziły do utworzenia w Skrzatuszu 1 stycznia 1658 r. samodzielnej placówki duszpasterskiej. Wskazuje na to założona w tym dniu, oddzielna dla Skrzatusza, księga metrykalna<sup>28</sup>. Dzięki staraniom starosty nowodworskiego Wojciecha Konstantyna z Goraja Brezy 15 września 1660 r. biskup Wojciech Tholibowski odłączył Skrzatusz od Wałcza i erygował samodzielną parafię<sup>29</sup>.

Pierwszym proboszczem parafii został ks. Jakub Krueński. W sposób uroczysty przekazanie urzędu proboszczowskiego odbyło się w święto Niepokalanego Poczęcia NMP, 15 listopada 1660 r. Dotychczasowy proboszcz wałecki, ks. Kazimierz Mintzenberg, dokonał wprowadzenia nowego proboszcza skrzatuskiego w obecności komendarza z Łubianki ks. Walentyna Stijanowicza i o. Franciszka Fabricza, jezuitę z Wałcza<sup>30</sup>.

W związku z powstaniem parafii, za przykładem króla Jana III Sobieskiego, w latach 1683–1694 Wojciech Breza wystawił w Skrzatuszu nową murowaną świątynię<sup>31</sup>. Wybudowana została pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP. Konsekracji kościoła dokonał w niedzielę „Laetare” 6 marca 1701 r. sufragan

<sup>25</sup> AAP, AV 7, k. 9v.

<sup>26</sup> AAP, AV 10, k. 344.

<sup>27</sup> Archiwum Parafialne w Skrzatuszu (APS), ks. Andrzej Józef Derlet, *Hystorya i początek Obrazu Skrzetuskiego*, Skrzatusz 1777, s. 1, rękopis.

<sup>28</sup> APS, *Metrica Baptisatorum, Copulatorum et Mortuorum Ecclesiae Skrzetusiensis Post spoliationem eiusdem ab incursione Suecorum factam novissime Per me Patrem Jacobum Skrzetusensem edita et conscripta. Anno Reparatae Salutis MDCLVIII die prima Ianuary* (Metrica), s. tytułowa.

<sup>29</sup> AAP, AV 14, k. 31v; AV 20, k. 306; AV 26, k. 118v; por. E. Callier, dz. cyt., s. 49; J. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 197; J. Korytkowski, *Brevis descriptio historico-geographica ecclesiarum Archidioecesis Gnesnensis et Posnaniensis*, Gnesnae 1888, s. 246; F. Schmitt, dz. cyt., s. 222; SGKP, t. X, s. 725; J. Nowacki, dz. cyt., s. 387.

<sup>30</sup> APS, Metrica, s. tytułowa v.

<sup>31</sup> AAP, AV 18, k. 557v, 562; AV 26, k. 118v.

poznański biskup Hieronim Wierzbowski<sup>32</sup>. Po zwycięskiej wojnie przeciw Turkom i Tatarom Jan III Sobieski 20 września 1690 r. specjalnym przywilejem powiększył dochody skrzatuskiego kościoła. Parafia została zrównana w swoich prawach z wielkimi parafiami miejskimi<sup>33</sup>. 13 listopada 1697 r. biskup poznański Stanisław Witwicki wznowił erekcję kościoła i podniósł go do godności prepozytury. Proboszcz otrzymał wówczas tytuł kanonika katedralnego poznańskiego i przywilej noszenia w obrębie swojej parafii rakiety i mantoletu<sup>34</sup>. Prawo patronatu nad kościołem spoczywało w rękach króla polskiego<sup>35</sup>.

## 2.2. Wioski parafialne

Do parafii należały następujące wsie i osady: Skrzatusz, Klęśnik (Marienfeld), Pluty (Ulrichsfelde), Dąbrówka, Witankowo (Wittkow), Chude (Rosenthal), Czapla (Nowy Młyn, Nowa Mola, Neumuehle, Neumuhl), Różewo (Rozwałd, Rosenfelde), Popowo (Buschforwerk), Wiesiółka (Wyselpe), Tarnowo (Seegenfelde)<sup>36</sup>.

Poza Skrzatuszem największą wsią w parafii było Różewo. Leży ono na południe od Wałcza. W XIX w. nosiło nazwę Różopole, a jeszcze wcześniej Roswałd, Rozwala, Rozwałd, Rozwold, Roszwele, a po niemiecku Rosenfelde. Wieś istniała już przed 1400 r. Mieszkało w niej 4 sołtysów. Posiadała 2392 ha ziemi: 14 ha lasu, 55 ha łąk i 2126 ha ziemi pod uprawę. Każdy hektar ziemi uprawnej przynosił 13,32 marki czystego dochodu. W 1868 r. znajdowały się 474 budynki w tym 117 domów. Wieś liczyła 1065 mieszkańców, a w 1885 r. 119 domów i 1081 mieszkańców. Istniejący drewniany kościół wybudowany został w 1708 r.

Do Różewa należały także dobra rycerskie z 642 ha ziemi (4 ha lasu, 3 ha łąki i 582 ha roli), gorzelnia parowa i cegielnia. W 1868 r. było tu 28 budynków, 7 domów i 115 mieszkańców. Razem z pobliskim folwarkiem Buschvorwerk (1885

<sup>32</sup> AAP, AV 20, k. 306; AV 26, k. 118v.

<sup>33</sup> APS, Privilegium Jana III Sobieskiego z 20 IX 1690 r.; A. Fridrich, *Historye cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. I, Kraków 1903, s. 180; J. Hübner, dz. cyt., s. 9.

<sup>34</sup> AAP, AV 20, k. 306; AV 26, k. 125v; J. Nowacki, dz. cyt., s. 387; J. Łukaszewicz, dz. cyt., s. 198; J. Hübner, dz. cyt., s. 9. Tytuł ten, jako honorowy, otrzymywali również jego następcy. W latach późniejszych proboszczami w Skrzatuszu zostawali faktycznie kanonicy poznańscy – zob. *Libri Metricae Ecclesiae Praepositoralis Skrzetusiensis. Baptisatorum, Copulatorum ac Vita Sancta Cura. Perill[ust]ris R[evere]ndi[ssimi] D[omi]ni Friderici Gvillhelmi MAKINI canon[ici] Cathed[rali] Posn[aniensi] Loci Praepositus ad Anno Christi 1777 d[ie] Imbris Suprafati Rectoris huius Eccl[esi]ae Regimis Anno XX comparati*, s. tytułowa.

<sup>35</sup> AAP, AV 18, k. 557v; AV 20, k. 306.

<sup>36</sup> AAP, AV 10, k. 31vn; AV 20, k. 311 nn; AV 40, k. 12nn; SGKP, t. X, s. 725; J. Nowacki, dz. cyt., s. 387; SNGP, cz. 1, s. 36, cz. 2, s. 605, 633; APS, *Metrica, Liber baptisatorum (LB)*, s. 83, 164, 221, *Liber Mortuorum (LM)*, s. 82; SGKP, t. IX, s. 870, t. X, s. 725, t. XII, s. 211, t. XIII, s. 624, 670.

r. 2 domy i 51 mieszkańców) w dobrach tych zamieszkiwało 168 osób. Na początku rozbiorów dobra rycerskie zostały nadane razem z prawem szlacheckim Herzbergowi<sup>37</sup>.

Wieś następną to Witankowo. Położona na południowy wschód od Wałcza. Inaczej nazywana Witkowo, Wittowo, Wittichow, Vitancovo lub Vitancuovo. Wieś znana jest już w 1249 r., a w 1251 r. stanowiła własność zakonu templariuszy<sup>38</sup>. W 1337 r. wieś była opuszczona i obejmowała 64 wólki ziemi. Król Kazimierz w 1457 r. przekazał 4 łany ziemi witankowskiej mieszczaninowi wałęckiemu Pawłowi Hornowi. W 1662 r. wójtem był Jan Paweł Górecki. Około 1792 r. proboszcz wałęcki ks. Józef Dalski na polach Witankowa założył wiejską posiadłość o nazwie Rosenthal (Chude). W 1888 r. do Witankowa należało 2490 ha ziemi: 1882 ha ziemi ornej, 69 ha łąk i 369 ha lasu. W 1885 r. we wsi było 57 domów, a zamieszkiwało ją 717 osób. Pobliska Czapla (Neumuehl) miała 3 domy i 29 mieszkańców, folwark Witkowo 4 domy i 182 mieszkańców. Jak podaje *Słownik geograficzny*, w topografii Goldbecka Witankowo zapisane jest jako wieś z folwarkiem i młynem<sup>39</sup>.

Najstarszą wsią parafii Skrzatusz była Wiesiołka. Położona jest nad rzeką Dobrzycą, na wschód od Wałcza, a północny zachód od Piły i Łubianki. Nazywano ją różnie: Wiesiołka, Wysulka, Wysolka, a z niemieckiego Wissulke lub Wysulke. Callier zwraca uwagę na to, że z powodu mylnego czytania polskiego „P” powstały nazwy Wysotka albo Wisstuke. Istniejące w Wiesiołce grodzisko należące do 12 najstarszych grodzisk w powiecie wałęckim wskazuje na to, że już przed X w. istniała tu pierwsza osada. Podczas badań archeologicznych znaleziono w nim skorupy naczyń. Trudno jest jednak ustalić datę powstania Wiesiołki. Podczas podziału starostw w 1586 r. jedni świadkowie zeznawali, że powstała niedawno, drudzy, że istniała już przed stu laty. Tego samego roku starosta wałęcki Jan Gostomski udzielił Wiesiołce powtórnej lokacji. Pożar wsi w 1640 r. zniszczył ją doszczętnie.

Wiesiołka należała do wsi królewskich, które dożywotnio otrzymywały od króla osoby ze szlachty. W 1647 r. właścicielką Wiesiołki była pani Poklatecka, a w 1740 r. przejął ją Klein. Sejm z roku 1767–1768 wyznaczył komisję, która dokonała rozgraniczenia Wiesiołki od Tarnowa. W 1771 r. Wiesiołka płaciła 75 złp 5 gr. i 8 denarów kwarty i 125 złp 2 gr hyberny. W 1773 r. liczyła 22 dymy. W 1805 r. jej właścicielem był Schwander. Były to pierwsze dobra gracialne, które po spłaceniu czynszu (rocznie 16 tal. 29 gr) zamienione zostały na dobra rycerskie. W

<sup>37</sup> SGKP, t. IX, s. 870; E. Callier, dz. cyt., s. 47; F. Schmitt, dz. cyt., s. 221; SGKP, cz. 1, s. 276.

<sup>38</sup> Przypuszczenie to jest całkiem pewne. E. Callier w swoim dziele *Powiat wałęcki w XVI stuleciu* na s. 54 wyraża wątpliwość, czy nie zaszła tu pomyłka z Witkowem w okolicach Kamienia w powiecie złotowskim; J. Nowacki, dz. cyt., s. 387.

<sup>39</sup> E. Callier, dz. cyt., s. 54; SGKP, t. XIII, s. 670; F. Schmitt, dz. cyt., s. 224; SNGP, cz. 1, s. 360, 631, 672; J. Nowacki, dz. cyt., s. 434.

dobrach tych było 1274 ha (548 ha ziemi ornej, 660 ha łąk, 308 ha lasu), 10 domów i 142 mieszkańców. Wieś natomiast posiadała 282 ha ziemi: 252 ha ornej, 17 ha łąk i 13 ha lasu. Znajdowało się tam 41 domów i 493 mieszkańców<sup>40</sup>.

Najmniejsza wieś to Tarnowo. Położona w odległości 5 ha od Łubianki. Posiadała 360 ha ziemi (169 ha roli ornej, 17 ha łąk, 46 ha lasu). W 1885 r. były tam 32 domy i 268 mieszkańców. Tarnowo to także dobra rycerskie. W latach 1564–1569 tenutariuszem ich był Mokronowski. W 1768 r. właścicielem został Jerzy von Blakenburg. Za czasów pruskich dobra te stały się dobrami szlacheckimi. W 1804 r. oszacowane zostały na 8 tys. tal. Posiadały 798 ha ziemi: 535 ha ziemi uprawnej, 25 ha łąk i 197 ha lasu. W 1885 r. było 10 domów i 181 mieszkańców. Znajdowała się tam także gorzelnia, mleczarnia i hodowla bydła na tucz<sup>41</sup>.

Z powyższych danych wynika, że w latach 1885–1886 wszystkie wioski parafii razem ze Skrzatuszem obejmowały obszar 11 097 ha. Parafia skrzatuska liczyła 4275 mieszkańców<sup>42</sup>.

### 3. STAN MAJĄTKOWY

#### 3.1. Uposażenie w ziemię

Do podstawowych elementów uposażenia każdej parafii należały: ziemia, jako czynnik najbardziej stały, dziesięciny oraz pewne dochody majątkowe, które razem stanowiły beneficjum parafii.

Zgodnie ze średniowiecznym zwyczajem uposażania kościoła w ziemię, komendarz skrzatuski w 1641 r. posiadał na swoje utrzymanie 2 łany ziemi, których fundatorem był Jan z Leżenicy Gostomski, wojewoda poznański<sup>43</sup>. Przyłączone one zostały do dóbr proboszczowskich w 1610 r. w związku z wystawieniem przez biskupa Andrzeja Opaleńskiego dokumentu wznowienia erekcji kościoła parafialnego w Wałczu<sup>44</sup>. Dotychczas bowiem na uposażenie komendarza skrzatuskiego składały się jedynie ogrody i łąki<sup>45</sup>. Takie uposażenie mogło być wystarczające dla kościoła filialnego, jednak z chwilą erygowania w Skrzatuszu nowej parafii, pojawiła się konieczność powiększenia stanu majątkowego probostwa. Brakowało koniecznych fundacji i ziemi na utrzymanie proboszcza, gdyż poprzednie były zbyt szczupłe. Podstawowego zabezpieczenia

<sup>40</sup> E. Callier, dz. cyt., s. 54; SGKP, t. XII, s. 423; F. Schmitt, dz. cyt., s. 222–223; Z. Boras, dz. cyt., s. 18, 350.

<sup>41</sup> SGKP, t. XII, s. 212.

<sup>42</sup> Obliczenia dokonane na podstawie SGKP, t. IX, s. 870, t. X, s. 725, t. XII, s. 211, t. XIII, s. 423, 670.

<sup>43</sup> AAP, AV 10, k. 346v.

<sup>44</sup> AAP, AV 10, k. 346v.; AE XX, k. 29–31; AE XXI, k. 79v, 151, 285v.

<sup>45</sup> AAP, AV 10, k. 346v.

udzielił wojewoda kaliski Wojciech Breza, przyłączając do należących już do proboszcza pół jeszcze 2 łany ziemi. Breza wyraził także prośbę, aby i inni poprzez różnego rodzaju fundacje i dary powiększali dobra kościoła<sup>46</sup>.

Z upływem lat beneficjum proboszczowskie powiększało się o dalsze majątki ziemskie. W dokumentach wizytacyjnych spotykamy, np. informację o fundacji Jana Kazimierza, który przeznaczył na potrzeby proboszcza 2 łany ziemi<sup>47</sup>. Do miejscowych dobrodziejów należał Jakub Błokuszewski. Dołączył on do istniejących dóbr pewne ziemie z powodu „wielkiej wdzięczności, jaką miał względem skrzatuskiego proboszcza”<sup>48</sup>. Także sami proboszczowie wkładali wiele troski w to, aby powiększyć dobra kościelne. Dzięki inicjatywie jednego z nich, za pieniądze kościoła skrzatuskiego, zostały nabyte pola, potocznie zwane Mazurkowe<sup>49</sup>. Natomiast ks. Franciszek Kraus na własny rachunek zakupił pewną ilość ziemi za sumę 500 florenów polskich<sup>50</sup>.

Ziemie parafialne, chociaż nabywane były czasami za pieniądze kościelne, nie wchodziły w skład majątku kościelnego (*praeventum ecclesiae*). Majątek ziemski kościoła stanowił jedynie grunt, na którym wybudowana była świątynia i otaczający ją cmentarz. Wszystkie pozostałe ziemie należały do proboszcza i stanowiły jedyną podstawę jego utrzymania, ponieważ żaden proboszcz nie posiadał w Skrzatuszu jakichkolwiek źródeł dochodu<sup>51</sup>. Ziemie plebańskie znajdowały się we wszystkich wsiach parafii. W 1727 r. beneficjum parafialne obejmowało w sumie ok. 76 ha ziemi (296,5 mórg) leżących w 55 różnych kawałkach gruntów rolnych<sup>52</sup>. Było to uposażenie przekraczające średnie uposażenie w diecezji poznańskiej<sup>53</sup>.

---

<sup>46</sup> AAP, AV 18, k. 562. Pewną trudność stwarza tu określenie dawnego łanu za pomocą jednostek systemu metrycznego. Różnorodność stosowanych systemów miar, daleka od precyzyjnej dokładności, a także luki w zachowywanych informacjach źródłowych sprawiają, że nasza znajomość rzeczywistej wielkości miar mogła być jedynie przybliżona. W Polsce przedrozbiorowej rozróżniano dwa rodzaje łanów: łan wielki, czyli frankoński, i łan mały, czyli flamandzki lub chełmiński, zwany także włóką. Wiemy, że łany frankońskie, czyli wielkie, były w przeciwieństwie do łanów małych używane głównie na południu Polski. Można stąd przypuszczać, że jednostką miary powierzchni rolnej używaną na ziemiach waleckich był łan chełmiński, którego wielkość wynosiła ok. 17 ha lub nieco mniej – por. J. Ichnatowicz, *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, t. I, Warszawa 1967, s. 37; *Historia Polski*, red. T. Manteuffel, t. II, cz. 4, s. 12, 15; J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 1983, s. 171, 173.

<sup>47</sup> AAP, AV 18, k. 562.

<sup>48</sup> Tamże, k. 561vn.

<sup>49</sup> Tamże, k. 562.

<sup>50</sup> Tamże, k. 561.

<sup>51</sup> AAP, AV 20, k. 309–309v; APS, *Opis Kościoła Parafialnego w wsi Skrzetusz w powiecie waleckim departamencie kwidzyńskim położonego roku 1831 dnia 28 miesiąca stycznia sporządzony (akta wizytacji dziekańskiej)* (AWD 1831), s. 8.

<sup>52</sup> Obliczenia własne dokonane na podstawie AAP, *Acta causarum et actionum, sententiarum, diffinitivarum, quam interlocutoriarum, inscriptionum, obligationum, quietationum, contraversiarum, et contractuum. Coram Iudicæ Peril[us]tris et Re[vere]nd[iss]imi Domini IOANNIS*

Poza ziemią uprawną do beneficjum parafialnego należało także 14 ogrodów. Jeden, najstarszy, przy którym znajdowała się stara plebania z czasów erekcji parafii. Cztery następne leżące przy drodze pilskiej, chociaż zostały zakupione z pieniędzy Kościoła, to jednak dzięki przywilejowi Brezy, były w posiadaniu proboszcza. Spośród wszystkich ogrodów 3 przeznaczone były pod uprawę na potrzeby kuchni proboszczowskiej, a 1 oddany w użycie wikariuszom<sup>54</sup>. Dochód probostwa ze wszystkich gruntów i ogrodów był dość znaczny. Na początku XIX w. zysk wynosił w sumie 300 tal.<sup>55</sup>

W dobrach parafialnych znajdowały się również 2 stawy rybne. Jeden z nich, położony obok domu owczarza, należał do uposażenia wcześniejszej, natomiast drugi staw znajdujący się przy szpitalu, został wykopany krótko przed 1727 r.<sup>56</sup> Nieruchomości rolne kościoła skrzatuskiego, znajdujące się we wszystkich wsiach parafialnych, wyszczególnionych w dokumencie erekcyjnym parafii, obejmowały różne, nieraz znacznie odległe od siebie pola<sup>57</sup>. Pola zaś dzieliły się na tzw. niwy – kawałki gruntu przedzielone często łąkami, ogrodami i pastwiskami. Takie ich rozmieszczenie miało ścisły związek z trójpolowym sposobem uprawy<sup>58</sup>. Wizytacje z końca XVII i początku XVIII w. zawierają spisy poszczególnych pól parafialnych. Określają one tradycyjne nazwy i położenie niw, jak również podają ich wielkość według ówczesnych miar<sup>59</sup>.

### 3.2. Budynki plebańskie

W skład beneficjum proboszczowskiego wchodziły również nieruchomości. Stanowiły je przede wszystkim budynki plebanijne oraz zabudowania gospodarcze, a także pomieszczenia dla służby i zagrodników.

---

*BRANECKI I[uris]U[triusque] D[octori] Archidiaconi Pszczenen[si] Schol[ast]ici Varsavien[si] Episcopatus Posnaniens[is] in absentia Ill[ust]ri[ss]imi et Re[vere]nd[iss]imi Dimini ANDREAE de Szoldry SZOŁDRSKI, Dei et S[an]ctae Sedis Ap[osto]lica[e] gratia EPISCOPI POSNAN[iensis] Limina BB. Petri et Pauli Apostolorum iuxta P[er]scr[ipt]um sacrarum constitutorum Apostolicarum visitantis, ADMINISTRATORIS, Ab Anno Millesimo sexcentesimo Trigesimo Nono, Die ultima mensis Decemb[ris] incept[um] et usq[ue] ad Annum Millesimum Sexcentessimum Quadragesimu[m] Primum finit[um] Per me Michaelem Hebdowski Sacra Autoritate Apostolica Publicum et actorum sue Rev[er]end[iss]imae Paternitatis n[ume]ro NOTARIUM iuxta debitam Iuris formam conscripta[m] concordata[m] et confrontata[m] (AC 195), k. 31v–32; 1 morga pruska równa się 5984,993 m<sup>2</sup> – I. Chnato w i c z, dz. cyt., s. 39.*

<sup>53</sup> Por. J. Nowacki, dz. cyt., s. 345.

<sup>54</sup> AAP, AV 20, k. 310v–311; por. AV 18, k. 563.

<sup>55</sup> APS, AWD 1831, s. 14.

<sup>56</sup> AAP, AV 20, k. 311.

<sup>57</sup> Tamże, k. 310v.

<sup>58</sup> J. Kuliszew, *Powszechna historia gospodarcza*, t. I, Warszawa 1966, s. 166; J. Nowacki, dz. cyt., s. 344.

<sup>59</sup> Por. AAP, AV 18, k. 560n; AV 20, k. 309v–319v; AV 26, k. 133–135.

Pierwszy budynek parafialny, znajdował się w Skrzatuszu już na początku XVII w.<sup>60</sup> Dom przeznaczony był na potrzeby komendarza kościoła skrzatuskiego. Nie wiadomo dokładnie kiedy powstał, ale można przypuszczać, że wybudowano go już w XVI w. w związku z budową dawnego kościoła (1572 r.). Dom ten powstać mógł w ogrodzie, który „od dawna” należał do kościoła<sup>61</sup>, a znajdował się „między polami sołtysa a publiczną drogą do Łubianki”<sup>62</sup>. Od momentu erekcji parafii pełnił on funkcję plebanii<sup>63</sup>. Budynek mieszkalny składał się z dwóch izb, w jednej większej części mieszkał pleban, natomiast druga mniejsza przeznaczona była dla służby domowej. Naprzeciwko plebanii znajdowała się stodoła i obora dla koni i bydła<sup>64</sup>.

Ponieważ stara plebania była zbyt mała, nowy proboszcz ks. Franciszek Kraus, cieszący się opinią „nowoczesnego zarządcy”, w 1685 r. wznosił nowy budynek plebański<sup>65</sup>. Nowa „rezydencja proboszcza” została wzniesiona na gruntach zakupionych z kasy samego proboszcza<sup>66</sup>. Zbudowano ją z drewna metodą pruskiego muru. Była to rezydencja – jak mówią dokumenty wizytacyjne – bardzo okazała i wygodna. Jej pierwotnych wymiarów nie znamy. Wiemy jedynie, że miała 6 okien, pokoje zaopatrzone w piec; kuchnię i murowaną piwnicę. Do plebanii wchodziło się przez drzwi z mocnym zamknięciem<sup>67</sup>. W następnych latach plebania musiała być jeszcze rozbudowana, skoro w 1831 r. jej wielkość wynosiła 17,4 m dł., 8,7 m szer. i 2,6 m wys., oraz miała 10 okien i 13 drzwi<sup>68</sup>. Podłoga wykonana była z desek, a sufit z belek. Dach pokryto z jednej strony drewnianą dachówką, natomiast drugą stronę słomą<sup>69</sup>. Obok rezydencji proboszcz założył ogród (*horto Italico more constructo*), w którym hodował różnego rodzaju drzewa owocowe<sup>70</sup>.

Oprócz domu mieszkalnego w posiadłości znajdowała się drewniana stodoła, mająca 37,7 m dł., 7,3 m wys.<sup>71</sup> oraz drewniany budynek z pruskiego muru przeznaczony do warzenia piwa, w którym zgromadzono wszystkie potrzebne do tego naczynia i narzędzia<sup>72</sup>. Do „piwialni” przed 1881 r. dostawiona została nowa

<sup>60</sup> AAP, AV 10, k. 344v.

<sup>61</sup> Tamże, k. 346v.

<sup>62</sup> AAP, AV 20, k. 311.

<sup>63</sup> Tamże, k. 310v.

<sup>64</sup> AAP, AV 10, k. 344v; AV 14, k. 32; AV 20, k. 312.

<sup>65</sup> AAP, AV 18, k. 561–562.

<sup>66</sup> Tamże; AV 20, k. 310v–311.

<sup>67</sup> AAP, AV 18, k. 560v–561; AV 26, k. 128v.

<sup>68</sup> Tamże, 60x30x9 stóp – APS, AWD 1831, s. 10.

<sup>69</sup> AAP, AV 26, k. 128v; APS, AWD 1831, s. 10.

<sup>70</sup> AAP, AV 18, k. 561.

<sup>71</sup> Tamże; AV 26, k. 128; stodoła 130 x 28 stóp, spichlerz 40 x 25 x 14 stóp – APS, AWD 1831, s. 11.

<sup>72</sup> AAP, AV 18, k. 561.

lepianka. Obydwa budynki i razem miały 4,6 m dł. i 4,6 m szer.<sup>73</sup> W nowym domu, oddalonym nieco od kościoła, zamieszkał proboszcz, natomiast stara plebania znajdująca się w pobliżu kościoła, po przeprowadzonym w 1641 r. remoncie, przeznaczona została na mieszkanie dla wikariuszy<sup>74</sup>.

W związku z ufundowanym w 1715 r. ołtarzem Świętych Aniołów Stróżów i ustanowienia przy nim altarii wybudowano również dom dla altarzysty<sup>75</sup>. W następnych latach obok owej plebanii, wybudowano dom mieszkalny dla pracowników. Składał się z dwóch izb, zaopatrzone był w oddzielne ogrzewanie, a jego wielkość wynosiła 12,8 m dł., 7,5 m szer. i 2 m wys.<sup>76</sup> Dom ten oddany został w zarząd Michałowi Hurtowi<sup>77</sup>. Do niego należała również lepianka<sup>78</sup>.

Proboszcz Lenz na początku swojej pracy w Skrzatuszu około 1716 r. postawił nowe budynki gospodarcze. W miejsce dawnej obory wybudował nową stodołę<sup>79</sup>. Podstawę gospodarstwa stanowił duży budynek mieszczący w sobie stajnię dla koni, oborę dla bydła, chlew dla trzody i kurnik dla drobiu. Cały budynek miał 42,3 m dł. i 6,4 m szer. Dzięki zacności sołtysa skrzatuskiego, Dryi, naprzeciwko wybudowana została w 1729 r. nowa stodoła o wymiarach 26,7 m dł. i 7,5 m szer. Wszystkie pozostałe budynki folwarczne powstały z zorganizowanej na ten cel składki pieniężnej. Starosta Kiskus dał 2/3 całej sumy i na podstawie dekretu erekcyjnego przekazał drewno potrzebne na budowę. Gmina dała natomiast 1/3 całej zbiórki pieniężnej. Wszyscy mieszkańcy pomagali przy budowie, zwozili potrzebne materiały i wykonywali ręczną robotę<sup>80</sup>.

Do probostwa należały także zabudowania zagrodników. Wizytacja w 1696 r. podaje, że było ich dziewięciu, a w 1831 r. tylko siedmiu<sup>81</sup>. Każdy z zagrodników posiadał dom mieszkalny, stodołę oraz stajnię dla jednego konia, bydła, trzody, owiec i drobiu<sup>82</sup>.

Własnością plebańską był także dom dla służby kościelnej. W 1831 r. był on zamieszkały, a służba opłacona była z kasy kościelnej. Osobny dom posiadał organista. Był to budynek dwuizbowy, poprzednio zamieszkały przez kantora<sup>83</sup>. W dobrach plebańskich w latach 1797–1829, na placu należącym dawnej altarii, krawiec Krzysztof Mueller pobudował sobie nowy dom z pruskiego muru. Pozwolenia na budowę udzielił ks. Józef Daleki, który będąc proboszczem

<sup>73</sup> 16 x 15 stóp – APS, AWD 1831, s. 11.

<sup>74</sup> AAP, AV 10, k. 344v; AV 18, k. 561–561v; AV 20, k. 311; APS, AWD 1831, s. 13.

<sup>75</sup> AAP, AV 20, k. 307v.

<sup>76</sup> 44 x 26 x 7 stóp – APS, AWD 1831, s. 11.

<sup>77</sup> AAP, AV 26, k. 129v.

<sup>78</sup> Tamże, k. 129; APS, AWD 1831, s. 11.

<sup>79</sup> AAP, AV 26, k. 129; APS, Metrica, LB, s. 142.

<sup>80</sup> Budynek gospodarczy 146 x 22 stopy, stodoła 92 x 30 stóp – APS, AWD 1831, s. 11–12; AAP, AV 26, k. 129.

<sup>81</sup> AAP, AV 18, k. 563v; APS, AWD 1831, s. 12.

<sup>82</sup> APS, AWD 1831, s. 12.

<sup>83</sup> AAP, AV 18, k. 561, 562v; AV 26, k. 129; APS, AWD 1831, s. 16.



wałeckim, pełnił równocześnie urząd oficjała waleckiego (1797–4 I 1829)<sup>84</sup>. W zamian za udzielenie zezwolenia Mueller był zobowiązany jako krawiec bezpłatnie naprawiać wszystkie sprzęty kościelne i mimo że był organistą, którego ze swojej kasy opłacał proboszcz, miał on również bezpłatnie pełnić urząd kantora. Do tego domku należał też mały ogródek<sup>85</sup>.

### 3.3. Daniny

Niezmiernie ważnym źródłem dochodów plebańskich były dziesięciny. Akta wizytacyjne parafii waleckiej w latach 1628 i 1641 nie podają jeszcze żadnych informacji odnośnie do dziesięcin. Można przypuszczać, że dziesięcinę dla proboszcza skrzatuskiego zainicjowała Jadwiga z Denhoffów. Za zgodą swego męża Ludwika Wejhera wojewody pomorskiego<sup>86</sup> z jego posiadłości ziemskich w Skrzatuszu przeznaczyła dziesięcinę jako konieczną podstawę utrzymania tam kapłana<sup>87</sup>. Chociaż żadne inne dokumenty nie potwierdzają tej fundacji, to jednak w 1663 r. i następane informują o składaniu dziesięciny do Skrzatusza (zob. tabela 1). Wzmianki te są jednak niekompletne dla całej parafii i nie zawsze podają wysokość istniejącej już dziesięciny<sup>88</sup>.

Dziesięcina była zasadniczo pobierana od źródła dochodów<sup>89</sup>. Ponieważ Polska była krajem przeważnie rolniczym, dlatego ciężar dziesięciny spoczywał przede wszystkim na przychodach z ziemi. Jak twierdzi Władysław Abraham, dziesięcinę oddawano w formie dziesięciny gruntowej (osepowej), uiszczanej z płodów ziemi oraz dziesięciny snopowej, czyli wytycznej (*decima manipularis*). Ta druga polegała na tym, że przy wiązaniu snopów na polu oddzielano co dziesiąty snop kościołowi, a nie oddawano jej w ziarnie<sup>90</sup>.

W Skrzatuszu w XVII w. oddawano dziesięcinę snopową<sup>91</sup>. Na ten sposób opłacania duży wpływ miała bliskość terenów magdeburskich, na których istniała już forma daniny snopowej. W miarę upływu czasu forma dziesięciny ulegała zmianom. Powoli zaczęły się one przekształcać ze snopowej na osepową i pieniężną. Przejście to szybciej dokonywało się w dobrach książęcych. Kościołowi natomiast bardziej odpowiadała forma tradycyjna<sup>92</sup>. Zapewne z tej przyczyny w

<sup>84</sup> J. Nowacki, dz. cyt., s. 243.

<sup>85</sup> APS, AWD 1831, s. 13, 16.

<sup>86</sup> K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. IX, Lipsk 1842, s. 271.

<sup>87</sup> AAP, AV 18, k. 561v.

<sup>88</sup> AAP, AV 14, k. 32; AV 18, k. 563v.

<sup>89</sup> W. Wójcik, *Ze studiów nad synodami polskimi*, Lublin 1982, s. 58.

<sup>90</sup> W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Warszawa 1962, s. 244.

<sup>91</sup> AAP, AV, k. 32; AV 18, k. 563v; AV 20, k. 311–311v.

<sup>92</sup> W. Abraham, dz. cyt., s. 245.





1727 r. wizytacja biskupia i akta konsystorskie dotyczące Skrzatusza, obok dziesięciny zbożowej, podają także pola obciążone określoną dziesięciną snopową. Dziesięcinę osepową uiszczano w ziarnie ze wszystkich zbóż, ale w przeważającej części było to żyto i owies<sup>93</sup>. Stanowiła ona podstawę materialną każdego, kto pełnił funkcję duszpasterską w parafii<sup>94</sup>. O tym informuje uwaga ks. F. Libowicza w protokole wizytacyjnym, która mówi, że „prawa do dziesięciny snopowej zabezpieczają tak samo proboszcza zastępującego”<sup>95</sup>.

Inną ważną pozycją dochodów proboszcza było meszne. Stanowiło ono daniinę, która swój początek zawdzięcza czasom kolonizacji niemieckiej. Meszne to obowiązkowa danina oddawana w zbożu i pieniądzach dla tego, który „odprawiał Mszę św.” Pleban pobierał meszne z tytułu swej parafialnej pracy kapłańsko-pasterskiej. Płacili je wszyscy mieszkańcy z terenu parafii. Świadczenia te były często znakiem przynależności do parafii<sup>96</sup>. Przed 1660 r. meszne z wiosek parafii skrzatuskiej oddawano do kościoła parafialnego w Wałczu (zob. tabela 2). Oddawano je w zbożu i pieniądzach, ale także w postaci wyrobów domowych, takich jak masło czy ser. Wysokość opłat była różna, a zależała przede wszystkim od przynależności do danej grupy społecznej. W poszczególnych wsiach meszne było jednakowe<sup>97</sup>.

Z chwilą utworzenia parafii w Skrzatuszu rozpoczęły się pewne nieporozumienia odnośnie do mesznego. Na podstawie wizytacji Skrzatusza przeprowadzonej w 1663 r. przez wikariusza i oficjała generalnego, Wojciecha Dobrzelewskiego, można sądzić, że wioski Różewo i Witankowo nie należały jeszcze do tej parafii. Stąd również meszne mieszkańcy obydwu wsi składali do Wałcza. Proboszcz skrzatuski otrzymywał jedynie daniny ze wsi parafialnych Skrzatusz, Wiesiółka i Flanowo<sup>98</sup>.

W 1696 r. Witankowo i Różewo wymienione są jako filie Skrzatusza. Jednak meszne z tych wiosek, na mocy dawnego przywileju, zatrzymywał dla siebie proboszcz wałecki. Na tym tle doszło do sporu między proboszczami obu parafii. Sprawę próbował załagodzić Breza, obiecując proboszczowi skrzatuskiemu, że w najbliższym czasie będzie miał wypłacane meszne z opuszczonych ziem. Musiało jednak skończyć się tylko na obietnicach, skoro proboszcz skrzatuski,

<sup>93</sup> AAP, AV 20, k. 311–311v; AC 195, k. 32v.

<sup>94</sup> W. Wójcik, dz. cyt., s. 57.

<sup>95</sup> AAP, AV 20, k. 311v.

<sup>96</sup> E. Wiśniowski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce za czasów reformacji*, [w:] *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. I, Kraków 1966, s. 300; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, s. 345; W. Wójcik, dz. cyt., s. 61.

<sup>97</sup> Por. AAP, AV 7, k. 9v–10; AV 10, k. 344.

<sup>98</sup> AAP, AV 14, k. 32. Nazwa tej ostatniej wsi jest trudna do powiązania z jakąkolwiek miejscowością. Nazwa ta nie występuje w żadnym innym dokumencie dotyczącym Skrzatusza lub okolicy. Samym brzmieniem jest bardzo podobna do Tarnowa sąsiadującego z Wiesiółką. Może to więc być przez pomyłkę zmieniona nazwa, odnosząca się do Tarnowa, tym bardziej, że w następnych wizytacjach Tarnowo występuje jako wieś parafialna Skrzatusza.

ks. Franciszek Kraus, powołując się na dekret erekcyjny parafii, zwrócił się do sądu duchownego w Wałczu z prośbą o rozstrzygnięcie sprawy. W Wałczu nie rozwiązano sporu, zawieszono jedynie czasowo postępowanie. Skąd też skarga z pretensjami ks. Krausa dotarła do Warszawy. Wszelkie koszty związane z procesem proboszcz pokrywał z własnych funduszy<sup>99</sup>. Ostateczny wyrok sądu musiał przyznać ks. Krausowi jego prawa do mesznego z Różewa i Witankowa, gdyż dokumenty wizytacyjne Skrzatusza z następnych lat obejmują już daniny składane z tych wiosek<sup>100</sup>. Również wizytacja parafii wałeckiej w 1718 r. nie wskazuje już na jakąkolwiek zależność Różewa i Witankowa od Wałcza<sup>101</sup>.

Nieporozumienie w realizowaniu zobowiązań mesznego powstały także pomiędzy osobami zobowiązanymi do świadczeń a proboszczem. W 1696 r. wizytator Mikołaj Zalasowski wspomina o młynie nad Dobrzycą. Mieszkający tam wcześniej młynarz oddawał z młyna 2 korce żyta i 1 korzec jęczmienia, chociaż nie uprawiał żadnej ziemi. Ówczesny właściciel zaniedbywał swój obowiązek. Ponieważ Witankowo, z którym związany był młyn nad Dobrzycą, należał jeszcze tego roku do Wałcza, dlatego wizytator polecił proboszczowi wałeckiemu zbadać sprawę i na drodze prawnej wnieść pretensję przeciwko młynarzowi<sup>102</sup>. Także wieś Tarnowo nie wywiązywała się całkowicie ze swoich zobowiązań. Chociaż dokument erekcyjny<sup>103</sup> wyraźnie ustalał wysokość mesznego (od 15 łąnów uprawianych po 1/2 korca), to mieszkańcy sprzeciwiali się temu zarządzeniu. Proboszczowi płacili jedynie 6 korców żyta, pochodzącego z innych pól nie wskazanych w dokumencie erekcyjnym. Wizytacja z 1738 r. podtrzymuje jednak dawne rozporządzenie, zarówno co do wysokości, jak i miejsca pochodzenia daniny<sup>104</sup>.

Proboszczowie skrzatuscy pobierali meszne i dziesięcinę do połowy XIX w. Zostały one zniesione przez władze pruskie, a w ich miejsce wypłacano równowartość w pieniądzech<sup>105</sup>.

### 3.4. Inne dochody

Na podstawie powszechności występowania tych świadczeń przyjmuje się, że odrębną grupę dochodów proboszcza stanowiły ofiary składane w związku z

<sup>99</sup> AAP, AV 18, k. 528–528v, 563v.

<sup>100</sup> AAP, AV 20, k. 311–311v; AV 26, k. 119v; AV 40, k. 32v; APS, AWD 1831, s. 14–15.

<sup>101</sup> AAP, AV 19, k. 35v.

<sup>102</sup> AAP, AV 18, k. 528.

<sup>103</sup> W archiwum parafialnym nie zachował się dokument erekcyjny parafii. Wszelkie informacje o jego zawartości znajdują się we wspomnianych aktach wizytacyjnych. Istnieje jednak dokument wznowienia erekcji i dotacji kościoła z 1697 r., zapisany do akt konsystorskich w 1727 r. – zob. AAP, AC 195, k. 30v–32v.

<sup>104</sup> AAP, AV 26, k. 119v.

<sup>105</sup> J. N o w a c k i, dz. cyt., s. 345.

wykonywaniem pewnych funkcji duszpasterskich. Wśród opłat za konkretne posługi kościelne do najstarszych należały tzw. *iura menta*, za udział duchownego w sądach książęcych<sup>106</sup>. Proboszczowi składano również ofiary za pogrzeby oraz udzielanie sakramentu chrztu i małżeństwa. Składały się one na tzw. *iura stolae*, czyli prawa stóły. Opłaty pogrzebowe w całości nazywano *sepultura*. Dzielono je na *spolia defunctorum* (pewne przedmioty po zmarłym zatrzymywane przez proboszcza) i *offertorium* (ofiara dla kościoła składana podczas mszy pogrzebowej). Pobierana była także opłata po zmarłym zwana *mortuarium* – odumarszczyzna. Była to ofiara składana w pieniądzu. *Iura stolae* oddawano na mocy zwyczaju wynikającego z pobożności wiernych. Biskupi często zaznaczali, że na podstawie prawodawstwa były to ofiary dobrowolne<sup>107</sup>.

Pewne dochody czerpał proboszcz skrzatuski także z ofiar składanych na mszy świętej, a część tych pieniędzy przeznaczano do kasy kościelnej<sup>108</sup>. Obok pieniędzy z jałmużny stanowiły one początkowo główny dochód majątku kościelnego<sup>109</sup>. Dodatkowym źródłem powiększania kasy kościelnej były opłaty pobierane za dzwonienie dzwonem podczas pogrzebów, czyli tzw. podzwonne<sup>110</sup>.

Majątkiem kościelnym zarządzał, pod kontrolą biskupa i patrona, proboszcz razem z dwoma ekonomami – rendatami (*economi ecclesiae*). Często nazywano ich także ojcami kościoła (*vitrici, victrici, arcarius*) lub prowizorami<sup>111</sup>. Na podstawie dokumentów wizytacyjnych i ksiąg metrykalnych poznajemy nazwiska niektórych z nich. W 1669 r. prowizorem był Marcin Jalostek, a w 1699 r. wieśniak imieniem Gabriel<sup>112</sup>. W 1706 r., w wieku 40 lat zmarł ekonom kościoła, Franciszek Wojciechowski. W tym czasie ekonomem mógł być także Jan Traumult, ponieważ w księdze zmarłych pod 1728 r. umieszczono notatkę o jego śmierci. Jan Traumult zmarł w wieku ok. 100 lat<sup>113</sup>. W 1727 r. opiekę nad kasą kościelną sprawowało aż trzech ekonomów: Jan Mazurek, Andrzej Fertka i Jan Doberstein<sup>114</sup>. W latach 1733–1734 prowizorem był Chrystian Markwar<sup>115</sup>.

Przechowywane przez ekonomów pieniądze kościelne przeznaczone były przede wszystkim na zakup wina mszalnego, świec, sprzętów kościelnych oraz na bieżące naprawy świątyni<sup>116</sup>. Jeden z większych remontów przeprowadzono w 1831 r., gdy prowizorami kościoła byli: liczący sobie 60 lat sołtys Antoni Habisch i

<sup>106</sup> W. Wójcik, dz. cyt., s. 62.

<sup>107</sup> E. Wiśniowski, dz. cyt., s. 301; W. Wójcik, dz. cyt., s. 62–66.

<sup>108</sup> E. Wiśniowski, dz. cyt. s. 301.

<sup>109</sup> AAP, AV 18, k. 561; AV 20, k. 309.

<sup>110</sup> AAP, AV 20, k. 309.

<sup>111</sup> J. Nowacki, dz. cyt., s. 344; AAP, AV 20, k. 309; APS, SWD 1831, s. 7; Metrica, LB, s. 91.

<sup>112</sup> APS, Metrica, LB, s. 27, 91.

<sup>113</sup> Tamże, LM, s. 23, 32.

<sup>114</sup> AAP, AV 20, k. 309.

<sup>115</sup> APS, Metrica, LB, s. 189–192.

<sup>116</sup> AAP, AV 18, k. 561; APS, AWD 1831, s. 4–8; J. Nowacki, dz. cyt., s. 347.

dzierżawca szpitalnej roli – 40-letni Jan Doberstein. Tak przedstawiało się np. ich rozliczenie z dochodów za ostatni rok:

Stan kasy na podstawie remontu

z ubiegłego roku	209 tal.	18 gr	1 fen.
dochód z roku bieżącego	179 tal.	25 gr	3 fen.
	<hr/>		
razem	389 tal.	13 gr	4 fen.
rozchód z roku bieżącego	396 tal	13 gr.	4 fen.

W tym roku wydano o 7 tal. więcej niż wynosił stan kasy<sup>117</sup>. Było to możliwe dzięki temu, że źródłem dochodów kościoła były także procenty od kapitałów i legatów.

Bardziej trwały fundusz na utrzymanie i remonty kościoła zainicjował Wojciech Breza. W 1697 r., z racji wznowienia erekcji kościoła, przeznaczył 1000 fl. na dobrach ze wsi Ludomy. Na kościół wypłacono 8% od całej sumy. Później dla tej samej wsi wyasygnował jeszcze 8776 fl. z zobowiązaniem do 7-procentowej spłaty<sup>118</sup>. W wigilię św. Jakuba Apostoła (24 lipca) 1697 r. niejaka Dindinowska, mieszkanka Młyna, zapisała w aktach waleckich dla kościoła sumę 1000 fl.<sup>119</sup> Na rzecz kościoła wypłacono także 50 tal. od 1000 tal. umieszczonych w Leżenicy, na majątku sołtysa o nazwisku Thell. Natomiast w Skrzatuszu ulokowano 101 tal. w dobrach należących do wdowy Katarzyny Małach. Kościół otrzymywał z nich corocznie 5 tal. 1 gr. 5 fen. Te 5-procentowe spłaty od kapitału wpływały regularnie ze szczególnym przeznaczeniem na naprawy kościelne. Ponadto, w 1831 r. dochód uboczny wynosił 66 tal. 22 gr. i 2 fen. Kościół nie otrzymywał żadnych pieniędzy z gruntów, ogrodów parafialnych, budynków plebańskich, jak również danin i czynszów<sup>120</sup>. Oddawano je w całości dla proboszcza.

Znaczne korzyści czerpał proboszcz z własnego gospodarstwa. W licznych zabudowaniach gospodarskich posiadał inwentarz, który prócz tego, że dawał dochód, stanowił jednocześnie sposób lokowania pieniędzy. W 1831 r. łączna wartość majątku umieszczonego w inwentarzu wynosiła 262 tal. 6 gr. 10 fen.<sup>121</sup>

Dodatkowy dochód przynosiły proboszczowi także procenty od pobożnych legatów. Dzięki prośbie króla Jana III Sobieskiego, zachęcającej do ofiarowania

<sup>117</sup> APS, AWD 1831. s. 7. Warto zaznaczyć, że pieniądze będące w tym czasie w obiegu miały następującą wartość: 1 talar + 30 silbergrosch (groszy srebrnych), 1 silbergroschen = 12 pfeningen (fenigów) – zob. I. Ichnatowicz, dz. cyt. s. 89.

<sup>118</sup> AAP, AV 20, k. 309; AV 26, k. 125.

<sup>119</sup> AAP, AV 26, k. 124.

<sup>120</sup> APS, AWD 1831, s. 8.

<sup>121</sup> Obliczenia własne dokonane na podstawie – APS, AWD 1831, s. 13–14. Dokument wizytacyjny podaje nie tylko ogólną wartość majątku gospodarskiego, ale wymienia szczegółowo liczbę poszczególnych gatunków inwentarza i narzędzi rolniczych z ich aktualną wartością.

fundacji dla nowo powstałej parafii, zaczęli się zgłaszać okoliczni dobrodzieje. Największym z nich był Breza, który na cele plebańskie przeznaczył sporą sumę pieniędzy<sup>122</sup>. W dzień św. Egidiusza Opat, 1 września<sup>123</sup> 1690 r., zainwestował 6500 fl. polskich w dobrach wsi Olszanica i Kamionka. Proboszcz, pobierając z nich 7-procentowe odsetki, był zobowiązany do odprawienia dwóch mszy świętych. Jedną, w każdy czwartek, w intencji o nawrócenie heretyków, drugą, w każdy piątek, za dusze fundatorów. Także Stanisław Radowicki, ekonom starostwa nowodworskiego<sup>124</sup>, ofiarował Żydom polskim 1000 fl. W zamian Żydzi wypłacali proboszczowi 7% od całej sumy. Proboszcz natomiast odprawiał mszę świętą za duszę Stanisława Radowickiego. W 1696 r. tym samym Żydom sumę 1000 fl. dała Marianna Rokoszevska. Opłaty roczne dla probostwa wynosiły 8 tynfów (tynfones) od 100, z obowiązkiem mszy świętej w każdą sobotę za duszę fundatorki<sup>125</sup>.

Stanisław Radowicki jeszcze dwa razy zapisywał legaty pieniężne dla proboszcza skrzatuskiego. Jedna u Żyda pilskiego, niejakiego Lewka, drugie we Wronkach, gdzie w dobrach żydowskich złożył 500 fl. Żydzi wronieccy odmówili płacenia podatku od powierzonej im sumy. Na tym tle powstał spór, który proboszcz zamierzał rozstrzygnąć drogą sądową. W 1697 r. do proboszcza należały także dwa legaty po 500 fl. każdy. Umieszczone zostały w dobrach Gadalewo i w posiadłości Joanny Wanczyk. Z obydwu fundacji proboszcz otrzymywał corocznie razem 8 fl.<sup>126</sup>

W 1697 r. biskup Stanisław Witwicki podniósł parafię do godności prepozytury, ale nie dokonał formalnej erekcji prepozytury i mansjonarii. Dlatego 1738 r. ówczesny proboszcz Chrystian Józef Heyn z własnej woli przeznaczył fundację Stanisława Radowickiego i Marianny Rokoszevskiej z 1697 r. na utrzymanie dwóch wikarych, organisty i kantora<sup>127</sup>.

W 1715 r., w związku z konsekracją ołtarza Męki Pańskiej, fundację mszalną ofiarował również Jan de Osten. Złożył on u pilskich Żydów 3000 fl. obciążonych 7-procentowymi splatami. Natomiast przy ołtarzu odprawiane były msze święte za duszę Jana de Osten i dusze w czyśćcu cierpiące<sup>128</sup>.

W związku ze zrównaniem w prawach parafii Skrzatusz z wielkimi parafiami miejskimi i budową nowego kościoła, Jan III Sobieski 20 września 1690 r. powiększył jej włości, a pracującego tam proboszcza i kapłanów obdzielił specjalnymi przywilejami. Potwierdził wszystkie poprzednie należności kościoła i

<sup>122</sup> AAP, AV 18, k. 562v; A. Delert, *Hystorya i początek Obrazu Skrzatuskiego*, s. 3.

<sup>123</sup> T. Wierzbowski, *Vademecum. Podręcznik do studiów archiwalnych dla historyków i prawników polskich*, Warszawa 1908, s. 45.

<sup>124</sup> APS, Metrica, LB, s. 31, LM, s. 7.

<sup>125</sup> AAP, AV 18, k. 562v–563; AV 20, k. 306v; AV 26, k. 124v.

<sup>126</sup> AAP, AV 18, k. 563.

<sup>127</sup> AAP, AV 26, k. 124v.

<sup>128</sup> AAP, AV 20, k. 307.



uwolnił wszelkie dobra i zagrodników od władzy świeckiej, a także od jakichkolwiek danin i podatków. Wszystkie one zostały powierzone władzy duchownej. Proboszcz otrzymał pozwolenie na ścinanie drzewa we wszystkich borach i lasach starostwa nowodworskiego, potrzebnego na ogień i budowę proboszczówki<sup>129</sup>. Miał on także prawa swobodnego wypasu swoich zwierząt w całym starostwie<sup>130</sup>. We wszystkich jeziorach i wodach, małą siecią, potocznie zwaną „wółkiem”, mógł łowić ryby na swoje potrzeby i swojej służby, tak długo, jak tego wymagała konieczność<sup>131</sup>.

Na mocy dokumentu erekcyjnego proboszcz miał raz w roku, z racji święta Wniebowzięcia NMP, prawo warzenia piwa, a następnie sprzedawania go tak obcym, jak i miejscowym. W dokumencie znajduje się zastrzeżenie, aby dokonywało się to bez zgorszenia<sup>132</sup>. Za wszystkie te przywileje w kościele skrzatuskim przez jeden kwartał musiano odprawiać mszę świętą wotywną za zbawienie i o zdrowie króla i jego następców<sup>133</sup>.

Niemalý dochód miał także proboszcz z pracy swoich poddanych. Każdy z zagrodników był obowiązany tygodniowo do 3 dni pracy w dobrach plebańskich; do 1 dnia pracy ręcznej i 2 dni wypasu bydła. Pewnymi ulgami cieszył się jedynie Stanisław Rękawica, który własnym kosztem wybudował dom dla zagrodników. Za ten wysiłek proboszcz zwolnił go z 1 dnia pracy, tak w okresie żniw, gdzie każdy musiał odpracować 3 dni. Ponadto na zagrodnikach spoczywał obowiązek wypłacenia proboszczowi dzierżawy zimowej. Przywilej Sobieskiego nakazywał im również pomagać proboszczowi w kosztach i wydatkach związanych z odpustami parafialnymi. Na tę okazję mieli dostarczać na plebanię piwo „i to bez jakichkolwiek zanieczyszczeń”. Natomiast poddani i służący kościoła otrzymali prawo zbierania drewna i chrustu w lasach starostwa nowodworskiego. Mogli też, podobnie jak proboszcz, na wszystkich polach wypasać konie, bydło i inne zwierzęta domowe, pod warunkiem, że także proboszcza będą zaopatrywać w trzodę<sup>134</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Utworzona w 1660 r. parafia w Skrzatuszu odgrywała znaczną rolę w dziejach XVII- i XVIII-wiecznego powiatu waleckiego. Pod względem administracyjnym nie wyróżniała się spośród wielu innych parafii. Na beneficjum plebańskie składało się należyte uposażenie w ziemię, które w 1727 r. obejmowało ok. 76 ha.

<sup>129</sup> AAP, AV 18, k. 562.

<sup>130</sup> AAP, AV 20, k. 311v.

<sup>131</sup> AAP, AV 18, k. 562.

<sup>132</sup> Tamże, k. 562v; AV 20, k. 311v.

<sup>133</sup> AAP, AV 18, k. 562.

<sup>134</sup> Tamże, k. 562–563v.

Dobrze zorganizowana strona gospodarcza i daniny, zapewniały proboszczom dostateczne utrzymanie. Budynki kościelne, a wśród nich – dzięki fundacji Wojciecha Brezy nowo wybudowany w latach 1683–1694 – kościół parafialny, stanowiły bazę materialną oddziaływania duszpasterskiego.

Jednak samo erygowanie parafii, wybudowanie budynku kościelnego i zabezpieczenie strony materialnej duchownym nie wyczerpuje problemu parafii i jej znaczenia. Ukazanie całego pola pracy parafialnej wraz z jej wszystkimi miejscami kultu, instytucjami, duchowieństwem i ludnością zamieszkującą parafię dałoby dopiero pełny obraz parafii. Ze względu jednak na ograniczone ramy jednego artykułu zagadnienia te musiały zostać pominięte. Dopiero ich uwzględnienie pozwoli dostrzec, jaki wpływ na ziemi wałeckiej – i nie tylko – miała parafia skrzatuska. Pozwoli to również zobaczyć, że jej powstanie nie jest tylko jakimś epizodem w dziejach okolicy, ale jej powstanie miało również wpływ na to, co później w tych dziejach znalazło swoje miejsce.

### Zusammenfassung

Das Dorf Skrzatusz wurde das erst Mal im Jahre 1438 erwähnt. Man darf aber vermuten, daß Skrzatusz seit 14. Jahrhundert stammt.

Zuerst Skrzatusz gehörte zur Pfarrei Walcz. Die selbstedige Pfarrei in Skrzatusz gründete am 15. November 1660 der Bischof Wojciech Tholibowski. Zur Pfarrei gehörten die folgende Dörfe und Kolonien: Skrzatusz, Kłęśnik, Pluty, Dąbrówka, Witankowo, Chude, Czapla, Rózewo, Popowo, Wiesiółka und Tarnowo. In Jahren 1683–1694 baute Wojciech Breza die neue Kirche unter der Name Unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Mariä. Der erste Pfarrer in Skrzatusz wurde Herr Jakub Krueński gewesen.

Zur Vermögensstand der Pfarrei bestanden die Felde und die Häuser für den Pfarrer, die Vikaren und die Arbeitern. Die Grundlage des Unterhalts der Pfarrei bildeten die mehrere Zehnte von allen Pfareidörfen.

Die erste Teil der Pfarreigeschichte in Skrzatusz schlieste die erste Teilung Polens im Jahr 1772.

KS. MARIAN CISZEWSKI SDB

## MATEUSZ AKWARIUS I JEGO SPÓR O NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY LUDZKIEJ

Truizmem jest przypominać, że w dziejach filozofii europejskiej pytanie o nieśmiertelność duszy ludzkiej obok pytania o istnienie Boga stanowiło podstawową aporię filozofii klasycznej. Od jej rozstrzygnięcia uzależniona jest bowiem, i to w istotnym stopniu, cała filozofia praktyczna człowieka. Religia chrześcijańska wniosła nowe i niepowtarzalne pojęcie Boga Jedyne w Trójcy Osób oraz ukazała człowiekowi niezwykłą jego godność, uznając go osobą stworzoną i nieśmiertelną, spokrewnioną w człowieczeństwie z Chrystusem – Zbawicielem. Postawiła tym samym przed teologami chrześcijańskimi wyzwanie i dała zarazem nowe inspiracje do powtórnych refleksji nad sytuacją i miejscem człowieka we wszechświecie. Zmusiła zatem do ponownych przemyśleń nad rozwiązaniem trudnej kwestii nieśmiertelności w świetle ujęcia relacji *ratio* i *fides*, rozumu i wiary.

W historii proponowanych rozstrzygnięć tego zagadnienia, począwszy od św. Augustyna poprzez Jana Szkota Eriugena aż do św. Anzelma, odwoływano się zasadniczo do filozofii Platona i tradycji neoplatonickiej. Natomiast św. Tomasz z Akwinu, wychodząc naprzeciw problemom swego czasu, zdecydowanie opowiedział się za Arystotelesem, ale przeciwstawiając się awerroistycznej interpretacji jego nauki, dokonał swoistego przełomu w podejściu do zagadnienia nieśmiertelności duszy. Dzięki temu, chociaż Arystoteles mógł nadal uchodzić za jedynego autora całej prawdy filozoficznej, to jednak poważnie została podważona pozycja Awerroesa jako jedyne Komentatora tejże prawdy. Jednak, jak już dziś powszechnie wiadomo, św. Tomasz interesowała nie tyle historyczna interpretacja poglądów Arystotelesa co sama prawda filozoficzna, którą on głosił, to znaczy prawda o rzeczywistości jako takiej. W konsekwencji doprowadziło to nie tylko do podważenia Tomaszowej interpretacji arystotelizmu, ale też do zakwestionowania filozoficznych stwierdzeń samego Akwinaty. Dlatego wraz z początkami krytyczno-filologiczno-historycznej metody badań oraz z pojawieniem się w XV wieku najnowszych przekładów pism Arystotelesa, ponownie ożyły nie tylko dawne obiekcje wysunięte przez Jana Dunska Szkota i szkotystów, a także awerroistów łacińskich. Z nowymi interpretacjami arystotelizmu wystąpili wówczas także: do-

minikański generał Tomasz de Vio oraz dwaj przywódcy łańskich aleksandrystów, to jest Piotr Pomponazzi i Szymon Porzio. Nie powinien więc dziwić w tej sytuacji fakt, że na terenie Italii w pierwszej połowie XVI wieku właśnie problematyka nieśmiertelności duszy najbardziej pasjonowała również umysły ówczesnej studiującej młodzieży. A w niektórych ośrodkach naukowych, jak na przykład w Pizie, studenci domagali się wprost wykładów z tego zakresu. Owocem tak żywego w tym okresie zainteresowania filozoficzną problematyką duszy było powstanie około sześćdziesięciu komentarzy poświęconych Arystotelesowskiemu traktatowi *De anima*. Spośród wielu tych komentarzy jeden z nich, mianowicie *Quaestiones in tres libros De anima Aristotelis* Franciszka de Sylvestris z Ferrary, w sposób szczególny stał się przedmiotem zainteresowania Mateusza Akwariusza. Kierując się doniosłością, aktualnością i dogłębną poruszoną w nich problematyką oraz prośbami grona swoich przyjaciół, Mateusz Akwarius wydał je drukiem<sup>1</sup>, zaopatrzył każdą kwestię własną *Uwagą* (*Additio*) krytyczną (najczęściej o charakterze wyjaśniającym w kontekście historyczno-filozoficzno-teologicznym) i na końcu publikacji dołączył jeszcze własną *Najpiękniejszą rozprawę o ideach, w której jest ukazane, że Arystoteles nie sprzeciwia się boskiemu Platonowi* oraz jeszcze drugą *Additio*<sup>2</sup> do kwestii dziesiątej, księgi III *Quaestiones*, w której Franciszek z Ferrary

<sup>1</sup> Pierwsze wydanie Franciszkowego *Komentarza do De anima* było bez udziału Akwariusza: *Quaestionum libri de anima quam subtilissime simul et preclarissime decisiones*. Reverendissimi Patris Francisci Sylvestri Ferrariensis. Philosophi ac Theologi prestantissimi: totius sacri Ordinis Praedicatorum olim moderatoris prudentissimi. Na końcu: Venetiis per Thomam Ballarinum Verceilensem. Anno Domini 1535. Die 13 Martii.

Wszystkie następne cztery wydania (Romae 1576 i tamże 1577, Venetiis 1593 i tamże 1601) były już tylko kolejnymi przedrukami tego wydania, które opracował Mateusz Akwarius. W niniejszych badaniach korzystam z wydania weneckiego: R.P.F. Francisci Sylvestri Ferrariensis. Totius ordinis Praedicatorum Generalis Magistri Theologi, ac philosophi praestantissimi, *Quaestiones luculentissimae in tres libros de Anima Aristotelis. Cum Additionibus ad Easdem, et aliis quaestionibus philosophicis* R.P.F. Matthiae Aquarii publici Theologiae ac Metaphysices ordinarii in Florentissimo Neapolitano Gymnasio professoris. Venetiis apud Haeredem Hieronymi Scoti 1593. Zawiera 158 stron i plus 4 nie numerowane na początku.

Jest to pełen skrótów i nieprecyzyjnej interpunkcji starodruk, który na marginesach ma nie zawsze czytelne, a niekiedy mylące odsyłacze, dokonane prawdopodobnie przez Akwariusza. Tekst jest dwukolumnowy, który oznaczam tu literami 'a' i 'b'. Każda kwestia ma swoje uzupełnienie w postaci *additio* Akwariusza, gdzie wskazuje on czytelnikowi jeszcze innych autorów, odsyłając go do dzieł traktujących szerzej o danym zagadnieniu. Przy tym zawsze Akwarius wyraźnie preferuje św. Tomasza i jego szkołę. *Additio* niejednokrotnie jest również wyrażana w formie scholastycznej kwestii. Zajmuje najczęściej około jednej trzeciej części w stosunku do objętości kwestii Ferrareńczyka i jest wyróżniona drobniejszym drukiem. W dalszym zapisie tego tekstu stosuję skrót: QAN.

<sup>2</sup> *Disputatio pulcherrima* R.P. Magistri Matthiae Aquarii, *De ideis. In qua ostenditur, Aristotelem non adversatur Divino Platoni*, QAN, s. 139–156. – Ostatnia *additio* z uwagą: *Adverte hanc Additionem esse decimam in ordine, et sub quaestione de immortalitate animae legi debere*. QAN, s. 156–158.

Franciszek de Sylvestris z Ferrary (1474–1528), zwany krótko Ferrareńczykiem, był czterdziestym w kolejności generałem Zakonu oo. Dominikanów. Przyczynił się istotnie do podniesie-

rozważa pytanie: *Utrum anima intellectiva sit aeterna et immortalis – Czy dusza intelektualna jest wieczna i nieśmiertelna?* Akwarius, wyjaśniając motywy wydania w całości Franciszkowych *Quaestiones* (wraz ze swymi *Additiones*), podkreśla, że nie uczynił tego dla jakiejś doraźnej chwały czy nagrody. Nie zamierzał też ich ujaśnić czy komentować, „ponieważ kwestie te, chociaż są trudne (*arduae*), nie wymagają żadnego wyjaśnienia ani jakichkolwiek komentarzy, gdyż posiadają one osobliwą klarowność”. Uczynił to raczej po to, „aby spełnić życzenie przyjaciół, którzy mu to zlecili. [...] Te bowiem *Kwestie* najgodniejszego Ferrareńczyka, chociaż już dawno temu zostały opublikowane, niemniej były przez wielu oczekiwane, tak już to dlatego, że ze względu na podziwu godną naukę, którą zawierają, zawsze były w wielkiej cenie, jak też dlatego, że tylko nieliczni je posiadali. Z tych to powodów wielkie grono osób zaprzyjaźnionych zatroszczyło się tymczasem o druk tych *Kwestii*, które wystarczyło wydać same, bez jakichkolwiek dodatkowych wyjaśnień. Lecz aby z tej okazji [również] innym stały się pomocne, poleciło nam [tzn. Akwariusowi], abyśmy coś dodali z naszej strony [teologa i metafizyka], wykazując, że nauka tego najbardziej poważanego autora [tzn. Franciszka] jest zupełnie zgodna z całą tomistyczną szkołą”<sup>3</sup>.

nia formacji intelektualnej i obserwacji zakonnej w trudnym dla Kościoła okresie pierwszych wystąpień Marcina Lutera, przeciwko któremu skierował ostrą, polemiczną rozprawę: *De convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate adversus Lutherum de hoc pessime sentientem. Apologia* (Venetiis 1525). Jest ceniony przede wszystkim jako autor obszernego i wnikliwego komentarza do *Summy filozoficznej* św. Tomasza z Akwinu (*Commentaria in libros quatuor Contra gentiles*, Venetiis 1524), który napisał za zachętą swego współbrata i przyjaciela, ówczesnego generała dominikanów Tomasza de Vio (Kajetana). W skomplikowanej problematyce nieśmiertelności duszy ludzkiej Franciszek podjął polemikę z Kajetanem i zajął przeciwne mu stanowisko filozoficzne. Zob. M. C i s z e w s k i, *Franciszka de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej*, Lublin 1995 oraz t e n ż e, *Godność człowieka i wzniosłość nauki o nim w ujęciu Franciszka Sylwestra z Ferrary*, [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, pod red. J. Czerkawskiego, Lublin 1994, s. 37–62.

<sup>3</sup> Por.: *Haec sunt pulcherrimis his doctissimi Ferrariensis quaestionibus, tum ad octo Physicae ascultationis, tum ad tres de Anima libros spectantibus, breviter addere nobis visa sunt, quibus omnibus in unum postremo annectemus. Nos scilicet hanc provinciam suscepisse non ut humanam aliquam laudem sive gloriam ex his consequeremur, neque ut praeclarissimas has quaestiones tanquam obscuras explicaremur, ac veluti commentaria quaedam efficeremus, cum hae quaestiones licet arduae sint, nulla tamen expositione nullisque commentariis, ob miram quam habent claritatem, indigeant, sed potius amicis qui id nobis imposuerunt morem gereremus, quibus obtemperare maluimus, quam mordacem invidorum linguam effugere[...].*

*Hae enim dignissimae Ferrariensis quaestiones licet multo iam tempore impressae fuerint, nihilo minus a quam plurimis viris desiderabantur, tum quia propter admirabilem quam continet doctrinam in maximo semper fuere pretio, tum quia apud per paucos viros inveniabantur; quibus de causis familiares quamplurimi, has quaestiones interum [sic! =interim?] imprimi curaverunt, quas per se sine alterius additis satis erat edere, sed ut hoc occasione ista aliis prodesse possint, iusserunt nobis, ut aliqua ex officina nostra adderemus, quibus celeberrimi huius Auctoris doctrinam universae Thomistarum scholae esse conformem ostenderemus\*, ideoque sermonem dilatare, ac gravissima quae occurrerant dubia fuse explicare ab instituto nostro valde alienum*

Kim był Mateusz Akwarius? Jego naukowa działalność przypadła na drugą połowę XVI wieku, a więc na czas zagorzałych polemik toczonych wokół problemu nieśmiertelności duszy pomiędzy tomistami, szkotystami, awerroistami i aleksandrytami. Droga formacji intelektualnej Akwariusa wiodła go poprzez studia dominikańskie w Bolonii (1558) do Mediolanu, Wenecji i Turynu, gdzie przeprowadził publiczną dysputę z awerroistą Franciszkiem da Vimercate na temat znamiennej kwestii: *num intellectus viatoris possit cognoscere substantias separatas quidditative* i w 1569 r. uzyskał tytuł *magistra świętej teologii*. Potem jako regens studium w Mediolanie raz jeszcze bronił stu tez przed Kapitułą Generalną w Rzymie (1571) i uzyskał kolejny tytuł naukowy *profesora zwyczajnego metafizyki*.

W latach 1571–1574 prowadził wykłady z metafizyki w swoim zakonnym studium w Neapolu. Opublikował je później w Rzymie (1584) jako: *Dilucidationes in XII libros primae philosophiae Aristotelis*. To właśnie w neapolitańskim konwencie św. Dominika spotkał się i przez trzy lata wspólnie przebywał ze swoim współbratem Giordanem Brunem z Noli. Potem drogi ich skrzyżowały się raz jeszcze i bezpowrotnie rozeszły z tego samego hospicjum Matki Bożej w Rzymie (1575), gdzie Nolanus w czasie swej ucieczki z Neapolu został na krótko uwięziony, podczas gdy w tymże hospicjum Akwarius, szczącący się tytułem: *publico e ordinario professore di teologia e di metafisica in florentissimo Studio Neapolitano*, przygotował nowe wydanie *Quaestiones in tres libros De anima* i *Quaestiones in libros Physicorum* Franciszka de Sylvestris. Ponownie opracowane *Quaestiones in libros Physicorum* wzbogaciły się nie tylko w samym tytule najpierw o przymiotnik *eruditissimae*, potem zaś *luculentissimae* i poszerzone zostały o podtytuł, ale również każda kwestia (*quaestio*) otrzymała własne, obszernie wyjaśnienie i uzupełnienie w postaci *additio* Akwariusa<sup>4</sup>. Wtedy również, jak podaje Bruno Nardi, powstała

---

*visum est, sed satis amicorum voluntati, nec non studentium utilitati fecisse arbitrati sumus, si loca auctoresque cuique doctrinae conformes breviter citaremus, QAN, s.138 b–139 a.*

\* Podkreślenie moje – M. C. Wszystkie przekłady, jeśli nie jest zaznaczone inaczej, są dziełem autora tego artykułu. Wszystkie teksty w nawiasach kwadratowych pochodzą również ode mnie – M. C.

<sup>4</sup> Pierwsze wydanie *Komentarza do Fizyki* Franciszka de Sylvestris ukazało się w Rzymie w 1535 r. Wszystkie następne były już w opracowaniu Akwariusa.

– Wyd. 2: *Quaestiones eruditissimae in libros Physicorum* Rev.P.F. Franc. Sylv. Ferr... Philosophi praestantissimi cum quibusdam aliis quaestionibus ed additionibus R.P.F. Matthiae Aquarii, publici Theologiae et Metaphysices ordinarii, in florentissimo studio Neapolitano, professoris. Romae, apud Haeredes Antonii Bladij [sic!]. Anno 1576. In fine: *Disputationes* Matthiae Aquarii.

– Wyd. 3, przedruk, tamże 1577.

– Wyd. 4: R.P.F. Francisci Sylvestri Ferrariensis *Quaestiones luculentissimae in octo libros Physicorum Aristotelis cum additionibus ad eosdem...* R.P.F. Matthiae Aquarii... Venetiis, apud Haerodem Hieronimi Scoti, 1593. – Z tego właśnie wydania korzystam w niniejszej pracy.

W dalszym cytowaniu skracam: PHYS.

– Wyd. 5, przedruk, tamże 1601.

wspomniana już *Najpiękniejsza rozprawa o ideach*<sup>5</sup> oraz cztery następne rozprawy polemiczne, które Akwarius dołączył do Franciszkowego *Komentarza do Fizyki*. Były one skierowane przeciwko „niektórym filozofom” (*disputationes contra aliquos philosophos*), w obronie fizyki arystotelesowskiej w jej punktach najbardziej wówczas kwestionowanych, to jest w koncepcji materii pierwszej i istocie materii elementarnej oraz w rozumieniu formy i jej stosunku do *compositum*. W rok później (1576) wszystkie te prace zostały wydane w Rzymie<sup>6</sup>, gdzie Mateusz Akwarius przez pięć kolejnych lat wykladał teologię (również na rzymskiej *Sapienza*) i przygotował nowe wydanie *Komentarza do Sentencji* Jana Kapreolusa wraz ze swymi *Annotationes* do nich oraz dołączył też swój *Najpiękniejszy traktat o kontrowersjach pomiędzy św. Tomaszem a pozostałymi teologami i filozofami*<sup>7</sup>. To właśnie z jego dedykacji papieżowi Sykstusowi V, zamieszczonej w tym dziele, dowiadujemy się, że tytuł *princeps thomistarum* („księcia tomistów”) został nadany Kapreolusowi przez Bernardina Tomitana (1517–1576) i przez Arcangela Mercennaria, ucznia Akwariususa (*meus condiscipulus*). Ostatnie zdania swego traktatu Akwarius kreślił już w Neapolu (*Datum Neapoli in conventu Sancti Dominici 1587, die 4 Septembris*), gdzie jako *regius atque publicus metaphysicus* zmarł w 1591 r. i w tymże konwencie został pochowany.

Największą troską Mateusza Akwariususa było pragnienie ukazania, że istnieje naprawdę tylko jedna *vera philosophia*, a widział ją w **zgodnej tradycji filozoficznej** myśli Platona, Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Miała to być pełna *concordia rationis et fidei*, szczególnie w tak newralgicznym wówczas dla filozofii i wiary punkcie, jakim była kwestia nieśmiertelności osobowej duszy ludzkiej. Im któryś z filozofów bardziej się od owej tradycji przez swój pogląd oddalał, tym dalszy się stawał „prawdziwej filozofii” Akwariususa i to niezależnie od tego, czy był to myśliciel pogański, czy też chrześcijański teolog. W konsekwencji Akwarius dokonał tu dychotomicznego podziału wszystkich myślicieli na zwolenników i przeciwników nieśmiertelności duszy.

<sup>5</sup> B. Nardi, *Aquario Mattia*, [w:] *Dizionario biografico degli Italiani*, a cura di Farrabino, t. III, Roma 1961, s. 654–655.

<sup>6</sup> Oto pełne tytuły dołączonych przez Akwariususa rozpraw:

*Disputationes contra aliquos philosophos*, Eiusdem R.P. Magistri Matthiae Aquarii. *Quae ad ea, quae in physicis tractantur, non parum sunt utiles*:

– Disputatio prima: *De mixtione elementorum, in qua ostenditur elementa in mixto remanere virtualiter*, PHYS, s. 207–215.

– Disputatio secunda: *De potentia materiae primae eiusque natura*, PHYS, s. 215–222.

– Disputatio quarta: *In qua ostenditur formam esse praestantiorē compositio, contra aliquos Philosophos oppositum asserentes*, PHYS, s. 229–233.

<sup>7</sup> R. P. F. Matthiae Aquarii, O. P., regii ac publici metaphysici in almo Studio Neapolitano, *Annotationes super quatuor libros Sententiarum Ioannis Capreoli... adiecto quoque pulcherrimo tractatu de controversiis inter D. Thomam et caeteros theologos ac philosophos*, Venetiis 1588–1589. Przyn. za B. Nardi, dz. cyt., s. 655.

W grupie zwolenników, i w takiej właśnie kolejności, Akwarius wymienia następujących filozofów: Platon, Sokrates, Pitagoras, Teofrast, Temistiusz, Seneka, Cyccero, Symplicjusz, Filoponos „i wśród łacinników *eorum princeps D. Thomas, Romanus Egidius, Suessanus* [Augustyn Nifo] i wielu innych, którzy jednogłośnie stwierdzali, że dusze są nieśmiertelne”<sup>8</sup>. Do tej grupy zalicza Akwarius również Awerroesa, „który nie był w stanie siebie przekonać, że dusza jest śmiertelna”. Bo chociaż wielu z nich błędziło, przyjmując czy to monopsychizm czy określoną ilość dusz, czy też różne wyznaczając im miejsca wiecznego przebywania, jak „panujące nad nimi gwiazdy” lub „Elizejskie Pola” (jak podaje Plutarch), albo też jak Pitagoras, który „wpadł w takie szaleństwo, [że mniemał], iż dusze wędrowały z ciała do ciała”, „to przecież, pomimo wszystko, wniosek ich był taki, że dusza nasza jest nieśmiertelna”<sup>9</sup>.

Drogi jednak, które prowadziły owych myślicieli do akceptacji nieśmiertelności duszy, były bardzo różne. Akwarius wymienia ich dziesięć. Nie poświęca im krytycznej uwagi, lecz tylko krótko wyjaśnia ich istotę. Nie są to więc dowody, chociaż szczególnie dwa ostatnie wydaje się jako takie traktować, lecz jedynie drogi (*viae*), które pewnych myślicieli do takiego przekonania wiodły. Tutaj ograniczymy się do ich wyliczenia. Są to: 1) *via motus* – droga ruchu, której użył Platon i Cycceron<sup>10</sup>; 2) *via beatitudinis* – droga szczęścia, które dusza osiąga w poznaniu abstrakcyjnym (Archelaos)<sup>11</sup>; 3) *via virtutis* – droga cnoty, usensowniająca pozytywny trud i wysiłek człowieka (Orfeusz)<sup>12</sup>; 4) *via remunerationis* – droga odpłaty za dobro lub zło (Speuzyp)<sup>13</sup>; 5) *via vindictae* – droga pomsty, jakiej z natury ludzie pragną na przykład na tyranach (Apulejusz)<sup>14</sup>; 6) *via legum* – droga praw pojętych jako *lex gentium* Egipcjan i Rzymian, ale nie Mojżesza, ani też lu-

<sup>8</sup> QAN, s. 156 a.

<sup>9</sup> Por.: *Pythagoras incidit in illam insaniam, quod transmigrabant animae, de corpore in corpus. [...] nihilominus conclusio eorum erat animum nostrum esse immortalem, medium quo utebantur ad hanc astruendam conclusionem varium quoque erat, QAN, s. 156 a.*

<sup>10</sup> Por.: *Dum quidam viam motus acceperunt dicentes, quod semper movetur, immortale est, quia quod aliud movet et ab alio movetur, cum habet terminum motus, habebit et terminum vitae; igitur quod seipsum movet, quia nunquam se deserit, nunquam cessat moveri: propterea erit immortale, sed anima seipsam semper movet, quandoquidem ipsa est fons, et principium motus: igitur anima ipsa immortalis erit. Hac via usus est D.Plato, usus est etiam, et Cato introductus a Cicerone in libro de senectute, QAN, s. 156 a.*

<sup>11</sup> Por.: *Quidam usi sunt via beatitudinis, quia anima nostra est capax beatitudinis quae consistit in cognitione abstractorum. [Na marginesie: Archelaus, Orpheus], QAN, s. 156 a.*

<sup>12</sup> Por.: *Quidam via virtutis, quia si anima esset mortalis tunc nulla prorsus esset virtus, nullaque fortitudo, et quod in nullo casu quantumque urgentissimo mors subeunda esset, QAN, s. 156 a.*

<sup>13</sup> Por.: *Quidam via remunerationis quandoquidem nullum bonum irremuneratum relinquitur, neque malum aliquod impunitum, QAN, s. 156 a.*

<sup>14</sup> Por.: *Aliqui viam vindictae, quoniam naturale est hominibus appetere vindictam tyrannorum, et male operantium, et naturalis appetitus frustrari non potest, oportet ut debeantur eis poenae secundum sensum, quae multoties in vita ista non videntur, QAN, s. 156 a.*



dów chrześcijańskich (Solon)<sup>15</sup>; 7) *via apparentiae* – ukazywanie się dusz zmarłych ludzi w miejscach, gdzie nigdy nie byli za życia i gdzie prochy ich nie spoczywają<sup>16</sup>; 8) *via libertatis* – droga wolności, która wynika z poczucia człowieka, że czyny jego nie są zdeterminowane, lecz wolne (Porfiriusz, Kalcydiusz)<sup>17</sup>; 9) *via simplicitatis* – droga tego co proste (niezłożone), jak dusza będąca substancją prostą i niezłożoną z materii i formy oraz istniejąca *per se* nie może ulec zniszczeniu (Jamblich, Arystoteles, Akwinata)<sup>18</sup>; 10) *via operationis* – droga intelektualnych działań poznawczych (*intellectionis*), które wskazują, że umysł wraz z swymi władzami, jest niematerialny i nie jest związany (*immistus*) z materią; „jest to – według Akwariusza – droga najbezpieczniejsza, najprawdziwsza i najprostsza (*via rectissima*) ze wszystkich, którą posłużyli się Arystoteles i św. Tomasz w wielu miejscach swojej nauki”<sup>19</sup>.

Przeciwników nieśmiertelności duszy, to znaczy tych, którzy mniemali, że jest ona śmiertelna, „była również liczna grupa, a ich przywódcą (*princeps*) był Aleksander. Był on do tego stopnia znaczącym [autorem] pośród [autorów głoszących doktrynę], że peripatetykiem można było nazwać tylko i wyłącznie aleksandrystę”<sup>20</sup>. Wydaje się, że Akwarius, chcąc przeciwstawić się powyższemu mniemaniu, wskazał na innych autorów, takich jak na przykład Franciszek de Sylvestris, którzy powinni uchodzić za *principes peripateticae disciplinae*. Wymownym tego dowodem są nawet karty tytułowe Franciszkowych *Kwestii* do trzech ksiąg *O duszy* i do ośmiu ksiąg *Fizyki*, które wydał Akwarius, zostały zaopatrzone w rysunek medalionu z profilem autora, wokół którego biegnie wymowny napis: *Vera Aristotelis Stagiritae efigies [!] peripateticae disciplinae Principis*. Sugeruje to, że idzie tu nie

<sup>15</sup> Por.: *Quidam via legum, si quidem posita mortalitate animorum, omnes leges essent falsae, quae statuunt ipsos esse immortales, non loquor modo de lege Moysi quam Iudaei sequuntur, et de lege nostra, quae evidentissime asserunt animam nostram esse immortalem sed de legibus gentium ut puta Aegyptiorum, et Romanorum, quae hoc etiam publice edocebat*, QAN, s. 156 ab.

<sup>16</sup> Por.: *Quidam via apparentiae, apparent enim multotiens animae defunctorum nobis qui vivimus [sic!], non tantum in coemeterijs [!], in quibus sepulta sunt eorum corpora, sed etiam in proprijs domibus, quae utique non appaerent, si destruerentur destructo corpore*, QAN, s. 156 b.

<sup>17</sup> Por.: *Quidam via libertatis, qua homo semper utitur in suis operibus, quia Deus cum sit prima causa movens et naturales causas, et voluntarias, sicut naturalibus causis movendo, non aufert quin operam earum sint naturalia, hic movendo causas voluntarias non aufert quin opera earum sint voluntaria, et ex hoc nascitur quod anima sit immortalis, quia utitur libertate*, QAN, s. 156 b.

<sup>18</sup> Por.: *Quidam via simplicitatis, quia corruptio sit per hoc quod forma separatur a materia: anima rationalis, cum sit substantia simplicissima, per se subsistens, non composita ex materia et forma, et per se ei competit esse, non potest ab ea ipsum separari, sequitur eam esse aeternam*. [Na marginesie: *Iamblicus, Thomas Aq.*], QAN, s. 156 b.

<sup>19</sup> Por.: *Aliqui via operationis, scilicet intellectionis, et potentiae nempe intellectus qui est immaterialis, et immistus [sic!], et haec est via rectissima, qua usus est Aristoteles et S. Thomas pluribus in locis suae doctrina*, QAN, s. 156 b.

<sup>20</sup> Por.: *Qui vero existimaverunt animam esse mortalem. Multi quoque fuerunt, quorum princeps fuit Aleksander, qui in doctrina peripateticorum adeo magnus erat, ut nullus peripateticus esset nisi Alexandreus diceretur*, QAN, s. 156 b.

tylko „o prawdziwy kształt” doktryny Arystotelesa, ale bardziej jeszcze o to, aby była to „jedyna prawdziwa jej postać”, której jednym z przywódców miałby być Franciszek de Sylvestris. On sam z pewnością nie widział tego w ten sposób. Wprawdzie w *Komentarzu do summy filozoficznej* przyznaje wyraźnie, że jego zadaniem jest właściwe interpretowanie i obrona myśli Tomaszowej przed wszelkim jej zniesławieniem<sup>21</sup>, ale chyba nie jest to równoznaczne z twierdzeniem, że Tomaszowa, a tym bardziej szkoły tomistycznej interpretacja filozofii Arystotelesa jest jedynie prawdziwą jej wersją. Zostało to raczej Ferrareńczykowi przypisane przez jego komentatorów i to głównie przez Akwariusia.

Do całej grupy swoich przeciwników intelektualnych Akwarius podchodzi z wyraźnym zaangażowaniem emocjonalnym. Traktuje ich jak wrogów katolickiej wiary. W pierwszej swojej *Additio* do kwestii X Franciszkowych *Quaestiones in libros De anima* nazwiska ich pomija milczeniem. Odsyła natomiast czytelnika do pism tych autorów, którzy interpretują problem nieśmiertelności duszy zgodnie z pojętą przez niego koncepcją *vera philosophia*. Oprócz Franciszka de Sylvestris, którego pisma i argumentację Akwarius szczególnie preferuje, wymienia ich pięciu: św. Tomasza z Akwinu, Hervaeusa Natalisa (zm. 1323), Franciszka Toletusa (1532–1596), Augustyna Suessanusa [Nifo] (1473–1546) i Chryzostoma Javelli (ok. 470–1538). Oni to, zdaniem Akwariusia, „w sposób wystarczający rozstrzygnęli wszystkie argumenty, które przeciw tej prawdzie mogą być przytoczone”<sup>22</sup>.

Kwestią dosyć trudną do wyjaśnienia pozostanie, dlaczego pośród tych autorów Akwarius umieścił Hervaeusa, jako filozofa, który jakoby przyjmował niewątpliwie, że według zasad nauki Arystotelesa da się pozytywnie udowodnić nieśmiertelność duszy. Przecież już Chryzostom Javelli wyraźnie pisał, że Hervaeus Natalis sądził wręcz przeciwnie, a przynajmniej miał bardzo poważne co do tego wątpliwości<sup>23</sup>. Sam Akwarius tego nie dostrzegł lub może nie chciał umniejszać sławy

<sup>21</sup> Deklarację tę wypowiada Franciszek na marginesie dyskusji z Giovannim Pico della Mirandola: *Quia autem meum institutum est, non aliorum opiniones impugnare sed tantum S.Thomae dicta in hoc libro interpretari, eaque ab omni calumnia defendere, in impugnatione huius opinionis non immorabor, sed ad obiecta respondebo*. Fr. Francisci de Sylvestris Ferrariensis O.P., *Commentaria in libros quatuor Contra Gentiles S.Thomae de Aquino*, ed. novissima, cura ac studio J. Sestili, vol. III, Romae 1901, s. 486.

<sup>22</sup> *Additio* [I] Aquarii ad q.X, QAN, s. 115 b.

<sup>23</sup> Javelli pisze, że według Hervaeusa Arystoteles w kwestii powyższej miał wątpliwości, lecz ostatecznie: *magis declinavit ad partem negativam, scilicet quod non remanet [anima] post corpus*. Gdy zaś zarzucono Hervaeusowi, że Filozof nie może się wahać, ponieważ według zasad jego filozofii jest niemożliwe, żeby dusza była nieśmiertelna: *Ad hoc respondens Hervaeus dicit 'quod non est necesse quicquid implicite continentur in principiis doctrinae alicuius auctoris sit expressa sententia sua'. Unde inquit Hervaeus, 'licet Aristoteles sit magis declinans ad mortalitatem quam ad oppositum consideratis principiis doctrinae suae, tamen non sequitur, quod haec sit expressa sententia sua: immo potuit remanere dubius'*. (Javelli, *Quodlibet* lib. I, cap. 2). Przytaczam za: E. Gilson, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age”, 1961, 36, s. 267–268.

dominikańskiego generała, który przyczynił się przecież do kanonizacji Tomasza z Akwinu. Jak było naprawdę, pozostanie to już tylko jego osobistą tajemnicą.

Akwarius swoją krótką pierwszą *Additio* do X kwestii kończy swoistym „dekalogiem”, który jest pewnego rodzaju ewenementem w dziejach nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. Otóż zebrał on wszystkie rozstrzygnięcia pięciu wyżej wspomnianych autorów w formę dziesięciu zwięzłych tez, które jego zdaniem obrazują pełną zgodność filozofii Arystotelesa z wiarą katolicką w niezwykle trudnym zagadnieniu nieśmiertelności indywidualnej duszy ludzkiej. Po pierwsze, dusza ludzka jest stworzona przez Boga<sup>24</sup>. Po drugie, każdy człowiek ma swoją indywidualną duszę, która jest stwarzana wraz z jego ciałem. Jest to zdaniem Akwariususa zgodne z poglądem wyrażonym przez Arystotelesa w jego *Metafizyce*<sup>25</sup>. Po trzecie, dusza jest nieśmiertelna w ten sposób, że nie ginie po zniszczeniu ciała. I twierdzenie to jest również, w mniemaniu Akwariususa, zgodne z myślą Stagiryty<sup>26</sup>. Po czwarte, dusza, mimo że jest substancją istniejącą sama przez się i jest od materii niezależna, to jednak ona ożywia ciało i jest jego aktem<sup>27</sup>. Po piąte, zdaniem Akwariususa, prawda wiary katolickiej, że dusza intelektualna jest nieśmiertelna i wieczna jest również wnioskiem filozoficznym, który da się uzasadnić drogą racji czysto rozumowych<sup>28</sup>. Po szóste, dusza nasza powtórnie połączy się z ciałem, aby się już nigdy od niego nie oddzielić<sup>29</sup>. Po siódme, dusza, pozostając w stanie oddzielenia od ciała, będzie miała inny sposób poznawania intelektualnego, o czym, zdaniem Akwariususa, można również wywnioskować z nauczania Arystotele-

<sup>24</sup> *Et sic resolutae solutiones argumentorum omnium, quae adduci possunt contra istam veritatem [tzn. skierowane przeciw nieśmiertelności duszy ludzkiej], quae his paucis propositionibus clauditur: Prima est, Anima est creata a Deo, QAN, s. 115 b.*

<sup>25</sup> Por.: *Secunda est, singulorum hominum sunt singulae animae, et simul creantur, et infunduntur, et tenuit Aristoteles, ut sumitur ex 12 metaph, QAN, s. 115 b.* Akwarius powołał się tu na ten fragment *Metafizyki* (XII, c. 3, 1070 a), w którym Arystoteles stwierdza jedynie (jak twierdzą zgodnie jego komentatorzy), że intelektualna dusza ludzka zaczyna swoje bytowanie wraz z ciałem, ale wyraźnie pod znakiem zapytania pozostawił jej indywidualne trwanie po śmierci ciała.

<sup>26</sup> Por.: *Tertia est, Anima est immortalis ita quod numquam desinit perempto corpore, haec etiam est de mente Aristotelis 12 metaph. ubi ait animam non praecedere corpus, remanere tamen post nihil prohibet, QAN, s. 115 b.*

<sup>27</sup> Por.: *Quarta est, Anima licet substantia per se subsistens idest independens a materia vivificat tamen corpus et est actus, QAN, 115 b.* Teza ta jest wyraźnym nawiązaniem do stanowiska św. Alberta Wielkiego, który w swojej koncepcji człowieka próbował pogodzić stanowiska Platona i Arystotelesa.

<sup>28</sup> Por.: *Quinta est, Anima intellectiva est immortalis et aeterna, secundum philosophiam naturalem, quia pluribus rationibus naturalibus et necessariis haec conclusio probari potest, ut probat D. Thomas locis supra citatis, QAN, s. 115 b.* Akwarius powołuje się tutaj na następujące teksty św. Tomasza: Sth. p. I, q. 75, art. 6; oraz CG II, c. 78.

<sup>29</sup> Por.: *Sexta, Anima nostra reunietur corpori, nec in aeternum separabitur, QAN, s. 115 b. 116 a.*

sa<sup>30</sup>. Po ósme, dusza oddzielona będzie uwolniona od wszelkich pożądań cielesnych. Natomiast Arystoteles mówi tu, że namiętności zmysłowe (*passiones corporis*), takie jak miłość, nienawiść i wszystkie inne tego rodzaju doznania znikną wraz ze zniszczeniem ciała. Pozostanie jedynie intelekt, „który jest czymś boskim i niedoznającym (*impassibile*)”<sup>31</sup>. Po dziewiąte, dusza oddzielona zachowa swoją wiedzę, gdyż pozostaną w niej poznawcze formy intelektualne. W poznawaniu swoim dusza nie będzie potrzebowała już więcej wyobrażeń. Akwarius odwołuje się tu do autorytetu teologicznego Ojca Kościoła św. Hieronima<sup>32</sup>. W ostatnim, dziesiątym zdaniu Akwarius stwierdza, że w życiu przyszłym człowiek zachowa swoje cnoty moralne, chociaż racja ich zachowania będzie inna niż w życiu doczesnym<sup>33</sup>.

Do powyższego „dekalogu wskazań i zgodności filozoficzno-teologicznych” Mateusz Akwarius dołącza jeszcze zalecenie i przestrożę dla każdego katolika: „Powyższe wskazania każdy katolik powinien podtrzymywać, dodając do nich napomnienie naszego Zbawiciela, który mówi: »Nie lękajcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą, lecz raczej bójcie się tego, który może zatracić i duszę i ciało«. A w innym miejscu: »Kto nienawidzi duszy swojej na tym świecie, zachowa ją na życie wieczne«. A św. Paweł Apostoł [poucza]: »Jeżeli w tym życiu tylko nadzieję pokładamy, to jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania«. Stąd argumentując bezmyślni wołają: »Jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy!« [Apostoł] przestrzega: »Nie ludźcie się! Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje«”<sup>34</sup>.

W ten retoryczny i bardziej mentorski niż merytoryczny sposób argumentacji Akwarius usiłował ostatecznie zamknąć wielowiekowy spór filozofii i teologii chrześcijańskiej, proponując kompromis w najbardziej newralgicznym jego punkcie. Był to jednak konkordyzm połowiczny i nie mógł zostać zaakcepto-

<sup>30</sup> Por.: *Septima propositio est, Anima separata in alio statu habebit alium modum intelligendi, haec potest etiam colligi de mente Aristotelis*, QAN, s. 116 a.

<sup>31</sup> Por.: *Octava, In Anima separata non remanent appetitus corporei, unde Aristoteles ait 'amare, odire, et aliae passiones corporis destruuntur corpore corrupto, sed intellectus est divinum aliquid, et impassibile'*, QAN, s. 116 a.

<sup>32</sup> Por.: *Nona, In anima separata remanent habitus scientifici, quia servatis speciebus intelligibilibus tunc non indiget phantasmate. Hinc Hieronimus ait 'discamus in terris quorum scientia perseveret nobis in coelis'*, QAN, s. 116 a.

<sup>33</sup> Por.: *Ultima propositio est. In alio statu remanent virtutes morales in hominis, licet alia ratione quam hic*, QAN, s. 116 a.

<sup>34</sup> Por.: *Propositiones istas quilibet catholicus substinere debet addendo verba Salvatoris nostri dicentis, nolite timere eos qui occiderunt corpus, animam autem non possunt occidere sed potius timete eum, qui potest et animam, et corpus perdere [Mt 10, 28], et alibi, qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodiet eam [J 12, 25]. Et Paulus Apost. si in hac vitam tantum sperantes sumus, miserabiliores essemus omnibus hominibus. Unde arguens insipientes qui cantabant, manducemus, et bibamus, cras enim moriemur; subdit, nolite seduci, corrumpunt bonos mores colloquia etc. [I Kor 15, 19; 32–33]. Propterea Eccl. scribitur, spiritus redeat ad Deum qui dedit illum etc.*, QAN, s. 116 a.

wany w świetle nowych badań i dobrze już wówczas rozwiniętej krytycznej metody historyczno-filologicznej.

Powracając do drugiej *Additio* do kwestii X i wspomnianej już grupy Aleksandra z Afrodyzji, Akwarius zaznacza, że spośród łacinników również niektórzy poszli za Aleksandrem i wymienia trzech współczesnych sobie autorów: Piotra Pomponazziego, który go naśladował „w pewnym osobliwym traktacie swoim”<sup>35</sup>, a tuż za nim kardynała Kajetana „z naszego zakonu”, który odpowiadając na postawione na wstępie swego komentarza do *De anima* pytanie: „Jeśli dusza posiada działanie własne, to jest [od ciała] oddzielona, jeśli [zaś takiego działania] nie posiada, to [oddzielona] nie jest”, ostatecznie stwierdza, „że według myśli Arystotelesa jest ona śmiertelna”<sup>36</sup>. Na trzecim miejscu natomiast Akwarius nieco szerzej zreferował, a następnie podjął polemikę z zarzutami skierowanymi przeciw nieśmiertelności duszy, które wysunął w swoim dziełku *De mente humana* aleksandrysta Portius Neapolitanus [Szymon Porta lub Porzio]<sup>37</sup>.

Szymon Porzio (1469–1554) był studentem, a potem prawie przez całe swoje życie, jeśli nie liczyć krótkiej przerwy, profesorem w *Studium* w Pizie. Podjął się zbadania i zinterpretowania całej polemiki, jaka się wówczas toczyła wokół nieśmiertelności duszy, aby móc samemu ustalić w niej miejsce prawdziwej myśli Arystotelesa historii. Owocem tych poszukiwań było dzieło: *De humana mente disputatio*. Zdaniem G. Di Napoliego „zostało ono napisane w tak pięknej łacinie, jaka była zupełnie obca barbarzyńskiej lingwistyce wcześniejszych arystotelików”<sup>38</sup>. W mniemaniu autora *De humana mente* właściwie pojęta nauka Stagiryty

<sup>35</sup> Por.: *Hunc sequuti [sic!] sunt nonnulli ex latinis, ut est Petrus Pomponatius [!] Mantuanus in quodam peculiari tractatu suo. Additio [II] Aquarii ad q. X, QAN, s. 156 b.* Akwarius ma tu na uwadze opublikowany w 1516 roku przez Piotra Pomponazziego głośny *Tractatus de immortalitate animae* (*O nieśmiertelności duszy*, przeł. M. Cytowska, oprac. i wstęp L. Szczucki, Warszawa 1980).

<sup>36</sup> Por.: *Caietanus [sic!] ex ordine nostro, qui exponens tertium de anima in expositione 2. cap. putavit se ad mentem Aristotelis loqui, utendo fundamento posito ab eo in proemio primi libri de anima: 'si anima habet operationem propriam est separabilis, si non, non': ex quo deducit ipsam esse mortalem ad mentem Aristotelis, QAN, s. 156 b.*

<sup>37</sup> Por.: *Portius quoque Neapolitanus, in quodam libello de mente humana, substituit eandem opinionem confirmando idem fundamentum, quia cum anima sine phantasmate [sic!] intelligere non possit, sequitur ipsam interire ad corporis desitionem [...]. QAN, s. 156 b.* Chodzi tu o dzieło: Simonis Portii Neapolitani, *De humana mente disputatio*, Florentiae, apud Laurentium Torrentinum, 1551. Pełniejszą bibliografię na temat Szymona Porzia i szersze omówienie jego poglądów podaje G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963, s. 354–357, 361–363 i in. Wspomina też o nim zdawkowo: B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, s. 372, 424, 429, 448.

<sup>38</sup> Ta opinia Di Napoliego wydaje mi się zbyt uproszczona, jeśli się weźmie pod uwagę np. takich arystotelików jak Teodor Gaza, czy Jan Argyropulos i wielu innych z przełomu wieków XV i XVI. W każdym razie trudno taką opinię wywnioskować z przytoczonego tam przez Di Napoliego (dz. cyt., s. 355, przyp. 61) przypisu: „Anche il F. Fiorentino giudica il Porzio superiore al Pomponazzi: „Il presente libro del Porzio vince il celebre opuscolo di P. Pomponazzi *De immortalitate*”

trzymała się drogi pośredniej pomiędzy zwolennikami absolutnej nieśmiertelności duszy, a stronnikami jej absolutnej śmiertelności. W tym też aspekcie Porzio mówi o „czymś boskim” w duszy, dzięki czemu człowiek przewyższa inne zwierzęta „dostojeństwem i godnością” i w konsekwencji ujmuje człowieka jako byt o „dwojakiej naturze”<sup>39</sup>.

Taki punkt wyjścia Porzia bardzo przypomina początek traktatu *De immortalitate animae* Piotra Pomponazziego. Porzio zamierza go naśladować nie tylko na wstępie, lecz również w doktrynie. Wprawdzie nie dorównywał umysłowością Pomponazziemu, ale przewyższał go przygotowaniem filologicznym. Ponieważ był dobrze zaznajomiony z językiem greckim, mógł przeto dogłębniej penetrować oryginalne teksty i skonfrontować takich komentatorów, jak Filiponos, Symplijusz czy Temistiusz, z takimi jak Awerroes i Aleksander z Afrodyzji, którzy rzadko byli konfrontowani w wyjaśnianiu tekstów arystotelesowskich<sup>40</sup>. W swoich niby tylko egzegetycznych badaniach Porzio zajmuje jednak stanowisko zdecydowanie aleksandrystyczne. Jest ono w ogólności takie samo, jak stanowisko Pomponazziego. Uważał bowiem, że problematyka nieśmiertelności duszy należy do kompetencji „fizyka” (*physicus*), który jest specjalistą w dziedzinie *philosophia naturalis*; wiara w nią nie wkracza i wkraczać nie powinna. Z drugiej strony jednak, *philosophia naturalis* jest ujmowana tak, jak ją widział Arystoteles i to właśnie według niej mamy wypowiadać się na temat duszy<sup>41</sup>. Takie stanowisko nie mogło nie wzbudzić ostrego sprzeciwu Akwariusza. Czy jednak znajduje on wystarczająco zasadne argumenty, by się temu przeciwstawić?

---

*tate animae*, non solo per la eleganza della forma, ma per la maggiore larghezza di dimostrazione... Questa dissertazione sulle mente humana é a mio giudizio il miglior libro di critica aristotelica che noi possiamo vantare nel Risorgimento”. (F. Fiorentino, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911, p. 143). Bezsprzecznie Fiorentino ma słuszność, co do tego, że dzieło Porzia przewyższa co do formy i argumentacji traktat Pomponazziego. Jest też ono dużo bardziej krytyczne niż inne pisma arystotelików tego czasu, ale trudno się zgodzić, jak chce Di Napoli, że przewyższa je również „elegancją języka łacińskiego”.

<sup>39</sup> Oto fragment *De humana mente* (p. 5), przytoczony przez Di Napoliego (dz. cyt., s. 355): *Hac quoque ratione ac via, de animo homini agens, eum nec omnino aeternum esse nec penitus aboleri edocet, sicque factum est ut aliquid in homine esse divinum deprehendatur, quo is, Natura duce, caeteris animantibus praestantia ac nobilitate anteeat, nec quicquam, quod sensibus adversetur, decrevisse convincatur, cum nemo sit qui non iudicet hominem ancipitis esse naturae.*

<sup>40</sup> Di Napoli (dz. cyt., s. 355) pisze, że „komentatorzy ci nie byli nigdy w wyjaśnianiu tekstów arystotelesowskich zestawiani”. W tej sytuacji, moim zdaniem, Franciszek de Sylvestris byłby jednym z pierwszych w nowożytności, który próbował to uczynić.

<sup>41</sup> Por.: *Si cum physico disputationem propositum est inire, theses et fundamenta communia esse debent... Cum hi philosophi physica pronuntiata cum sanctissimis et verissimis nostrae religionis decretis confundant, quod inde colligunt ac concludunt, nec religiosum nec physicum minimeque cum rebus ipsis respondens fuerit, optimo igitur iure eiusmodi ceu [sic!] non naturales philosophos schola Peripatetica reicit.* (*De humana mente*, p. 12–13). Przyt. za: Di Napoli, dz. cyt., s. 356.

Z postacią Szymona Porzia wiążą się jeszcze dwa zagadnienia mające ścisły związek z omawianą tutaj problematyką. Pierwszym z nich jest tak istotne rozróżnienie trzech znaczeń pojęcia „intelektu oddzielonego” (*choristón – intellectus separatus*), którego rzeczywiście użył Arystoteles. Według Porzia może ono znaczyć zarówno: *distinctus, transcendens*, jak też *subsistens*; jednak w zastosowaniu do umysłu ludzkiego pozostaje tylko znaczenie pierwsze<sup>42</sup>. Czy zatem nie powinno się już więcej mówić o nieśmiertelności? Porzio odpowiada, że nie chodzi o to, by o niej nie mówić, ale o to, by inaczej ją pojmować, to znaczy tak, że jedynie czyny człowieka mają moc stać się nieśmiertelne<sup>43</sup>. Naturalne pragnienie poznania Boga jako najwyższego dobra nie wskazuje bowiem wcale, według Porzia, na transcendencję naszej duszy, „gdyż płynie ono nie z wieczności natury, lecz raczej z jej niedoskonałości i słabości. Przeto największe pragnienie poznania Boga obwieszcza największą niedoskonałość” człowieczą<sup>44</sup>.

Drugim zagadnieniem jest informacja, przekazywana w licznych opracowaniach dotyczących tego okresu, że problematyka duszy była wówczas jedną z tych, które najbardziej pasjonowały umysły ówczesnej studiującej młodzieży. Wiadomość tę przekazał potomnym właśnie Szymon Porzio. To on bowiem, gdy proponował swoim studentom wykład na temat ksiąg *Meteorologii* Arystotelesa, usłyszał w odpowiedzi „ich jednogłośnie domaganie się wykładów problematyki dotyczącej duszy”<sup>45</sup>. Pozwoliło to M.-H. Laurentowi na wysnucie uzasadnionego wniosku, że „w momencie, gdy we Florencji był drukowany (1510) *Komentarz* Kajetana do *De anima*, kwestia nieśmiertelności duszy budziła powszechne zainteresowanie”<sup>46</sup>.

W *De mente humana* Porzio poddał na nowo analizie wszystkie teksty Arystotelesa będące przedmiotem kontrowersji i wyliczył siedem zasad filozoficznych, którym – jego zdaniem – sprzeciwia się stanowisko tych, którzy podtrzymują twierdzenie o filozoficznej dowodności nieśmiertelności duszy. „Pierwsza z nich jest taka, że to co wieczne, nie może bezpośrednio jednoczyć się z rzeczą zniszczalną; więc wieczna być nie może. Druga [mówi, że] ponieważ wszystko, co po-

<sup>42</sup> (*De humana mente*, p. 60–62). Di Napoli (dz. cyt., s. 357) uważa, że Porzio jest pierwszym arystotelikiem, który wyraźnie rozróżnił owe trzy znaczenia i nie zatrzymał się tylko na jednym z nich, tj. na znaczeniu *separabilis* lub *separatus*.

<sup>43</sup> Por.: *Quamquam sumus mortales, opere tamen intellectus, quantum in nobis est, immortales fieri conamur.* (*De humana mente*, p. 96). Przyt. za: Di Napoli, dz. cyt., s. 357.

<sup>44</sup> Por.: *Non igitur quia intellectus noster summe desiderat cognitionem Dei, iccirco est immortalis, quoniam insitum est naturae hominis cognoscere quod est summe intelligibile, atque id non ex aeternitate naturae, sed potius ex imperfectione et imbecillitate proficiscitur... Summe igitur appetere cognitionem Dei summam imperfectionem arguit.* (*De hum. mente*, p. 97). Przyt. tamże.

<sup>45</sup> Wiadomość tę relacjonuje Francesco [sic!] Spina w liście do Piotra Vettori. Podają za: M.-H. Laurent, *Introductio: Le Commentaire de Cajétan sur le „De Anima”*, [w:] Thomas de Vio Cardinalis Caietanus, *Commentaria in De anima Aristotelis*, ed. cur. P. I. Coquelle, Romae 1938, s. XII–XIII (dalej skrót: TKC I).

<sup>46</sup> Tamże.

wstaje, powstaje za pośrednictwem ruchu, a rzeczy przezeń powstające, marnieją z upływem czasu, więc dusza nie może być wieczna. Trzecia zasada głosi, że to co wieczne, nie może doskonalić się pod wpływem rzeczy zniszczalnej, jednak dusza jest doskonała przez rzeczy materialne, gdyż doskonalili się przez poznawanie bytów materialnych [...]. Czwarta zasada jest taka, że to co nieśmiertelne nie może być zasadą odżywiania, wzrostu i doznań zmysłowych, ponieważ jednak dusza ludzka jest zarazem wegetatywna, zmysłowa i rozumna, jest więc zasadą formalną odżywiania; przeto nie jest naprawdę nieśmiertelna. Piąta zasada [stanowi], że definicji nie można oddzielać od tego, co ona definiuje, ale przecież to, że jest ona aktem ciała itd., jest definicją duszy jako duszy, jeśli więc ciało zostanie odjęte, nie będzie dłużej duszą. Szósta [natomiast stwierdza], że nic nie jest bezczynne, jeśli zaś dusza byłaby nieśmiertelna, wówczas byłaby bezczynna, ponieważ nie posiada ciała, które mogłaby poruszać i wyobrażeń, przy pomocy których by poznawała. Siódma [opiera się na tym], co zawiera pierwsza księga *O powstawaniu i ginięciu*, gdzie Arystoteles wyraził sprzeciw wobec tych, którzy mniemali, że dusza powstaje z atomów; powiedział [bowiem], iż to co oni głoszą jest bezsensowne i podsumował w ten sposób, że dusza nie powstaje z atomów, ani też nie powstaje w żaden inny sposób z nicości, gdyż jak [głosi] powszechna opinia filozofów: z nicości [tylko] nic (*ex nihilo nihil*). A zatem, kto przyjmuje, że dusza jest wieczna, lub że powstaje z nicości, lub że poznaje bez wyobrażeń, zaprzecza wszelkiemu sensowi, dlatego wielu z wspomnianych uczniów tegoż człowieka obeznanego z filozofią jest zdania, iż o nieśmiertelności duszy można wiedzieć jedynie na [podstawie] objawienia i przyjmować [tę prawdę] wiarą, nie można natomiast jej nabyć drogą naturalnego i filozoficznego poznania<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> Akwarius pisze: [Portius] *adversari dicit istam conclusionem de immortalitate animae, multis principiis Philosophiae, quorum primum est, quod aeternum non potest uniri immediate rei corruptibili, igitur aeterna esse non potest.*

*Secundum est, quia omne quod fit, mediante motu producitur, sed quae motu fiunt, tempore marcescunt, ergo anima non potest esse aeterna.*

*Tertium principium est, quod aeternum non potest perfici a re corruptibili, sed anima perficitur a rebus corruptibilibus, cum perficiatur ab intelligibilibus materialibus 3. de anima.*

*Quartum principium, quod immortale non potest esse principium nutritionis, augmenti, et sensationis, sed anima humana cum sit eadem nutritiva, sensitiva, et intellectiva, est principium formale nutritionis; igitur non est vere immortalis.*

*Quintum principium, quod definitio non potest separari a definito; sed esse actum corporis etc. est definitio animae ut anima; igitur dempto corpore non erit amplius anima.*

*Sextum principium est, quod nihil est ociosum [!] in natura, si anima esset immortalis tunc esset ociosa [!]; quia non habet corpus quod moveat, et phantasmata, quibus intelligat.*

*Septimum, quod habetur primo de gener[atione et corruptione] contra illis qui dicebant animam generari ex atomis dicebat Ar[istoteles] contra, quoniam isti negant omnes sensus et sic concluderebat animam non generari ex atomis, nec aliquo alio modo fieri ex nihilo, quia ex nihilo nihil, sic ex communi consensu Philosophorum; igitur qui ponit animam aeternam, vel fieri ex nihilo, vel eam intelligere sine phantasmate negat omnes sensus; propterea concludunt multi*



Należy jednak zauważyć, że u obydwu antagonistów, tak u Porzia, jak i u Akwariusa, decydującą rolę grają raczej autorytety niż rozumowe racje. Jednemu i drugiemu inna przyświeca koncepcja *vera philosophia*. Obydwaj też pozostali jakby niewrażliwi na to, co już się wcześniej na ten sam temat, w niemal identycznych kontrowersjach dokonało. Gdyby bowiem polemika, jaka przetoczyła się pomiędzy Pomponazzim i Javellim, została dostatecznie przez nich zgłębiona, mogliby znacznie zmodyfikować swoje stanowiska. Javelli bowiem w liście do Pomponazziego, „wyprzedzając swoje własne rozwiązania – jak pisze Gilson – znalazł formułę jasną i decydującą: »Rozwiążę wszystkie, których mi dostarczysz, argumenty uzasadniające śmiertelność nie po to, aby je przedstawić w świetle zasad Arystotelesa, lecz w odniesieniu do świętej teologii i filozofii, której my się trzymamy, która powinna służyć naszej katolickiej wierze. W rzeczywistości bowiem filozofia i filozofia Arystotelesa nie są zamienne«. I jeszcze dodatkowo podkreślił: *Philosophia Aristotelis et philosophia ut philosophia non convertuntur*. Filozofia jako filozofia z pewnością w żaden sposób nie staje w opozycji do filozofii Arystotelesa, lecz pozostaje wolna w zajmowanym przez siebie miejscu i cała jest ukierunkowana na służbę wierze. Javelli przyznaje jej ostatecznie nazwę: *philosophia christiana – filozofia chrześcijańska*”<sup>48</sup>.

Pomijając cały skomplikowany i wciąż aktualnie dyskutowany problem „filozofii chrześcijańskiej”<sup>49</sup>, należy zaznaczyć, że pogłębione zastosowanie tego rozróżnienia, jakie zaproponował Chryzostom da Casale (Javelli) pozwoliłoby inaczej spojrzeć obu polemistom zarówno na filozofię Stagiryty, jak i na myśl Akwinaty. Natomiast Akwarius nie przypisywałby Arystotelesowi tego, czego on w rzeczywistości nie powiedział. Tak się jednak nie stało i przez wiele następnych lat kontrowersja ta toczyła się drogą nieporozumień.

Z arbitralnych wypowiedzi Szymona Porzia jasno wynika, że autorytet Arystotelesa i Aleksandra z Afrodyzji grał u niego rolę „ostatecznej naukowej instancji”. Podobnie jak wielu awerroistów, aleksandrysta Porzio przyjął bowiem w założeniu, że tylko filozofia Stagiryty stanowić może jedyną i niezastępowalną postać prawdziwej filozofii. Jednak również i odpowiedź Akwariusa prezentuje w swym charakterze raczej coś z argumentacji obrażonego teologa, któremu zarzucono niedostateczną znajomość filozofii aniżeli konsekwentne i rzetelne rozumowanie.

W polemice Akwariusa zdarzają się argumenty retoryczne: „bo jeżeli opinia [Porzia] stwierdza, że dusza nie jest nieśmiertelna *in via Philosophorum*, to tym bardziej wydaje mi się to lekkomyślne i aroganckie [...], bo czyż Platon nie był filozofem? Albo czy nie był nim Temistiusz i Teofrast i wielu innych, którzy jak

*Philosophastri discipuli huius praenominati animam esse immortalem sola revelatione sciri, et fide teneri, et non in via naturali, et Philosophorum*, QAN, s. 157 a.

<sup>48</sup> Zob. E. Gilson, *L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVIe siècle*, [w:] *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Firenze 1963, s. 52–53.

<sup>49</sup> Zob. Z. Zdybicka, E. Zieliński, *Chrześcijańska filozofia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, kol. 391–396.

Cyceron zaprzeczali jej śmiertelności?”<sup>50</sup> Czasami sarkastycznie przyrównywał swoich polemistów do „ujadających i kąśliwych kundelków”<sup>51</sup>. Niekiedy też wyraźnie preferował niektóre z argumentów będących wówczas powszechnie w obiegu<sup>52</sup>. Jednak naprawdę w całej argumentacji Akwariususa decydującą rolę właściwie pełni autorytet. Jest nim przede wszystkim bulla papieża Leona X i Soboru Laterańskiego V *Apostolici Regimini*. Przejawem tego jest też sposób cytowania przez niego wypowiedzi Ojców i Doktorów Kościoła (św. Augustyna, św. Hieronima, św. Jana Chryzostoma, św. Tomasza) oraz powoływanie się na rozstrzygnięcia dokonane przez Franciszka de Sylvestris i Augustyna Nifa.

Wzorem *vera philosophia* jest dla Akwariususa koncepcja Akwinaty, którą ten przedstawił w swoim *Komentarzu do De Trinitate* Boecjusza. „Jeśli wypowiedzi filozofów zawierają coś przeciwnego wierze, to jest to filozofii, lecz bardziej Filozofii [jako samej Mądrości] z braku rozumu [płynące] nadużywanie”. Dlatego św. Tomasz – dodaje Akwarius – konkluduje, że „prawdy wiary nie sprzeciwiają się ani rozumowi naturalnemu, ani zmysłom, lecz są ponad rozumem naturalnym i ponad zmysłami”<sup>53</sup>. Komentując dalej wypowiedź Akwinaty, Akwarius przypomina, że to, co z natury swojej jest nieskończone, rozum stwierdza jako najprawdziwsze i to tak dalece, że nie może tego pojąć jako fałszywe. Podobnie też jest z prawdami wiary, które z taką oczywistością potwierdzone boskim autorytetem niosą z sobą obowiązek wiary do tego stopnia, że w żaden sposób nie mogą być uznane za fałszywe. Ponieważ zaś jedynie fałsz sprzeciwia się prawdzie, jak to z całą oczywistością wynika z definicji prawdy i fałszu, zatem według Akwariususa już naturalne, pierwsze zasady rozumu nie pozwalają, żeby mógł on sprzeciwiać się jakiejś prawdzie wiary. Przeto Akwarius stwierdza krótko, że „wszystkie argumenty, które sprzeciwiają się prawdom wiary, nie pochodzą [z pierwszych], znanych z natury rozumowi zasad i z tego względu nie posiadają siły dowodów, lecz są jedynie prawdopodobnymi lub sofistycznymi racjami, które z łatwością mogą być przewzcięzione”<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> QAN, s. 158 a.

<sup>51</sup> QAN, s. 138 b.

<sup>52</sup> Chodzi o dwie ostatnie z dziesięciu wymienionych *viae* oraz o tekst 6. trzeciej księgi *De anima* [429a 24–29], który według Akwariususa przeciwnikom wydaje się najmocniejszym z argumentów, ale równocześnie stanowi „pięć Achillesa” i dlatego w publicznych dysputach lubi sam do niego nawiązywać, QAN, s. 158 b.

<sup>53</sup> Por.: *Sed horum [scil.: Portii et aliorum] opinionem arbitror falsam, et contra veritatem, cum dicat D.Thomas super Boetium de trinitate (q. 2, art. 3) si quod in dictis Philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis Philosophiae [sic!] abusus ex defectu rationis, unde concludit, quod ea quae sunt fidei non sunt contra rationem naturalem, et contra sensum, sed supra rationem naturalem et supra sensum*, QAN, s. 157 b.

<sup>54</sup> Por.: *Quandoquidem ea quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare, nec id quod fide tenetur cum tam evidentem divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principijs [sic!], quae ratio*

W ten sposób zrozumiane stanowisko św. Tomasza Akwarius złączył z orzeczeniem Soboru Laterańskiego V, przytaczając kilkakrotnie jego fragmenty. „Skoro zatem prawda nie może sprzeciwiać się prawdzie, to orzekamy, że wszelkie twierdzenie sprzeczne z objawioną prawdą wiary jest niewątpliwie fałszywe i bardzo ściśle ostrzegamy, żeby inaczej nie śmiano dogmatyzować. Uznajemy [też], że wszystkich trzymających się tego rodzaju błędnych twierdzeń należy w przyszłości unikać i karać jak heretyków”<sup>55</sup>. Akwarius dołączył tu jeszcze fragment własnej interpretacji tego orzeczenia, z wyraźną aluzją do wcześniej już przytoczonej wypowiedzi kardynała Kajetana: „Ta zaś opinia, że nieśmiertelność duszy da się utrzymać jedynie na podstawie samej wiary i Objawienia sugeruje również, że doktor nie będzie się lękał twierdzić czegoś innego. Sądzę bowiem, że byłoby to lekkomyślne i aroganckie, gdyby mówił sobie, że niemożliwe jest poznanie tego, że dusza jest nieśmiertelna, podobnie jak nie zna tajemnicy Trójcy Świętej i tego, że Słowo stało się ciałem, stąd wyznaje, że w to wszystko wierzy, podobnie jak wierzy w pozostałe tajemnice wiary, jak w tajemnicę zbawienia i potępienia”<sup>56</sup>.

Według Akwariusa istnieje wiele argumentów opartych na zasadach filozofii, które rzeczywiście dowodzą nieśmiertelności duszy, ale jedynie umysłowi właści-

*naturaliter cognoscit, veritatem fidei adversari, ex quo colligit omnia argumenta quae adversantur his quae sunt fidei non procedere ex principijs, quae sunt naturaliter nota, et ob hoc non habent vim demonstrationis, sed sunt rationes probabiles, vel sophistici, hinc de facili solvi possunt, QAN, s. 157 b.*

W swojej argumentacji Akwarius miesza dwa rodzaje oczywistości, które św. Tomasz wyraźnie rozgranicza. Według Akwinaty coś jest oczywiste na dwa sposoby: samo w sobie, ale nie dla nas, lub też zarówno samo w sobie i dla nas. I tak twierdzenie: „Bóg jest” wzięte samo w sobie jest samo w sobie oczywiste, ponieważ orzeczenie jest tożsame z podmiotem. Bóg bowiem jest swoim własnym istnieniem. Lecz ponieważ my nie wiemy, czym Bóg jest, twierdzenie to nie jest dla nas oczywiste, lecz musi być dowiedzione przez te rzeczy, które są lepiej przez nas znane, jakkolwiek mniej oczywiste same w sobie, a to znaczy poprzez Jego dzieła. W ten sposób św. Tomasz „przecina nerw podejścia ontologicznego. Człowiek jest wyłączony z *primum esse* oraz z *prima veritas*. Nie może przylgnąć do niestworzonej prawdy. Tak więc zasady, transcendentalia, nie są obecnością boskości w nas, nie są »niestworzonym światłem«, w którym widzimy wszystko, lecz wytworzoną strukturą naszego umysłu. Jest oczywiste, że w ten sposób bezpośrednia wiedza o Absolucie zostaje zniszczona. *Sapientia*, wiedza o zasadach nie różni się jakościowo od *scientia*”. P. Tili ch, *Dwa typy filozofii religii*, tłum. K. Mech, „Znak”, 46, 1994, nr 4, s. 47–50. Zob. też E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przeł. T. Górski, Warszawa 1965, s. 38 i nn.

<sup>55</sup> Por.: *Unde in concilio Lateranensi habetur. Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus, omnesque huiusmodi erroneis assertionibus inhaerentes, tanquam haereticos vitandos, et puniendos fore decernimus* (Sess. 8, sub Leone X; In Ep. ad Rom. cap. 9), QAN, s. 157 b.

<sup>56</sup> Por.: *Illud autem quod subdit haec opinio, animam esse immortalem sola fide, et revelatione teneri, quod etiam quidam alius doctor non esset veritus asserere, dicens se nescire animam esse immortalem, sicut nescit mysterium trinitatis [sic!], et verbum caro factum est, unde haec omnia fatetur se credere sicut credit reliqua mysteria fidei, et mysterium praedestinationis, et reprobationis: hoc enim dictum periculosum et temerarium arbitror etiam esse, QAN, s. 157 b.*

wie usposobionemu, a nie bezczelnie upartemu. Akwarius wymienił trzy takie argumenty, zaczerpnięte z nauki św. Tomasza, które według niego mają charakter dowodów, chociaż nie są to dowody w sensie matematycznym. Pierwszy z nich opiera się na dostrzeżeniu własnego działania duszy, czyli poznania intelektualnego, które ani przez ciało nie jest odbierane, ani też przez nie się nie dokonuje. Drugi jest związany z naturalnym pożądaniem, które jest stałym i niezmiennym dążeniem do istnienia zawsze, traktowanego jako bardzo wielkie dobro. Trzeci wresz-

cie argument ujmuje intelekt, jako niezależną „część władzy samej duszy”<sup>57</sup>.

To właśnie ów intelekt „prawdą przymuszony”, będąc władzą niezależną duszy samej, przynaglił Akwariusa do sprzeciwu wobec Dunsza Szkota i do rozwiązania wniesionych przez niego argumentów. Argumentację Szkota Akwarius stara się przewyciężyć, odwołując się do krótkich i autorytatywnych trzech wypowiedzi, dość swobodnie przekazując ich sens. „Wiemy bowiem, że Arystoteles uczył, iż matematycznej ścisłości nie we wszystkim należy wymagać. W odniesieniu bowiem do rzeczy trudnych i boskich wystarczy niekiedy powiedzieć to, co jest prawdopodobne. Dlatego to Augustyn twierdził, że niektórzy filozofowie, chociaż są oni nieliczni, doszli [jednak] rozumem przyrodzonym do stwierdzenia nieśmiertelności duszy. [Podobnie też] i [Jan] Chryzostom woła, że tych filozofów, którzy by powątpiewali w nieśmiertelność duszy, możemy uważać za poddających w wątpliwość, że w samo południe jest dzień. Podobnie to wyraził Augustyn w *Wyznaniach*: „jeśli bym nie wierzył, iż po śmierci dusza wraz ze swymi zasługującymi czynami pozostanie żywa, to wówczas według mnie nagrodę otrzymałby Epikur, który w to wierzyć nie chciał”<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Por.: *Quandoquidem multa reperiuntur argumenta ex principijs Philosophiae quae vere demonstrant animae immortalitatem apud intellectum recte dispositum, et non proterve obstinatum, ut est argumentum quod sumitur ex operatione propria, quae est intelligere, quod non recipitur in corpore, nec expletur per corpus, et etiam illud quod sumitur ex appetitu solido et constanti, qua naturalitate appetit semper esse ut excellentissimum bonum; et illud quoque sumptum ex intellectu, qui est pars potestativa ipsius animae.* (Cf. Th. Aq., STh, p. I, q. 75 in exp., art. 6), QAN, s. 157 b.

<sup>58</sup> Por.: *Unde et veritate coactus [scil.intellectus] oppositum scripsit solvens argumenta Scoti. Scimus enim quod Aristoteles [cf. Metaph. II, tex. 13 (995a)] docet acribologiam mathematicam non in omnibus esse expetendam, siquidem de rebus arduis et divinis satis aliquando est probabiliter dicere: unde Augustinus [cf. De Trinitate XIII, c. 9] asserit Philosophos quosdam naturali ratione animae immortalitatem invenisse, licet pauci sunt; et Chrysostomus [cf. Homilia IV. De provid., lib. 6] clamat, qui Philosophi de anima immortalitate dubitent, eos dubitare arbitramur, an in meridie sit dies; et li. confess. [!] scribit idem Augustinus, nisi credidissem restare post mortem animae vitam, et actus meritorum, quod Epicurus credere noluit, Epicurus palmam in animo meo accepisset,* QAN, s. 157 b.

Powyższe zatem argumenty zdaniem Akwariususa, ewidentnie i pewnie dowodzą, że dusza ludzka jest nieśmiertelna oraz że to nie jest tylko prawda przyjęta na podstawie samej wiary i objawienia, jak to twierdziła opinia przeciwna<sup>59</sup>.

Szymon Porzio sformułował tezę, że na drodze filozofii naturalnej niemożliwe jest stwierdzenie nieśmiertelności duszy. Akwariusus uznał to wszakże za powiedzenie zarozumiałe i nieuzasadnione. „Niekiedy bowiem przez drogę naturalną nie rozumie się jedynie tej, którą nam zostawił w przekazach Arystoteles, lecz jest nią również ta, która wywodzi się z zasad znanych [dzięki] światłu intelektu czynnego”<sup>60</sup>. Drogę poznania naturalnego Akwariusus pojmował bardzo szeroko. Obejmuje ona nie tylko fizykę, ale też matematykę i metafizykę. Przedmiotem fizyki są obiekty naturalne związane z ruchem. Ale to jest tylko jeden sposób rozumienia tego, co naturalne. Drugi sposób rozumienia dotyczy tego co rzeczywiste i faktyczne i „tak właśnie trzeba pojmować całą wiedzę i poznanie, które powstaje w nas pod wpływem naturalnej przyczyny sprawczej, to znaczy światła intelektu czynnego. W ten sposób metafizyka i matematyka są nazwane naukami naturalnymi. I właśnie należy powiedzieć, że na drodze tego naturalnego poznania, wielu filozofów poszukiwało i stwierdziło nieśmiertelność duszy”<sup>61</sup>. Potwierdzeniem tego jest tu ponownie przez Akwariususa przytoczone orzeczenie Soboru Laterańskiego, które postanawia, „że heretyckie jest twierdzenie, iż według zasad filozoficznych dusza jest śmiertelna. Ponieważ w naszych czasach niektórzy tymi słowami odważyli się wypowiadać o naturze duszy rozumnej, że jest ona śmiertelna, albo jedna we wszystkich ludziach, a niektórzy lekkomyślnie filozofujący, według fałszywej filozofii uznali to za prawdziwe, [przeto] za aprobatą św. Soboru potępiamy i odrzucamy wszystkich twierdzących, że dusza intelektualna jest śmiertelna lub jedna we wszystkich ludziach”<sup>61</sup>. Gdyby więc przyjąć stanowisko Szymona Porzicia, to należałoby wówczas stwierdzić, że ani Platon, ani Temistiusz, ani Teofrast, ani Cyzero,

<sup>59</sup> Por.: *Sunt igitur argumenta in se evidētia, et certa, quae demonstrant animae immortalitatem et non sola fide, et revelatione illam tenemus, ut asserit haec opinio*, QAN, s. 157 b.

<sup>60</sup> Por.: *Posuit tertium dictum in sua assertione, in Philosophia naturali non habemus animae immortalitatem: hoc etiam dictum praesumptuosum, et sine ratione emissum iudico, quando quidem per viam naturalem non intelligenda venit ea tantum via, quam Aristoteles nobis scriptam reliquit, sed ea quae procedit ex principiis notis lumine intellectus agentis*, QAN, s. 157 b–158 a.

<sup>61</sup> Por.: *Et iam sciamus, quod naturale dicitur aliquando obiective, quia est de obiecto naturali, ut est physica, quae est de obiecto naturali et mobili, aliquando effective, et sic intelligatur omnis scientia, et cognitio quae oritur in nobis ex causa efficiente naturali, puta ex lumine intellectus agentis, et sic metaphysica, et mathematica scientiae naturales dicuntur, et secundum hanc cognitionem et viam naturalem effective, dicendum est multos Philosophos investigasse, et invenisse immortalitatem animae, quod confirmat Concilium Lateranensium supra citatum dicens, haereticum esse asserere ex principiis Philosophiae animam esse mortalem; his verbis cum diebus nostris nonnulli ausi sint dicere de natura animae rationalis, quod mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus, et aliqui temere philosophantes secundum falsam Philosophiam, verum esse asseverant, sacro approbante Concilio damnamus, et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus*, QAN, s. 158 a.

ani wielu innych głoszących opinię przeciwną stanowisku aleksandrystów, wcale nie byli filozofami – konkluduje Akwarius.

Jednakowoż Akwarius dotyka tutaj bardzo istotnego problemu. Niestety tylko go dotyka, nie wyprowadzając zeń wszystkich wniosków. Dostrzegł bowiem wyraźniej ograniczenie koncepcji filozofii, jaką reprezentował jego polemista. Zauważył nawet i podkreślił, że błąd Porzia polegał na tym, „że utożsamiał on drogę filozofów z drogą Arystotelesa”<sup>62</sup>. Uważał także, że to wykazał, ale polegało to tylko na przywołaniu autorytetu Akwinaty i wskazaniu szeregu miejsc w pismach św. Tomasza, gdzie ten „najbardziej uczony filozof z zasad Arystotelesa [właśnie] dedukuje, że dusza jest nieśmiertelna i że umocnia [tę naukę] licznymi argumentami i wypowiedziami samego Arystotelesa. Gromadzi też ogromną liczbę argumentów jednej i drugiej strony, [i to] do tego stopnia, że w *Quaestiones disputatae* rozwiązuje ich dwadzieścia jeden, w *prima pars* [*Summy teologii*] trzy, a w innych miejscach swojego wykładu jeszcze więcej”<sup>63</sup>.

Nietrudno zauważyć, że Akwarius zupełnie nie dostrzega istotnej różnicy między zasadami filozofii Akwinaty i Arystotelesa. Filozofia św. Tomasza pozostaje w jego mniemaniu li tylko jedną, jedyną prawdziwą interpretacją filozofii Stagiryty. A prawdziwość jej polega przede wszystkim na tym, że pozostaje ona zgodna z teologią katolicką, gdyż została potwierdzona orzeczeniami Soboru Laterańskiego V. Mateusz Akwarius był profesorem teologii i metafizyki, lecz z jego dzieł wynika, że uprawiał te dziedziny w duchu późnej, bardzo tradycyjnej scholastyki i jakby całkowicie pozostawał niewrażliwy na doniosłość, jaką miała dla filozofii i teologii nowa, krytyczna metoda historyczno-filologicznych badań. Z jego pism przebija głównie głęboka troska teologa-tradycjonalisty, który czuł się również ekspertem w dziedzinie metafizyki, zabiegał więc przede wszystkim o to, aby w niczym nie uchybić oficjalnej ortodoksji Kościoła. To w pewien sposób wyjaśnia też jego integrystyczne spojrzenie na naukę św. Tomasza, który właśnie wówczas (1567) został przez papieża Piusa V uznany za (piątego z kolei) doktora Kościoła, a jego *Summa* została przyjęta (1552) za podstawę studiów uniwersyteckich na miejsce *Sentencji* Piotra Lombarda. Jest zatem św. Tomasz traktowany przez Akwariusa jako autorytet, do którego się należy odwoływać, a nie jako jeden z wielu autorów, którego żywą myśl poszukującą prawdy metafizycznej należy ciągle na nowo zgłębiać, by ją w coraz doskonalszej formie przekazywać sobie współczesnym, jak i potomnym.

<sup>62</sup> Por.: [...] *dicere forsan, quod per viam Philosophorum intelligit viam Aristotelis, quod falsum tamen est, ut supra ostendimus*, QAN, s. 158 a.

<sup>63</sup> Por.: *Amplius Thomas noster Aquinas doctissimus Philosophus ex Aristotelis principiis deducit ipsam animam esse immortalem, et multis argumentis, et autoritatibus ipsius Aristotelis corroborat, et in utramque partem magna argumentorum copia utitur, adeo ut in qq. disputatis viginti et unum argumenta solvat, et in p.p.tria, et in aliis locis suae doctrinae multo plura*, QAN, s. 158 a. Na marginesie Akwarius odsyła tu czytelnika do następujących tekstów Tomasza: d. p. 75 art. 9 [sic!]; et 2 cont. gen. cap. 55, et 79; in de anima q. 14; et in aliis locis.

Natomiast dominikański generał, Tomasz de Vio, dobrze zapoznany z renesansową metodą badań historyczno-krytycznych, właśnie dlatego nie mógł zaakceptować tego rodzaju soborowego orzeczenia i znalazł się po stronie neoarystotelików, gdyż dostrzegł wyraźną niezgodność między zasadami filozofii Arystotelesa, a ich interpretacją w wydaniu Akwinaty. Dla Kajetana, podobnie jak dla aleksandrysty Porzia, filozofia nie wywodząca się z zasad Arystotelesa przestawała być prawdziwą filozofią. Zresztą sam św. Tomasz zatroszczył się o to, aby tak to właśnie wyglądało, że jego filozofia nie jest niczym więcej, jak tylko prawdziwym rozwinięciem nauki Arystotelesa. Chciał prawdopodobnie w ten sposób przeciwstawić się jedynie prawdziwej, a dominującej wówczas, interpretacji arystotelizmu Awerroesa<sup>64</sup>. Kajetanowi, który nie dostrzegł w nauce Akwinaty jego oryginalnej drogi do prawdy filozoficznej, nie pozostawało zatem nic innego, jak zająć takie stanowisko, jakie właśnie zajął.

Kolejnym autorytetem, którym posłużył się Akwarius, aby ostatecznie przewyciężyć argumentację Szymona Porzia, jak i „przywódcy łańskich aleksandrystów”, Piotra Pomponazziego, był Augustyn Suessanus, dziś bardziej znany historykom jako Nifo<sup>65</sup>. Akwarius przytacza o nim tylko jedno autorytatywne zdanie: „Augustyn Suessanus, mąż najślawniejszy uzdolnieniami i wiedzą w owym czasie, wszystkie argumenty Piotra Pomponazziego rozwiązał w swoim, przeciwko niemu opublikowanym, traktacie; również i wielu innych bardzo mądrych interpretatorów Arystotelesa przyznaje, że przyjmował on nieśmiertelność duszy jako rzecz stwierdzoną”<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Taki pogląd wyraża E. Gilson, *Elementy filozofii...*, s. 200–201.

<sup>65</sup> Augustyn Nifo ur. ok. 1473, zm. w Salerno ok. 1546. Nauczał w Padwie, Neapolu, Bolonii, Pizie, Rzymie i Salerno. Jego myśl filozoficzna ewoluowała od awerroizmu do arystotelizmu niedalekiego od interpretacji tomistycznej i otwartego na neoplatonizm florencki. Z pierwszego okresu twórczości Nifa pochodzi *De intellectu et daemonibus*, w rzeczywistości wydane w Padwie w 1503 r., lecz antydatowane przez autora na rok 1492, aby przekonać czytelnika, że jego awerroizm był jedynie młodzieńczym doświadczeniem; oraz *In librum Destructio destructionum commentarii* (Wenecja 1497) i *Expositiones in Aristotelis libros Metaphysices* (tamże 1518), w których jednak wpływ awerroizmu jest bardziej stonowany. W drugim okresie z ważniejszych dla naszej problematyki dzieł wymienia się *De infinitate primi motoris*, Wenecja 1504 i *De immortalitate animae libellus adversus P. Pomponacium*, Wenecja 1518. Zob.: *Dizionario dei filosofi*, Firenze 1976, s. 859.

<sup>66</sup> Por.: *Augustinus Suessanus vir ingenio, et doctrina sua tempestate clarissimus, omnia argumenta Petri Pomponazzi solvit in tractatu quem edidit contra ipsum, et multi alii sapientissimi interpretes Aristotelis sustinent ipsum pro comperto habuisse animam esse immortalem*, QAN, s. 158 a.

Zupełnie inaczej oceniają ten traktat i samego autora Pomponazzi, jak i wielu historyków filozofii. Lech Szczucki pisze, że traktat Nifa „doczekał się miazdzącej odprawy [ze strony *Defensorium* (1519) Pomponazziego] wykazującej nieubalaganie, że cała jego argumentacja w niczym nie narusza – a to za względu na jej programowy eklektyzm – podstawowych tez *De immortalitate*. Propozycja, by spowiednicy wyznaczali jako pokutę lekturę książki Nifa, bardzo plastycznie oddaje stosunek Pomponazziego do jego antagonisty. Warto wszakże zwrócić uwagę na pewną, nader, jak myślę, istotną deklarację Pomponazziego zawartą w *Defensorium*. Otóż odpowiadając na zarzuty

W tak wysokiej ocenie tego właśnie autora sugerował się widocznie Akwarius bardziej deklarowaną przez Nifa ortodoksją katolicką, aniżeli jego autentyczną argumentacją filozoficzną. Wprawdzie w wywodach Akwariusa można doszukać się wielu wspólnych poglądów z już „nawróconym z awerroizmu” Nifem, szczególnie w zagadnieniu nieśmiertelności duszy<sup>67</sup>, to jednak wydaje się, że łączy ich przede wszystkim takie samo integrystyczne spojrzenie na naukę św. Tomasza. Większość historyków filozofii kwestionuje jednak szczerłość owego nagłego zwrotu Nifa w kierunku tomizmu, widząc w tym raczej tylko domenę jego deklaracji słownych, aby przypadkiem nie narazić się na zarzut heterodoksji ze strony Kościoła, aniżeli sferę rzeczywistych jego przekonań i owocnych filozoficznych dociekań<sup>68</sup>.

W deklaracjach Nifa św. Tomasz jawi się jako komentator znakomicie i najbardziej poprawnie wyjaśniający (*expositor integerrimus*) Arystotelesa, który przewodzi całej arystotelesowskiej tradycji. Nifo uważa więc Akwinatę za uczonego najwyższej miary, za „księcia perypatetyków” (*peripateticorum princeps*), który w jednej dystynkcji poświęconej duszy rozumnej rozwiązał wiele trudności wysuwanych przez Awerroesa<sup>69</sup>. Jednak argumentacja filozoficzna, którą posłużył się Nifo, wcale Tomaszową nie była. W gruncie rzeczy pozostał nadal awerroistą, który usiłował jednak wykonać postawione sobie ambitne zadanie wykazania, że dusza nie tylko jest nieśmiertelna, ale że jest to możliwe do udowodnienia na pod-

---

Nifa podające w wątpliwość jego tezy z punktu widzenia doktryny katolickiej, Peretto w stanowczych słowach zwrócił mu uwagę, że spór nie dotyczy tej ostatniej, bo on sam przyjmuje ją bez zastrzeżeń, lecz dotyczy kwestii interpretacji myśli Arystotelesa: »Z polecenia pana naszego Leona X oraz magistratu bolońskiego zobowiązany jestem do wykładania, interpretowania i określania – wedle własnego osądu – tych kwestii, które Arystoteles uważał za możliwe poznać przy pomocy zasad naturalnych; i zarówno jeśli idzie o to zagadnienie [nieśmiertelności duszy – L. S.], jak i inne, zobligowany jestem, na mocy przysięgi, do wiernego wyjaśniania myśli Arystotelesa«  
L. Szczucki, *Pomponazzi – arystotelik wątpiący*, [w:] P. Pomponazzi, *O nieśmiertelności duszy*, s. XLVII–XLVIII. Por. też E. Gilson, *Autour de Pomponazzi*, s. 246–251.

<sup>67</sup> G. Di Napoli (dz. cyt., s. 211–212) pisze: „Anche per il Nifo sul tema dell’immortalità dell’anima sono concordi platonici ed aristotelici antichi: *Id autem in quo concurrunt* [Averroé, Temistio, Plotino, Teofrasto, Pitagora...] *est rationalem animam nec incipere cum corpore nec incipere ab aliquo corporis nec desinere in potentiam corporis, nec in corpus ipsum, sed esse semper quid immortale, divinum et impatibile*. (Augustini Niphi Suessani philosophi in via Aristotelis *De intellectu*, Venetiis 1554 I,14)”. O podobnym stwierdzeniu Akwariusa wspominaliśmy już wcześniej.

<sup>68</sup> Taką opinię wyrażają np. Di Napoli (dz. cyt., s. 203–217); Gilson (*Autour de Pomponazzi*, s. 236–258); Nardi (*Saggi sull’aristolismo padovano*, s. 311–312).

<sup>69</sup> Przytaczam za: Di Napoli, *L’immortalità dell’anima nel Rinascimento*, s. 208: *Ad quod Thomas expositor integerrimus Aristotelis in commento suo de anima inquit; [...] Pro confirmatione aliarum rationum ac confutatione solutionum inductarum debes scire quod latinorum primus expositor per unam distinctionem de rationali anima solvit rationes multas; habet enim quod rationalis anima secundum gradum intellectivum est a corpore elevata et nullius partis corporis actus est, secundum reliquos duos est actus corporis ac partium corporis... Ex hoc solvi possunt fere omnes rationes*. (De intellectu, II, 17).



stawie zasad wywiedzionych z filozofii samego Arystotelesa. Było to jednak zadanie niewykonalne! I Nifo jako awerroista, od samego początku zdawał sobie z tego świetnie sprawę. W swoich *Commentaria in De anima*, które są dużo późniejsze od *De intellectu* pisał: „Rodzaj przekazu Platona i Arystotelesa nie jest identyczny; Arystoteles bowiem zaczyna od zmysłów, Platon od intelektu; a to co jest objawione przez Boga, ponieważ zmysłom nie podlega, jest natury intelektualnej; wynika z tego, że Platon jest w stanie do nich przyłgnąć, ale Arystoteles w żaden sposób. Arystoteles bowiem ze swoim sposobem filozofowania do prawdy chrześcijańskiej przyłączyć się nie może”<sup>70</sup>.

Nifo zatem, korzystając z drogi wskazanej przez Marsilia Ficina, postanawia sięgnąć do platoników (neoplatoników), którzy w zagadnieniu nieśmiertelności duszy stoją pomiędzy Aleksandrem z Afrodyzji i Awerroesem: z pierwszym stwierdzają wielość dusz rozumnych, z drugim zaś uzasadniają nieśmiertelność duszy rozumnej<sup>71</sup>. Tę właśnie drogę obrał również Nifo. Ale to platońsko-arystotelesowskie rozwiązanie musiało być z konieczności połowiczne<sup>72</sup>. Nie przewyciężało naturalistycznej wykładni psychologii Stagiryty wyrażonej przez Pomponazziego, Porzia i Kajetana. Mogło jedynie umacniać ciasną drogę integryzmu nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. W tej sytuacji musiało dojść do zakwestionowania podstaw tomistycznej teologii naturalnej i – w związku z tym – do odnowienia starego sporu na temat stosunku filozofii i teologii, wiary i rozumu<sup>73</sup>.

Innym jeszcze argumentem, po który sięga Akwarius, aby wyjaśnić rozbieżności w interpretowaniu nauki Arystotelesa, jest – jego zdaniem – hipotetyczność tkwiąca w wypowiedziach samego Stagiryty. Akwarius przypomina, że już Henryk z Gandawy i Subtelny Doktor Szkot pisali o tym, iż jest kwestią „wątpliwą, co [rzeczywiście] myślał Arystoteles odnośnie do nieśmiertelności duszy, ponieważ w różnych miejscach mówił różnie i odmienne też posiadał zasady; wydaje się, że z jednych z nich wynika jedno, a z drugich coś przeciwnego. Stąd jest prawdopodobne, że w tej sprawie zawsze się wahał i raz skłaniał się bardziej w jedną, to znowu w drugą stronę, w zależności od tego, czy rozważał zagadnienia bardziej pasujące do jednej, czy do drugiej strony. Nadto nie wszystkie stwierdzenia Arystotelesa udowodnił przy pomocy koniecznej racji naturalnego [rozumu], lecz często

<sup>70</sup> Zob. Di Napoli, dz. cyt., s. 207.

<sup>71</sup> Di Napoli (dz. cyt., s. 207) zestawia wypowiedzi Nifa i Ficina, które ukazują pełną konwencjię. Nifo (*De intellectu*, III, 12) pisze: *Tu igitur ab Alexandro numerum humanorum intellectuum, ab Averroee vero immortale omnis rationalis intelligentiae munus tolle; totam habebis Platonicorum sententiam.* – Natomiast Ficino (*Theol. plat.*, I, XV, cap. 19): *Accipiamus ab Averroee capacem intellectum esse immortalem; accepimus ab Alexandro capaces intellectus esse vires quasdam animabus nostris naturaliter insitas, totidem numero quot sunt animae. Concludamus hominum animas esse immortales.*

<sup>72</sup> Niespójność argumentacji Nifa wykazuje Gilson (*Autour de Pomponazzi*, s. 237–247).

<sup>73</sup> Por. L. Szczucki, dz. cyt., s. XLIX.

przyczał jedynie pewnego rodzaju prawdopodobne przeświadczenia, lub rozpowszechnioną opinię wcześniejszych filozofów<sup>74</sup>. Ta wieloznaczność wypowiedzi Arystotelesa ujawnia się również, według Akwariusza, w zagadnieniu nieskończonej liczby dusz. „Bo mimo iż dotycząca tej problematyki argumentacja Franciszka de Sylvestris wydaje się posiadać duży walor i autor doszedł do rozwiązania problemu, to przecież i ta odpowiedź nie zaspokoila umysłów” – konstatuje Akwarius<sup>75</sup>.

Pozwala to Akwariusowi rozwinąć szerszą refleksję o charakterze metodologicznym, która ujawnione w polemikach sprzeczne interpretacje szczegółowych problemów pozwalałyby przenieść na same teksty Stagiryty. Wówczas ciężar odpowiedzialności za powstałe kontrowersje spocząłby na samym Arystotelesie, a nie na jego komentatorach. Jest to jednak zwodnicze mieszanie prawdy dotyczącej samej rzeczywistości z prawdą historyczną. W konsekwencji jest to prosta droga wiodąca do relatywizacji prawdy filozoficznej i do jej ideologizacji. Coś takiego miało już miejsce wiek wcześniej. Ujawniła to wyraźnie polemika, która przetoczyła się pomiędzy Jerzym z Trapezuntu a kardynałem Bessarionem<sup>76</sup>. W wypadku Akwariusza idzie właściwie o ideologizację, o dostosowanie prawdy historycznej, to jest konkretnych wypowiedzi Stagiryty, do określonej prawdy wiary, czy do integrystycznie pojmowanej filozofii św. Tomasza. Jeżeli bowiem przyjmie się, że wypowiedzi Arystotelesa zawierają sprzeczności, to wówczas można będzie przypisać mu taką prawdę, jaką się uważa za słuszną.

Niebezpieczeństwo ideologizacji było tym większe, że Akwarius, który prawdopodobnie nie znał wystarczająco greki<sup>77</sup>, opinie swe kształtował nie na podstawie źródłowych tekstów Stagiryty, lecz opierał je na przekładach i komentarzach innych autorów, których poglądy niejednokrotnie przytaczał anonimowo: „Dlatego też znaleźli się tacy, którzy mówili, że jeśliby Arystoteles zechciał podtrzymać wszystko, co przekazał w swojej doktrynie, to koniecznie musiałby się przyznać do niezgodności i sprzeczności, ponieważ równocześnie tych dwóch [twierdzeń] utrzymać się nie da: nieśmiertelności duszy i wieczności świata; albo błędził co do

<sup>74</sup> Por.: *Quamvis Scotus Doctor subtilis, et Henricus ante ipsum scripserint, quod duaium [sic! = dubium?] est quid Aristoteles circa animorum [sic!] immortalitatem senserit, quia varie loquitur in diversis locis, et habuit diversa principia, ex quorum aliquibus videtur sequitur unum oppositum, et ex aliis aliud, unde probabile est, quod in illa conclusione semper fuerit dubius, et nunc magis accedit ad unam partem, nunc vero ad aliam, secundum quod magis tractabat materiam conformem uni parti, magis quam alteri; neque omnia dicta assertive ab Aristotele fuerunt probata per necessariam rationem naturalem, sed frequenter non habebat nisi quasdam probabiles persuasiones, vel vulgarem opinionem praecedentium Philosophorum*, QAN, s. 158 a. Jest to w zasadzie dosyć wierna relacja fragmentu tekstu Jana Dunsza Szkota z jego *Opus Oxoniense* IV, d. 43, q. 2, n. 15–16.

<sup>75</sup> Akwarius nawiązuje tu do QAN, s. 115 a.

<sup>76</sup> Zob. M. C i s z e w s k i, *Dusza ludzka i jej nieśmiertelność w poglądach Jana Bazylego Bessariona*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1986, 31, s. 55–78.

<sup>77</sup> Przynajmniej nie daje się tego zauważyć z pism Akwariusza.

wieczności świata, tak jak naprawdę błędził”<sup>78</sup>, albo – dodajmy, bo autor tego nie kończy – dusza może być nieśmiertelna.

Ten sposób argumentacji pozwala Akwariusowi oddalić zarzuty antagonistów, którzy nie widzieli możliwości pogodzenia nauki Akwinaty z zasadami filozofii Arystotelesa. Było bowiem dla nich nie do przyjęcia, że świat może być odwieczny, dusze są nieśmiertelne i są ograniczone co do swej liczby, a nie jest niemożliwa nieskończoność aktualna ani potencjalna. Nie da się bowiem tego, według nich, pogodzić inaczej, jak tylko przyjmując, że świat mógłby istnieć odwiecznie tylko co do substancji złożonej z pięciu elementów prostych. Co zaś się tyczy ruchu nieba i powstawania wszystkich rzeczy, z wyjątkiem człowieka, to ich zdaniem, nie da się tego inaczej wyjaśnić, jak tylko przyjmując nieskończoność aktualną, albo też odwołać się do cudów i przyjąć, że jeden nieskończenie preegzystujący człowiek rozdziłby się w określonym czasie, ale i w ten sposób ocalałoby się nie wieczność rodzaju ludzkiego, lecz jedynie gatunek ludzki w owym człowieku<sup>79</sup>.

Do powyższych trudności, dostrzeżonych przez antagonistów w nauce Tomasa, „dorzucają – mówi Akwarius – inny argument, który im się wydaje najmocniejszy i Achillesowy, a którego i ja używam niekiedy w publicznych dysputach”<sup>80</sup>. Dotyczy on dwóch różnych tekstów Arystotelesa z *De anima*. W pierwszym z nich Stagiryta uzasadnia, że intelekt nie może być aktem ciała organicznego, gdyż wówczas podobnie jak ono musiałby podlegać zmianom termicznym, to zaś świadczyłoby o jego zniszczalności; więc by temu zapobiec, podkreślił jego pierwszeństwo w pochodzeniu. Natomiast w drugim tekście Arystoteles mówi, że

<sup>78</sup> Por.: *Propter quod fuerunt aliqui dicentes, quod si Aristoteles velit substinere omnia, quae scripsit in doctrina sua, necessarium est fateri incompatibilia, et contradictoria, quia haec duo simul stare non possunt. Anima est immortalis, et mundus est aeternus, vel erravit de perpetuitate mundi, sicuti erravit in veritate*, QAN, s. 158 b.

<sup>79</sup> Por.: *Unde mirantur nonnulli, et dicunt se nescire, quomodo in doctrina S. Thomae sustineri potest, mundum posse esse ab aeterno, et animos esse immortales, et numerata sine circulo, et impossibilitatem infinitatis in actu simul et per accidens, nisi concedendo, quod mundus potuit esse ab aeterno, solum quoad substantiam constantem ex quinque corporibus simplicibus, et quo ad motum coeli, et generationes omnes, praeter humanam, aliter evitari non potest, quin [sic!] aut sit infinitum in actu, aut recurrere ad miracula ponendo unum hominem infinito praeexistisse, et a certo tempore generasse, et sic etiam non salvaretur generatio humana aeterna, sed solum humana species in illo homine*, QAN, s. 158 b.

<sup>80</sup> QAN, s. 158 b. Chodzi tu o dwa sprzeczne ze sobą, zdaniem Akwariusza, teksty z *De anima* Arystotelesa: [429 a 24–29]: *Siquidem 3. de anima (tex.6) Aristoteles probat intellectum non esse actum corporis seu organi corporei, quia tunc esset calidus, et frigidus, quo stante sequitur ipsum esse generationi, et corruptioni obnoxium, hic est praecessus eius*; oraz [412 a 16–21]: *huic annexant aliam minorem ipsius etiam Aristotelis 2. de anima (tex.4), quod rationalis anima est actus corporis physici organici etc., igitur quod sequitur. Nec valet, dicunt, quod propositio intelligitur de actu educto de sinu, et gremio materiae, modo anima non educitur de potentia materiae, quia sic etiam posset obiici Ar., quod tunc intellectus esset calidus, aut frigidus, et generabilis, et corruptibilis si esset actus corporis eductus de potentia materiae, modo autem intellectus de foris venit*, QAN, s. 158 b.

dusza rozumna jest aktem ciała organicznego. Zatem intelekt musi również podlegać zmianom termicznym. Ponieważ zaś, zdaniem niektórych, tak być nie może, gdyż dusza wywodząca się z potencji materii byłaby zniszczalna, zatem podkreśla, że intelekt przychodzi „z góry” (*de foris venit*).

Jednak z tej konkluzji nic nie wynika. „I chociaż wydaje się, że [argument] ten niesie w sobie pewną trudność w doktrynie Arystotelesa, to wiem jednak – stwierdza autorytatywnie Akwarius – że ten i nieskończenie wiele innych, gdyby nawet mogła być ich nieskończona liczba, nie miałyby żadnego znaczenia, ani wartości, gdyż uczeni mężowie mogą je z łatwością rozwiązać i to zarówno na drodze filozofii przyrody, jak też według zasad Arystotelesa i to tym bardziej, ponieważ stwierdził to święty Sobór Laterański (na VIII Sesji 19 grudnia 1513 r. w obecności papieża Leona X), surowo nakazując wszystkim i poszczególnym filozofom uczącym w uniwersytetach, studiach generalnych i gdziekolwiek publicznie, aby kiedy wyjaśniają swoim słuchaczom zasady, czy też konkluzje filozofów, w których wiadomo, że odstępują [oni] od prawdziwej wiary, jak to, co dotyczy nieśmiertelności albo jedności duszy, oraz wieczności świata i innych [spraw] tego rodzaju, są zobowiązani im prawdę religii chrześcijańskiej z całym wysiłkiem uczynić zrozumiałą i przekonując w miarę możliwości uczyć i usilnym staraniem tego rodzaju argumenty filozofów, ponieważ mogą być one rozwiązane, w miarę sił wykluczyć i rozwiązać”<sup>81</sup>.

Ta *in extenso* przytoczona wypowiedź Akwariusa dobitnie odzwierciedla jego tok myślenia i uzasadniania. Nie wymaga też dalszych komentarzy. Ta sama soborowa deklaracja, która wzbudziła milczący sprzeciw i opuszczenie sali przez dominikańskiego generała, Tomasza de Vio<sup>82</sup>, dla Akwariusa stała się „ostateczną instancją” filozoficznych rozstrzygnięć i fundamentem motywującym jego twórczość filozoficzno-teologiczną. W zakończeniu swojej kwestii pisze, że powyższe orzeczenie soboru on sam uznaje za sprawę szczególnej wagi i dlatego chciałby przyczynić się do jej rozwiązania. Nie uczynił tego jednak w ten sposób, jak wielu in-

<sup>81</sup> Por.: *Hoc argumentum licet aliquam difficultatem secum gerere videtur in doctrina Aristotelis, scio tamen hoc, et infinita alia si infinita fieri possent, nullius esse momenti, atque valoris, et a doctis viris de facili solvi, tum ex naturali philosophia, tum secundum Aristotelis principia, eo magis cum hoc affirmet sacra synodus lateranensis (sub Leone 10. sessione 8. celebrata 19. decemb. 1513) districte, praecipiens omnibus, et singulis Philosophis in universitatibus studiorum generalium, et alibi publice legentibus: quia cum Philosophorum principia, aut conclusiones in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, quare hoc de immortalitate animae aut unitate, et mundi aeternitate, et alia huiusmodi, teneantur eisdem veritatem religionis Christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi Philosophorum argumenta, cum omnia sollubilia existant, pro viribus excludere, atque resolvere*, QAN, s. 158 b.

<sup>82</sup> Wszyscy obecni na soborze teologowie wyrazili zgodę na papieską konstytucję, z wyjątkiem tylko dwóch. Jeden z nich to Mikołaj Lippomani, biskup Bergamo; nie są nam znane racje jego sprzeciwu. Drugim, mówi Mansi, był „Czcigodny Ojciec Tomasz, Generał Zakonu Kaznodziejskiego”, który „powiedział, że nie zgadza się na drugą część bulli, nakazującej filozofom przekonanie słuchaczy o prawdziwości wiary”. E. Gilson, *Elementy filozofii...*, s. 202.

nych, co wydają grube tomy – lecz poprzestał jedynie na owych *Additiones*, które powstały na nalegania czytelników. „Są one zatem jak przedwcześnie urodzone dziecię, pozbawione [dogłębnych] analiz”. Zainteresowanych czytelników odsyła Akwarius do swoich *Dilucidationes*, które właśnie przygotował do publikacji i gdzie szerzej wyjaśnił też trudniejsze zagadnienia związane z siedemnastym fragmentem tekstu XII księgi *Metafizyki*<sup>83</sup>.

Oceniając zatem stanowisko Akwariususa na temat jego koncepcji *vera philosophia* ze względu na proponowane przez niego rozwiązanie problemu nieśmiertelności duszy, można się oczywiście zgodzić ze stwierdzeniem Bruna Nardiego, że Akwarius „był zawsze wiernym zwolennikiem św. Tomasza, którego naukę rozwijał w duchu interpretacji Jana Kapreolusa”<sup>84</sup>. Należy jednak dodać, że Mateusz Akwarius jest jednym z tych autorów, którzy zapoczątkowali w nowożytności bardzo ciasne i kosztowne ramy rozumienia filozofii św. Tomasza i jego komentatorów. Powodem tego w aspekcie nieśmiertelności duszy były tak istotne wydarzenia, jak: wystąpienie dominikańskiego generała Tomasza Kajetana, orzeczenie Soboru Laterańskiego w sprawie neoarystotelików (bulla: *Apostolici Regimini*), publikacje: *De immortalitate animae* Piotra Pomponazziego i *De mente humana* Szymona Porzia. Mateusz Akwarius, szczerzy lecz kosztowny w swym myśleniu apologeta nauki katolickiej, zaproponował więc drogę uprawiania i konsolidacji *vera philosophia ad mentem s. Thomae*. Miała ona być zarazem sposobem apologii wobec nowożytnej interpretacji Arystotelesa, w której dostrzegął zagrożenie katolickiej ortodoksji. Doprowadziło to w konsekwencji do wytworzenia się zideologizowanego i głęboko integrystycznego nurtu w nowożytnym arystotelizmie chrześcijańskim, którego dominacja przez długi czas była trudna do przewyciężenia. Szczególnie niekorzystnie zaważył on na rozwoju fizyki i nauk przyrodniczych, zaowocował esencjalizacją metafizyki oraz wywarł ujemny wpływ na antropologię i teologię, werbalizując je i odrywając od praktycznego życia. Żywa i śmiała myśl metafizyczna św. Tomasza została przysłonięta spłyconym, zdeformowanym i zbanalizowanym nurtem filozoficzno–teologicznego, podręcznikowego, programowego tomizmu, który paradoksalnie jeszcze z nazwy przypominał imię swego twórcy – św. Tomasza, ale istotę jego oryginalnej myśli, niestety, zagubił.

<sup>83</sup> Por.: *Et ego hic solverem, ne rei de qua quaeritur magnitudo peculiare, et grande satis exigere volumen ut multi fecerunt, quod a me has breves additiones annectente, non sine legentium molestia fieri posset, quas quidem additiones non nostro arbitrio, sed aliorum precibus, praeclarissimo huic operi coniungere constituimus* [scil. ad quaest. 10 QAN], *ob idque propter nostrum morem nullo rerum facto examine quasi abortivo partu in lucem edidimus, tum quia haec omnia, et multa alia his difficiliora, in quaestione habita a nobis super decimum septimum contextu 12. divinorum, quae cum aliis divino favente numine quam primum typis mandare conabimur, fusius solvimus*, QAN, s. 158 b.

– Akwarius nawiązuje tu do swoich *Dilucidationes in XII libros primae philosophiae Aristotelis*, opublikowanych w Rzymie w 1584. Natomiast wzmiankowany tekst 17. XII księgi *Metafizyki* odpowiada w edycji Bekkera księdze XI c. 3 1070 a 22–27.

<sup>84</sup> B. Nardi, dz. cyt., s. 656.

## Sommario

Per molti decenni negli intrecci di quello che „medio” e quello che „nuovo”, di quello che „scolastico” e quello che „umanistico”, si formavano gli inizi del moderno ed insieme critico metodo storico-filologico-filosofico. E con lui vennero alla luce ispirata dal papa Nicolao V ed dal cardinale Bessarione una nuova corrente intellettuale ed un innovato „programma” del moderato aristotelismo cristiano, che un secolo tardi venne ideologizzato e trasformato in un radicale integralismo. Il problema della immortalit  dell’anima umana che era indice delle aspre polemiche di quel tempo,   una chiave per comprendere il progresso, le trasformazioni e la storia di quella corrente che ha adombrato il profilo della forma di pensiero europeo cristiano.

Nell’attivit  filosofica del domenicano Matteo Aquario (+ 1591) si pu  costatare in quale modo venne la stagnazione di quella corrente. Era proprio lui a proporre quel „unico genere della vera filosofia aristotelica” (*vera philosophia ad mentem S. Thomae*), in cui   stata deformata non soltanto la dottrina dell’Aristotele, ma anche perduta l’originale intuizione metafisica di san Tommaso di Aquino. In questo articolo in un contesto delle polemiche di allora, si fa un’analisi delle *Additiones* di Aquario, in cui il Matteo prendendo in considerazione la problematica dell’immortalit  dell’anima, esamina tutte le importanti posizioni filosofiche dal punto di vista della bolla *Apostolici regiminis*. Nella sua valutazione l’Aquario ha formulato due „decaloghi”

che si possono considerare come un avvenimento nella storia della filosofia e della teologia, perch  con loro   stata iniziata una corrente integralistica nel seno del aristotelismo moderno. Il primo „decalogo”   un insieme delle vie-argomentazioni (*decem viae*) che giustificano l’individuale immortalit  dell’anima sulla via delle motivazioni filosofiche (ma anche quelle pseudofilosofiche). Nel secondo „decalogo” l’Aquario enumera dieci „tesi”, in cui – secondo lui – la dottrina cristiana sull’immortalit  dell’anima   convergente con l’interpretazione dell’aristotelismo proposta dal Aquario. Si deve inoltre sottolineare che questa specie di aristotelismo, di cui la dominazione era molto complicata da superare, ha influito in un modo sfavorevole sul progresso delle scienze fisiche e naturali, sull’antropologia e teologia, verbalizzandole e staccandole dalla vita pratica ed essenzializzando la metafisica di san Tommaso.

KS. KRZYSZTOF KOWALIK SDB

„TEN, KTÓRY SPRAWIA WSZYSTKO”.  
OBRAZ BOGA W KOMENTARZU LUTRA DO *MAGNIFIKAT*

WSTĘP

*Komentarz do Magnifikat*, nad którym Luter ukończył pracę w pierwszej połowie 1521 r., jest dziełem, które w odróżnieniu od pism powstałych w tym samym czasie na zamku w Wartburgu (programowe pisma Reformatora: *O niewoli babilońskiej Kościoła*, *O wolności chrześcijańskiej*, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego*), ukazuje jakby odmienne oblicze Wittenberczyka<sup>1</sup>. Decyduje o tym chociażby łatwa do zauważenia dysproporcja między jego spokojnym i w przeważającej części medytacyjnym charakterem, a gwałtownością pozostałych pism Reformatora odzwierciedlających jego sięgający zenitu konflikt z Rzymem<sup>2</sup>. W środku olbrzymiego morza pism polemicznych powstaje dzieło, które jawi się jakby „oaza przemiała i upragniona w dniach opuszczenia i buntu w Wartburgu”<sup>3</sup>. Nie brakuje w nim wprawdzie ostrej krytyki „pobożności z uczynków” (*Werkfrömmigkeit*), nawiązującej do sporu o odpusty, której słusznych powodów

---

<sup>1</sup> *Das Magnifikat. Verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther*, red. i wprowadzenie H. Riedlinger, Freiburg 1982, s. 18–10.

<sup>2</sup> Przepaść między Reformatorem a Papieżem, Kurią Rzymską i wieloma biskupami poczęła się gwałtownie pogłębiać po 1521 r., gdy Karol V, stanąwszy po stronie Papieża, w Wormacji wyjął Lutra spod opieki prawa. Luter był już od roku ekskomunikowany przez Rzym (3 I 1521). Por. J. M. Todd, *Reformacja*, tł. T. Szafranski, Warszawa 1974, 20; zob. także H. W. Beyer, *Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnifikat*, „Luther-Jahrbuch”, 1939, 21, s. 111; A. Brandenburg, *Das Magnifikat. Verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther*, red. i wprowadzenie A. Brandenburg, Freiburg, Basel, Wien 1964, s. 20 (dalej cyt.: Einführung); E. Ellwein, *Das reformatorische Bild der Maria*, „Zeitwende”, 1953, 24, s. 494; Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, „Luther”, 1964, 35, s. 123. Bernhard Lohse określa *Komentarz* jako „prawdziwą perłę wśród komentarzy Lutra”. Por. *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1983, s. 137.

<sup>3</sup> D. Fernández, *Maria en el Comentario de Lutero al Magnifikat*, EphMar, 1983, 33, s. 265. Por. J. Verduyssen, *Maria alla luce di una theologia della croce. Martin Lutero commenta il Magnifikat*, [w:] *Parola Spirito e Vita*, t. 6, *La Madre del Signore*, Bologna 1986, s. 230.

dostarczały Lutrowi głównie ówczesne praktyki pobożności<sup>4</sup>, zwłaszcza maryjnej, w przeważającej jednak części jest to pismo religijne i pobożne.

W wymiarze teologicznym, którego nie przysłania wspomniany przed chwilą medytacyjny i pobożny charakter pisma, *Komentarz* zwraca uwagę czytelnika przede wszystkim na nadzwyczajność Bożych dzieł, przez które sam Bóg daje się poznać człowiekowi jako Stworzyciel i Zbawca<sup>5</sup>, podejmuje również problematykę łaski i usprawiedliwienia, nicości człowieka oraz całkowitego zepsucia natury ludzkiej, podporządkowując całą tę teologiczną treść zasadzie, że „tylko Bóg zbawia”<sup>6</sup>.

*Komentarz do Magnifikat* nie doczekał się jak dotychczas polskiego tłumaczenia, dlatego wydaje się słuszne przybliżenie polskiemu czytelnikowi centralnych idei tego szczególnego dzieła, które zwłaszcza w dobie ekumenizmu, powinno być oczyszczone z licznych nieporozumień i powodowanych konfesyjnymi uprzedzeniami zbyt jednostronnych interpretacji.

Analiza warstwy mariologicznej *Komentarza* nie wyczerpuje bynajmniej jego zasadniczych treści teologicznych. Pismo to jest przede wszystkim wyrazem czci i dziękczynienia Bogu za dzieła przez Niego dokonane. To Bóg w swoich dziełach jest tutaj pierwszoplanowym „przedmiotem” zainteresowania Lutra. Z teologicznego punktu widzenia, pomimo pozornie maryjnego wymiaru *Komentarza*, jaki zdaje się sugerować chociażby sam tytuł dzieła, pierwsze miejsce należy się w nim bez wątpienia nauce o Bogu i Jego potężnych dziełach. Tę właśnie problematykę podejmuje niniejszy artykuł.

### 1. „TEN, KTÓRY CZYNI WSZYSTKIE RZECZY”

Na początku nawiązać wypada do zawartych w *Komentarzu* wiodących tematów teologii Reformatora, które w okresie powstawania *Komentarza* stanowiły centrum jego zainteresowania i zasadniczy przedmiot sporów z przeciwnikami. Chodzi tu przede wszystkim o elementy teologii krzyża i związaną z nią dialektykę: *deus absconditus* – *deus revelatus*<sup>7</sup>. Tematy te stanowią ramy teologicznej wypowiedzi Lutra o Bogu oraz Jego stwórczym i zbawczym działaniu.

<sup>4</sup> Luter w swojej krytyce kieruje się dyplomatyczną ostrożnością. Nie wspomina np. (co byłoby jak najbardziej zrozumiałe) o nadużyciach na polu czci oddawanej relikwiom (również maryjnym). Wiedział bowiem, że jednym z największych czcicieli relikwii oraz właścicielem ogromnej ich „kolekcji” był jego protektor, Elektor Saski (w 1509 r. ich liczba wynosiła 5009 cząsteczek i wzrosła aż do 19 013 w 1520 r.). Por. A. L ä p p l e, *Maria w wierze i życiu Kościoła* (Warszawa 1991, s. 81).

<sup>5</sup> Por. P. S c h i d t, *Maria und das Magnifikat. Maria „im Heilshandeln Gottes im Alten und Neuen Gottesvolk*, Cath, 1975, 29, s. 239.

<sup>6</sup> Por. F e r n a n d é z, dz. cyt., s. 266.

<sup>7</sup> „Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum. Theologus dicit quod res est” – Teza 21; WA, 1, 354, 21 n. Poznanie określane jest na drodze podporządkowania rozumienia (*intelligere*) postrzeganiu (*conspicere*). „[...] qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit” (Teza 20; WA 1, 354, 19). Jest tutaj mowa o poznaniu aposteriorycznym.



### 1.1. Bóg w świetle teologii krzyża

Z nauką o Bogu w najściślejszym związku stoi Lutra teologia krzyża i odgrywa w niej centralną rolę. Jej podstawy wyklada Luter w *Dyspucie Heidelbergkiej* (1518), a dokładnie w tezach 19–28<sup>8</sup>. W nich właśnie dopatrzeć się można rozwiniętej później w *Komentarzu do Magnifikat* nauki o Bogu, który wejrzał na człowieka, na jego niskość i nicosć. Przyjrzyjmy się *Komentarzowi* Lutra pod tym właśnie kątem.

Wejrzenie Boga na niskość człowieka, które może być doświadczone i w pełni zrozumiane tylko w wierze, spełnia rolę jednego ze zworników całej koncepcji *Komentarza do Magnifikat*, w którym podobnie jak w pozostałych pismach tego okresu, na czoło wysuwa się zagadnienie możliwości poznania Boga spoglądającego na niskość i nędzę stworzeń oraz kontynuującego Swoje dzieło nieustannego stwarzania wielkich rzeczy z niczego opartego na stwórczej miłości<sup>9</sup>.

Istotnym sposobem objawienia się Boga jest Jego słowo, które leży u podstaw wszelkiej teologicznej o Nim wypowiedzi oraz stanowi niezbędną interpretację całokształtu dokonanych przez Niego dzieł, tak na płaszczyźnie stworzenia, jak i odkupienia.

Teologia naturalna, podkreślająca zdolność człowieka do poznania Boga mocą swoich własnych, ludzkich tylko możliwości, w wielu miejscach spotyka się ze zdecydowaną krytyką Reformatora. Propagowanie tego rodzaju poznania Luter z równą ostrością wyrzucał pogaństwu, co spekulatywnej teologii scholastycznej<sup>10</sup>. Nie ten jest prawdziwym teologiem, stwierdzał Luter w tezach Heidelbergkich, który niewidzialną istotę Boga (*invisibilia dei*), czyli Jego moc, mądrość, sprawiedliwość i dobroć rozpoznaje w Jego dziełach (teza 19), lecz ten, który to, co w Nim jest widzialne (*visibilia – humanitas, infirmitas, stultitia*) i poślednie (*posteriora*) dostrzega i rozpoznaje w krzyżu i cierpieniach Chrystusa (teza 20)<sup>11</sup>. *Visibilia Dei* nie mogą być przedmiotem prawdziwej teologii bez krzyża Chrystusa. Owszem, nie należy możliwości poznania Boga przez pośrednictwo natury i historii (teologia

---

Określeniu *sapientia invisibilium* Luter przeciwstawia *sapientia visibilium*. Por. E. Thaidigsmann, *Gottesschöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehenschule im Anschluß an Luthers Auslegung des Magnifikat*, NZSThR, 1987, 29, s. 30.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 20.

<sup>9</sup> „Denn gleichwie Gott am Anfangen aller Kreaturen die Welt aus nichts erschuf (wovon er »Schöpfer« und »allmächtig« heißt), so bleibt er unverändert in dieser Art des Wirkens: noch immer sind seine Werke bis ans Ende der Welt so beschaffen, daß er aus dem, das nichts, gering, verachtet, elend, tot ist, etwas macht, etwas Kostbares, Ehrenvolles, Seliges, und Lebendiges. [...] Daher kommt's, daß Gottes Augen nur in die Tiefe, nicht in die Höhe sehen, WA 7, 547, 1 n.

<sup>10</sup> Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983, s. 31.

<sup>11</sup> „Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciat; sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit” (WA I, 361, 32); Por. Loewenich, *Luthers theologia crucis*, Bielefeld 1982, s. 29 oraz Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 34.

naturalna) odrzucać ani zasadniczo kwestionować, lecz drodze tej, bez teologii krzyża, zawsze zagrażać będzie w najwyższym stopniu niebezpieczeństwo nadużyć i zafałszowań<sup>12</sup>. W innym miejscu Luter powie, że poznanie Boga „z zewnątrz” rzeczywiście prowadzić może do monoteizmu, lecz nie jest w stanie odsłonić tajemnicy Trójcy<sup>13</sup>. Termin *posteriora*, który Reformator tłumaczy we wspomnianych tezach na język niemiecki przez „Rückenansicht” (dosł. „ogląd od tyłu”; Rücken – plecy), łączy Reformator z Wj 33, 23, gdzie jest mowa o Mojżeszu, który nie mogąc, pod groźbą utraty życia, twarzą w twarz oglądać Pana, jedynie od tyłu spogląda na Jego przechodzącą chwałę. Owo „Rückenansicht” (*posteriora*) Boga odnosi się, zdaniem Doktora Marcina, do Jego człowieczeństwa, do słabości i do „głupstwa”, jakim się stał dla nas (1 Kor 1, 25)<sup>14</sup>. W stanowisku tym dostrzec można, jak nauka o Bogu ukrytym, dającym się poznać w krzyżu Chrystusa, czyli przez słabość i uniżenie, przeciwstawia się prezentacji Objawienia językiem teologii chwały, przyjmującej za punkt wyjścia wspaniałość dzieła Stworzenia<sup>15</sup>. Poznanie Boga poprzez doskonałość natury i przez historię (teologia naturalna) pozostaje, zdaniem Lutera, zawsze dwuznaczne, ponieważ na tej drodze daje się On poznać nie tylko jako ten, który daje życie, ale także jako ten, który je odbiera i niszczy<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Por. WA I, 345, 23. Luther potwierdza bez zastrzeżeń stanowisko Pawła z Rz 1, 22 („Podając się za mądrych stali się głupimi”), poznanie bowiem niewidzialnej istoty Boga z dzieł stworzenia nie przysparza mądrości („Haec omnia cognita non faciunt dignum nec sapientem”. WA I, 361, 36). Por. także Loewenich, *Luthers theologia crucis*, s. 19.

<sup>13</sup> Por. WA 45, 90, 12 oraz 45, 91, 5.

<sup>14</sup> „Denn weil die Menschen die Erkenntnis Gottes aus den Werken mißbraucht haben, wollte wiederum Gott aus den Leiden erkannt werden und jene Weisheit des Unsichtbaren durch die Weisheit des Sichtbaren verwerfen, auf daß so die, die Gott als den in den Werken Offenbaren nicht verehrten, ihn als den in den Leiden Verborgenen verehrten. So ist es für niemand genug und nütze, Gott in seiner Majestät und Herrlichkeit zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes erkennt”. Cyt. za: Loewenich, *Luther für Christen. Eine Herausforderung, wybór tekstów Peter Manns*, Freiburg, Basel, Wien 1986, s. 66.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 20.

<sup>16</sup> „[...] welcher Fürst den Krieg gewinnt, durch den hat Gott die anderen geschlagen. Frißt ein Wolf jemanden oder wird er sonst beschädigt, so ist's durch die Kreatur geschlagen: also macht und zerbricht Gott eine Kreatur durch die anderen”. WA 7, 585, 33. Nieco wcześniej Luter pisze: „Der Heilige Geist lehrt sie [Maria – przyp. mój: K.K.], diese reiche Kenntnis und Weisheit: daß Gott ein solcher Herr sei, der nichts anderes zu schaffen habe, als nur zu erhöhen, was niedrig ist, zu ernidrigen, was da hoch ist, und kurz, zu zerbrechen, was da gemacht ist, und zu machen, was zerbrochen ist”. WA 7, 546, 31–34; Zagadnienie to jest jednym z kontrowersyjnych punktów w sporze Lutera z Erazmem; Luter dopatruje się w Biblii jakby podwójnej woli w Bogu. Pismo Święte, według niego, zawiera obok słów łaski również takie, które wyrażają wolę i działanie Boga różne od Jego woli zbawczej i zbawczego działania. Obok łaski – gniew, nie dający się podporządkować miłości, i to nie tylko w Starym, lecz również w Nowym Testamencie. I tak Bóg Biblii nie jest jednoznacznie Bogiem Ewangelii, Bogiem wszelkiej łaski, przedstawionym w Ewangelii, lecz także Bogiem, który jeśli chce, może odrzucić w swoim zapamiętaniu. Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 239.

Szczególny wyraz podwójnego i zarazem przeciwstawnego działania Boga znajdujemy w Hymnie Maryi, gdzie jest mowa o wywyższeniu pokornych i poniżeniu pysznych, o nasyceniu głodnych, pozbawieniu bogatych wszystkich ich majątkości itd. Bóg działa paradoksalnie, a brak wiary powoduje niezrozumienie Jego paradoksów<sup>17</sup>. Teologia naturalna nie jest w stanie w pełni obronić się przed zarzutem zastępowania autentycznego obrazu Boga tworzonym przez siebie „życzeniowym” Jego wizerunkiem. Bóg bowiem ukrywa się w swoim działaniu pod zasłoną czynów stanowiących przeciwieństwo tego, czego człowiek od Niego oczekuje i co uważa za znamiona Jego działania<sup>18</sup>. Istnieje tylko pośrednie poznanie Boga, gdyż Objawienie jest ze swej natury tylko pośrednie, ukryte. *Ita ut nulli iam satis sit ac possit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat undem in humilitate et ignominia crucis*<sup>19</sup>. Teologia chwały nie jest więc dla Lutra poprawną teologią. Ojciec Reformacji podkreśla prawdziwość słów św. Jana: „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18). Bóg w swej istocie jest absolutnie odległy i różny od swego stworzenia. Prawdę tę wyraża w *Komentarzu* imię Boga – „święty”, rozumiane w kontekście Jego suwerennego działania<sup>20</sup>. W fałszywym, na obraz ludzki uczynionym wizerunku Boga, Ojciec reformacji dopatruje się przyczyny rozpowszechnionego w Kościele kultu bożków, w którym Boga traktuje się jako ubezpieczenie i pomoc w najprzeróżniejszych trudnościach i potrzebach<sup>21</sup>. Oczekiwanie czy wręcz domaganie się pomocy ze strony Boga, skądinąd słuszne, w rzeczywistości bierze się ze zgubnego w konsekwencji przekonania o Jego potędze i mocy. Reformator wyraża opinię, że tylko teologia krzyża może uchronić człowieka przed takimi religijnymi iluzjami. Dzięki niej możemy doświadczyć Go nie jako Boga chwały, lecz jako Boga „słabego” i „bezsilnego”. Krzyż Chrystusa po wszystkie czasy pozostaje „zgorszeniem dla Żydów i głupstwem dla Greków” (1 Kor 1, 23), dla wierzących zaś – źródłem prawdziwego poznania Boga. Wiara

<sup>17</sup> „[...] noch immer sind alle seine Werke bis ans Ende der Welt so beschaffen, daß er aus dem, was nichts, gering, verachtet, elend, tot ist, etwas macht, etwas Kostbares, Ehrenvolles, Seliges und Lebendiges; andererseits macht er alles, was etwas, was kostbar, ehrenvoll, selig, lebendig ist, zunichte, gering, verachtet, elend und sterbend. Auf diese Weise kann keine Kreatur wirken”, WA 7, 547, s. 17–21.

<sup>18</sup> Działanie Boga objawia się w człowieku, zdaniem Lutra, sub *contraria species*: „Bonum nostrum absconditum est ita profunde, ut sub contrario absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, dilectio nostri sub odio nostri, gloria sub ignominia, salus sub perditione, regnum sub exilio, caelum sub inferno, sapientia sub stultitia, iustitia sub peccato, virtus sub infirmitate”, WA 56, s. 292.

<sup>19</sup> WA I, 362, 11.

<sup>20</sup> „[...] sein Name ist heilig. Denn »heilig« heißt, was abgesondert, Gott gehörig ist, was man nicht berühren und beflecken, sondern in ehren halten soll. Dementsprechend heißt »Name« ein guter Ruf, Ruhm, Lob und Ehre. So soll jedermann sich zurückhalten von dem Namen Gottes, soll ihn nicht antasten, sich ihn nicht aneignen” (WA 7, 576, 4–7). Na innym miejscu Luter dodaje: „[...] wie die Werke allein Gottes Sache sind, so soll auch ihm der Name allein vorbehalten bleiben, und alle, die so sein Namen heiligen und sich selbst der Ehre und des Ruhmes entäußern, die halten ihn recht in Ehren”, WA 7, 576, s. 13–15.

<sup>21</sup> Luter nie widzi żadnej różnicy między kultem bożków w pogoństwie a moralizmem w chrześcijaństwie. Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 32–33.

chrześcijanina bierze się z doświadczenia własnej niedoskonałości, a wzrasta w ogniu pokus (Anfechtung). Droga poznania Boga prowadzi przez cierpienie i niedostatki. Dlatego też Bóg obciąża nas brzemieniem śmierci i krzyża wraz z niezliczonymi cierpieniami. Co więcej, dopuszcza nawet, aby człowiek czasami popadał w grzechy. Czyni to, aby grzesznik mógł Go poznać jako godnego najwyższej miłości i czci Stwórcę oraz przebaczącego Pana<sup>22</sup>.

Autor *Komentarza* unika mówienia o Bogu w „samym sobie” (*Deus in se*), dlatego też nie interpretuje chociażby Rz 1, 19 n jako nakazu rozpoznania Boga poprzez Jego dzieła dokonane w Stworzeniu<sup>23</sup>. Przedmiotem teologii pozostaje dla niego zawsze grzeszny i zgubiony człowiek oraz usprawiedliwiający go Bóg Zbawca<sup>24</sup>. Wszystko, co ramy tej teologii przekracza, „jest błędem i trucizną”<sup>25</sup>. Teologia krzyża, jako teologia Objawienia, zwraca się zdecydowanie przeciwko wszelkiej spekulacji. Reformator wskazuje na pośredni charakter czysto intelektualnych dociekań w oderwaniu od rzeczywistości odkupieńczej śmierci Chrystusa na krzyżu. W końcu prawdziwe przyjęcie Objawienia jest tylko sprawą wiary.

Luter wprowadza do swego języka teologicznego dwa bardzo istotne terminy: *opus dei alienum* (*fremder Werk Gottes*) i *opus dei proprium* (*eigener Werk Gottes*). W jednym z jego kazań z 21 grudnia 1516 r. znajdujemy następujące wyjaśnienie: Krzyż Chrystusa jest własnym, czyli suwerennym dziełem Boga, lecz objawia się nam pod postacią dzieła obcego<sup>26</sup>. Jest to więc objawienie ukryte (Bóg ukryty), o którym Reformator, nawiązując do Mt 11, 25, paradoksalnie stwierdza w kazaniu z 24 lutego 1516 r.: „Człowiek ukrywa swoje znamiona, aby się schronić. Bóg ukrywa się, by się naprawdę objawić”<sup>27</sup>. Tę „okrezną” drogę wybiera Bóg po

<sup>22</sup> „Darum hat Gott auch den Tod auf uns alle gelegt und das Kreuz Christi Mit unzähligen Leiden und Nöten seinen allerliebsten Kindern und Christen gegeben, ja er läßt sich auch zuweilen in Sünde fallen: denn er will ja viel in die Tiefe zu sehen haben, möchte vielen halften, viel wirken, sich als einen rechten Schöpfer erzeugen, und damit sich bekannt, liebens – und lobens – wert machen”, WA 7, 548, s. 23–27.

<sup>23</sup> Odnośnie do Rz 1, 23 nn Luter pisze: „Das Heidentum hat den Gottesbegriff, und insoweit weiß es um Gott. Aber die Verirrung des Heidentums bestand darin, daß man diesen Gott des ursprünglichen Wissens nicht in seiner »Nichtigkeit« beließ und verehrte, sondern ihn willkürlich nach den eigenen Wünschen konkretisierte, also einem Götzen, wie man ihn brauchte und wünschte, gleichsetzte: »Jedermann wollte die Gottheit in dem sehen, der ihm gefiel. Damit aber wurde die Ur-Erkenntnis Gottes verkehrt, die Wahrheit Gottes, wie Paulus sagt, in Lüge verwandelt» (WA 56, 177, 8). Cyt. za: Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 28–29.

<sup>24</sup> „Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica. Et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator. Quicquid extra istud argumentum vel subiectum quaeritur, hoc plane est error et vanitas in theologia”, WA 40, II, 327, 11; por. także WATi nr 5757; Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 21.

<sup>25</sup> WA 40, II, 327, 11.

<sup>26</sup> WA 1, 111; por. Loewenich, *Luther für Christen*, 67.

<sup>27</sup> „Der Mensch verbirgt das Seine, um es zu verneinen; Gott verbirgt das Seine, um es zu offenbaren”, WA 1, 138, 13. Por. A. Brandenburg, *Die Zukunft des Martin Luthers. Martin Luther Evangelium und die Katolizität*, Paderborn 1977, s. 35–37.

to, aby z serca człowieka usunąć największą przeszkodę w procesie Jego poznania, mianowicie pychę. Każdy więc, kto zdolny jest patrzeć przez zasłonę *opus dei alienum*, widzi w niej drogę ku *opus dei proprium* – ku krzyżowi Chrystusa, który objawia najpotężniejszy przymiot Boga – miłość. W celu poprawnego rozróżnienia między tymi dwoma kategoriami dzieł niezbędny jest ze strony człowieka dar wiary. Teologię krzyża Marcina Lutra można więc zasadnie określić jako teologię wiary<sup>28</sup>. Tylko przez wiarę mamy dostęp do Boskich tajemnic (*invisibilia dei*) osłoniętych Krzyżem Chrystusa<sup>29</sup>. Niewierzący nie są w stanie przekroczyć granicy *opus alienum* i odrzucają słabego Boga. Pyszni tęsknią za Bogiem chwały i za bezpośrednim kontaktem z Nim (pragnienie bezpośredniego kontaktu z Bogiem jest dla Lutra wyrazem teologii chwały), lecz jednocześnie nie są w stanie unizyć się przed „słabością” Boga i przed Jego Krzyżem, czyli nie potrafią swej faktycznej nicości dostrzec ani zaakceptować, a przecież jest to nieodzowny warunek poznania i przyjęcia Boga. Bóg pozostaje dla nich zawsze w ukryciu. Droga wierzących jest jednak także bardzo trudna. Krzyż bowiem rozpoznaje się tylko przez krzyż – stwierdza Reformator – czyli tylko ten, kto przyjmuje na siebie swój własny krzyż, potrafi rozpoznać objawienie miłości w krzyżu Zbawiciela. Krzyż i cierpienie (*crux, passiones*) odnosi Luter wprawdzie w pierwszym rzędzie do cierpień i krzyża Chrystusa, ale ma tu także na myśli krzyż chrześcijanina<sup>30</sup>. Obydwa krzyże tworzą nierozdzielny całość<sup>31</sup>. Krzyż Zbawiciela to dla Lutra nie jakiś wyizolowany historyczny fakt, rozstrzyga przecież – i to na zawsze – o relacji Boga do człowieka. Luter czyta *Magnifikat* jako księgę historyczną, opowiadającą o dziejach człowieka sprzęgniętego z Bogiem, w centrum których stoi krzyż Chrystusa. Nie uważa Pisma za zestaw dogmatycznych prawd ani za zbiór ich uzasadnień. Wobec paradoksalnych przeciwieństw Objawienia, nie traktuje wiary jako pewnego uzyskania prawdy o Bogu, lecz rozumie ją jako owoc ofiary, jaką na jej rzecz składa z siebie ludzki rozsądek. Wiara to egzystencjalna odpowiedź na ukrytą formę objawienia się Boga.

<sup>28</sup> „Vivimus in absconditio Dei, id est, in nuda fiducia misericordiae eius” (WA I, 357, 3); por. Loewenich, *Luthers theologia crucis...*, s. 22 oraz P. Althaus, *Theologie des Glaubens*, ZSTh, 1924, 2, s. 281–322.

<sup>29</sup> Zmysłem, na który oddziałuje wiara, jest według wcześniejszych pism Lutra „intellectus”. Por. Loewenich, *Luthers theologia crucis...*, s. 22.

<sup>30</sup> „Gott wird nur im Leiden erkannt – das ist Doppeldeutung, oder vielmehr: es bezeichnet die tiefe Korrelation: dem leidenden Christus, an dem Gott erkannt wird, entspricht der leidende Mensch, der nur als solcher Gemeinschaft mit Gott hat”, Althaus, *Die Theologie Martin Luthers...*, s. 36.

<sup>31</sup> Por. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, s. 452.

## 1.2. Bóg w swoich dziełach

Elementów teologii krzyża i teologii Boga ukrytego nie sposób przeoczyć w tych fragmentach *Komentarza*, które odnoszą się do Boga ukazującego się w Jego potężnych dziełach. W istocie Luter koncentruje się na zagadnieniu poznania Boga poprzez wiarę. Podstawowe określenie Boga, pojawiające się już na początku *Komentarza*, nawiązuje do Jego stwórczego wejrzenia (WA 7, 547, 26 nn). Myśl o Bogu spoglądającym na niskość człowieka, to element nauki Reformatora o Bogu ukrytym, który choć niewidzialny, poprzez doświadczenie udzielone w wierze, daje się poznać jako ten, który obdarza wejrzeniem poniżonych i bezsilnych.

Zdecydowany akcent Luter kładzie na wymiar daru, który charakteryzuje Boże wejrzenie. Jest to praktycznie niezasłużony prezent Stwórcy; przyjąć go mogą tylko wierzący sercem i ubodzy duchem; to jednocześnie Jego największy dar i źródło wszystkich pozostałych. Logiczne jest więc, zdaniem Reformatora, iż pochwała wszelkich Bożych dzieł (*fecit mihi magna*) ze strony Maryi następuje po oddaniu Mu czci za dzieło największe, czyli Jego łaskawe wejrzenie, gdyż „tam, gdzie jest łaskawa wola, tam są też i dary, lecz nie odwrotnie, można bowiem kogoś obdarować, nie będąc mu życzliwym”<sup>32</sup>. W łasce wejrzenia jako trwającym na wieki dziedzictwie Bóg daje siebie samego, podczas gdy we wszystkich innych darach daje tylko to, co należy wprawdzie do Niego, ale nie jest Nim samym<sup>33</sup>. Z relacją łaski Bożego wejrzenia do pozostałych Jego darów ma się rzecz tak, jak z prezentami Abrahama ofiarowanymi dzieciom, które urodziły mu jego nałożnice, a darem dziedzictwa, które przypadło tylko jednemu – prawowitemu synowi Sary – Izaakowi<sup>34</sup>. To samo odnosi się do prawych dzieci Boga, czyli wierzących, którzy nie powinni szukać pociechy w przemijających duchowych i cielesnych dobrach i prezentach, a jedynie w samym ich Dawcy, który obdarza łaską<sup>35</sup>.

Wypowiedź o stwórczym wejrzeniu Boga jest bardzo istotna. Jeśli bowiem Stwórca jako Niewidzialny daje się równocześnie poznać jako Patrzący, to i Jego przymiot niewidzialności nie jawi się jako absolutnie negatywny sposób powie-

<sup>32</sup> WA 7, 571, s. 20.

<sup>33</sup> „Die Güter sind nur Geschenke, die zeitlich währen, aber sein gnädiges Ansehen ist das Erbe, das ewig bleibt, wie S. Paulus sagt Röm 6, 23: »Die Gnade ist das ewige Leben«. In den Gütern gibt er das Seine, im gnädigen Ansehen gibt er sich selbst; in den Gütern empfängt man seine Hand, aber im gnädigen Ansehen empfängt man sein Herz, seinen Geist, Gefühl und Willen: darum schreibt die selige Jungfrau das Größte und Erste dem Ansehen zu”, WA 7, 571, s. 12–17.

<sup>34</sup> WA 7, 571, s. 21.

<sup>35</sup> „So will Gott, daß seine rechten Kinder nicht mit seinen Gütern und Geschenken sich trösten, mögen sie so groß und viel sein, wie sie wollen, von geistlicher oder leiblicher Art; sondern mit seiner Gnade und ihm selber sollen sie sich trösten, ohne doch die Gaben zu verachten”, WA 7, 571, 25.

dzenia o Nim czegokolwiek. Luter zdaje się najwyraźniej nawiązywać do filozofii Platona, gdy stwierdza: Bóg nie może patrzeć ponad siebie, ponieważ nikt nie jest większy od Niego; nie może też spoglądać na boki, ponieważ nie ma On równego sobie, lecz wejrzeniem obdarzać może wszystko to, co znajduje się na dole, zwłaszcza tych w największej potrzebie<sup>36</sup>. Odpowiednio do tak scharakteryzowanego Boga odnosi się Luter do grzechu świata polegającego na tym, że człowiek usiłuje kierować swój wzrok ponad nędzę i cierpienia innych i wynosi się tym samym ponad nich<sup>37</sup>. Przeciwnie, prawdziwą sztuką jest właściwe korzystanie z daru wzroku. Luter ilustruje to przykładem. W czasie trwania Soboru w Konstantynopolu dwaj kardynałowie podczas konnej przejażdżki spotykają płaczącego pasterza. Na pytanie o przyczynę łez otrzymują odpowiedź: „Dlatego płaczę, gdyż Bóg stworzył mnie jako piękną istotę, a nie jak chociażby tego oto brzydkiego robaka; ja jednak ani tego nie doceniłem, ani też do tej pory Bogu nie podziękowałem i nie oddałem Mu chwały”<sup>38</sup>.

Możliwość pozytywnego egzystencjalnego doświadczenia stanowi jedyną możliwość poznania Boga, którą wzmacnia doświadczenie dzieł, które wysławia Maryja w swoim hymnie<sup>39</sup>. Luter polemizuje tutaj z intelektualistycznym traktowaniem zagadnienia poznawalności Boga. Rozstrzygające spotkanie Stwórcy ze stworzeniem dokonuje się na drodze egzystencjalnego doświadczenia i w miłośnym afekcie. Bóg bowiem jest „przedmiotem” najwyższego pożądania; tylko nasza miłość jest zdolna skierować się ku niemu w sposób pełny i wolny<sup>40</sup>.

W *Magnifikat* Maryja pragnie ukazać, jak należy Boga poznawać, czcić i kochać<sup>41</sup>. Do poznania Boga najpewniej prowadzi egzystencjalne doświadczenie

<sup>36</sup> „Er sitzt am höchsten und sieht doch nach unten auf die Niedrigen im Himmel und auf Erden. Denn weil er, der Allerhöchste ist und es nichts über ihm gibt, kann er nicht über sich sehen; er kann auch nicht neben sich sehen weil ihm niemand gleich ist. Darum muß er notwendig in sich selbst und unter sich sehen, und je tiefer jemand unter ihm ist, desto besser sieht er ihn”, WA 7, 547, s. 25–29.

<sup>37</sup> „Leider aber widerstrebt die Welt ihm darin (d.h. viel in die Tiefe sehen, vielen helfen, viel wirken, sich als Schöpfer erzeigen, sich bekannt, liebens – und lobenswert machen – przyp. mój: K.K.) mit ihren Augen, die immer über sich sehen, unaufhörlich, und hindert ihn an seinem Sehen, wirken, Helfen, seinem Erkennt-, Geliebt- und Gelobtwerden, und beraubt ihn aller dieser Ehre”, WA 7, 548, s. 27–30.

<sup>38</sup> WA 7, 567, s. 6.

<sup>39</sup> Por. E. Jungel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München 1991, s. 35.

<sup>40</sup> Por. H. Gerdess, *Luthers und Gersons Auslegung des Magnifikat. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes*, [w:] *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517–1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*, pr. zb., Göttingen 1967, s. 103.

<sup>41</sup> „Damit lehrt sie uns, wie wir Gott bloß und recht der Ordnung entsprechend lieben und loben sollen [...]”, WA 7, 556, s. 4–5. Na innym miejscu Luter pisze: „Maria” lehrt uns durch das Beispiel ihrer eigenen Erfahrung und durch ihre Worte, wie man Gott erkennen, lieben und loben soll”, WA 7, 548, 39.

dział Bożych<sup>42</sup>. Jednoznacznie sprzeciwia się ono niepewnej drodze filozoficznego poszukiwania Pierwszej Przyczyny na drodze intelektualnego rozumowania<sup>43</sup>. Jest ono darem Ducha Świętego udzielanym wierzącemu za pośrednictwem dzieł Bożych.

Przedmiotem doświadczenia jest w pierwszym rzędzie poczucie własnej grzeszności i nicości. Wraz z tym doświadczeniem może dopiero dotrzeć do świadomości podstawowa prawda, że Bóg działa suwerennie. Maryja mówi z takiego właśnie doświadczenia: „[...] wielkie rzeczy uczynił mi Wszzechmocny”. Bóg, który daje się poznać przez doświadczenie, nie jest dla Lutra statycznym Bogiem filozofów, lecz dynamicznym Stwórcą wszystkiego, ustawicznie działając. W takim duchu tłumaczy on z Wulgaty na język niemiecki werset Łk 1, 49 (*quia fecit mihi magna, qui potens est*) przez: „Ten, który wszystko czyni, uczynił mi wielkie rzeczy” („Denn er, der alle Dinge tut, hat große Dinge an mir getan”). Tłumaczenie to opatruje komentarzem: Słowo „potężny” (*mächtig*) nie oznacza jakiegś pasywnej władzy lub potęgi, o jakiej mówić można w przypadku chociażby doczesnego władcy, który owszem, nie przestaje nią dysponować, nawet jeśli jej aktualnie nie sprawuje. Oznacza ono natomiast nieustanną aktywność jako nieznużone i skuteczne działanie. Bóg bowiem nigdy nie odpoczywa<sup>44</sup>. Nieco dalej Luter uzupełnia: „określenie »ten, który możny jest« znaczy tyle, co »nie ma nikogo, kto by coś czynił«, działa tylko sam Bóg, zgodnie ze słowami św. Pawła Ef 1, 2, który powiedział: »wszystko we wszystkim« oraz wszelkie dzieła dokonane przez stworzenia są dziełami samego Boga”<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> WA 7, 547, 3. „Durch nichts [...] kann er so bekannt werden als durch seine Werke, die an uns erzeigt, geführt und erfahren werden”, WA 7, 548, 16 n.

<sup>43</sup> „Es sind viel hochverständige Menschen und Philosophen auch damit umgegangen; sie hätten gerne gewußt, was doch Gott wäre, und haben viel von ihm geschrieben, einer so, der andere so; aber alle sind darüber in Verblendung geraten und haben den rechten Blick nicht gewonnen”, WA 7, 577, s. 20–23. Por. Beyer, *Gott und die Geschichte*, s. 114.

<sup>44</sup> WA 7, 574, 27. Beyer podkreśla, że w swojej prezentacji *Magnifikat* Lutrowi szczególnie zależało, aby przedstawić Boga jako Pana, którego władza wyraża się w nieustannym działaniu. Zob. tenże, dz. cyt., s. 120.

<sup>45</sup> „Denn das Wörtlein »der da mächtig istz heißt so viel wie: Es ist niemand, der etwas tut, sondern Gott allein wirkt, wie S. Paulus Eph I, II sagt, alle Dinge in allen Dingen, und aller Kreaturen Werke sind Gottes Werke. In diesem Sinn sprechen wir auch im Glazbensbekenntnis: »Ich glaube an Gott Vater, den Allmächtig ist er, so daß in allen und durch alle und über allen nichts wirkt als allein seine Macht. So singt auch Samuels Mutter, S. Hanna, I Sam 2, 9: »Es hat niemand Macht, etwas aus seinem Vermögen zu tun«. Und s. Paulus sagt 2 Kor 3, 5: »Wird sind nicht in solchem Maße tüchtig, daß wir etwas von unser selber erdenken könnten, sondern alles, wozu wir tüchtig sind, das ist von Gott«. Dies ist ein gar hoher Glaubensartikel, der viel in sich schließt; er streckt alle Hoffart und Vermessenheit, allen Frevelmut, Ruhm, falsches Vertrauen auf einmal zu Boden und erhebt nur Gott; ja, er zeigt den Grund an, werum Gott allein zu erheben ist: nämlich weil er alle Dinge tut”, WA 7, 574, 28 nn. Nieco dalej Luter podkreśla postawę Maryi, która wystrzega się przywłaszczania sobie chwały, należnej samemu Bogu: „Darum fügt Maria noch etwas hinzu, indem sie sagt »und heilig ist sein Name«. D.h.: Wie ich mir das werk nicht anmaße, so maße ich mir auch den Namen und die Ehre nicht an. Denn dem gebührt allein die Ehre und der Name, der das Werk tut”, WA 7, 575, s. 23–25.



Aktywność Boga leży u podstaw dzieł, które odsłaniają prawdę o Nim samym. Jako Pan historii kieruje On losami świata w podwójny sposób: przez pośrednictwo stworzeń, w sposób widzialny (*opus factum*) oraz bez jakiegokolwiek pośrednictwa, czyli wprost (*opus actum*). W *Komentarzu* synonimem *opus actum* (bez pośrednictwa) jest potężne ramię Boga (Arm Gottes)<sup>46</sup>, przy czym Luter określenie to rozumie w pierwszym rzędzie jako karzące działanie Boga względem pyszniących się i niewierzących, czyli jako przeciwieństwo miłosierdzia okazywanego bogobojnym<sup>47</sup>. „Brakuje nam wiary, stwierdza Luter, jeśli nie potrafimy odczekać jakiś czas. Ujrzelibyśmy bowiem wówczas, jak miłosierdzie Boże z całą mocą zwraca się ku bogobojnym, podczas gdy ramię Boże zwraca się gwałtownie z pełną surowością przeciwko pyszniącym się”<sup>48</sup>. Obydwa wymiary Bożego działania (*opus dei*) są ze sobą nierozdzielnie powiązane<sup>49</sup>. Dostrzegamy tu ponownie zamiłowanie Lutra do dialektycznej metody uprawiania teologii. Wewnętrzna dynamika *opus dei* jest efektem napięcia między *opus actum* i *opus factum*. Owo podwójne

<sup>46</sup> „»Gottes Arm« wird in der Schrift die ihm eigene Gewalt genant, womit er ohne Vermittlung der Kreaturen wirkt. Dabei geht's still und heimlich zu, daß es niemand gewahr wird bis es geschehen ist. So kann diese Gewalt (oder der 'Arm') allein durch den Glauben verstanden und erkannt werden”, WA 7, 585, 40.

<sup>47</sup> „Es fählt nur am Glauben, daß wir nicht auch ebenso ein wenig die Zeit abwarten können; sonst würden wir es auch fein sehen, wie die Barmherzigkeit sich bei den Gottesfürchtigen mit aller Stärke gottes findet, während der arm gottes sich gegen die Hoffärtigen wendet mit allem Ernst und Gewalt” (WA 7, 587, s. 12–15). W przekładzie *Magnifikat* umieszczonym na początku *Komentarza* Luter tłumaczy „qui potens est” przez: „Es wirkt gewaltig”, natomiast w treści odnoszącej się do tego fragmentu przez: „Er hat Gewalt geübt”. Wyjaśnia to następująco: „Niemand lasse sich an der Verdeutschung irre machen, daß ich oben so verdeutscht habe: »Er hat Gewalt geübt«. Es geschieht darum, daß wir die Worte desto besser verstehen; denn die sollen an keine Zeit gebunden sein, sondern Gottes Arm und Werke offen dartun, wie er sich allezeit getan hat, allezeit tut und allezeit tun wird. Es würde also gleichviel bedeuten, wenn ich's in folgender Weise deutsch sagte: »Gott est ein solcher Herr, dessen Wirken so von sich geht, daß er kraftvoll die Hochmütigen zerstreut und barmherzig ist gegen die Gottesfürchtigen”, WA 7, 585, 34–40. Teorię *opus dei* jako o *opus actum* i *opus factum* rozwija Luter w kontekście Bożego miłosierdzia na podstawie wersetu *Magnificat*: „Jego miłosierdzie trwa z pokolenia na pokolenie na tymi, którzy się Go boją”. Niestety, w *Komentarzu* autor ogranicza się wyłącznie do przedstawienia druzgocących skutków tego wielkiego daru względem pyszniących się wielkością własnego umysłu. Por. W. Maurer, *Schöpfungswerk und Erlösungswerk in besonderer Beziehung zur Auslegung des Magnifikat*, [w:] *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21*, Göttingen 1949, s. 85.

<sup>48</sup> WA 7, 578, s. 20–23. Dalej kontynuuje Luter: „Wir glaubenslosen Leute tappen mit der Faust nach der Barmherzigkeit und nach dem Arm Gottes, und wenn wir nichts fühlen, so meinen wir, es sei mit uns verloren und bei den Feinden gewonnen, als wäre Gottes Gnade und Barmherzigkeit von uns gewichen und sein Arm gegen uns gerichtet. Das kommt daher, daß wir sein eigenes Wirken nicht kennen. Darum kennen wir ihn auch nicht, weder seine Barmherzigkeit noch seinen Arm; denn er muß und will in Glauben erkannt werden. [...] Sieh, das sind zwei entgegengesetzte Werke Gottes; aus ihnen lernen wir, wie Gott so gesinn ist, daß er ferne von den Weisen und Klugen ist und nahe den Nichtwesenen und denen, die Unrecht haben müssen (Mt 11, 25). Das macht uns dann Gott liebens – und lobenswert, und läßt Seele und Leib und alle Kräfte getröst werden”, WA 7, 587, s. 23–34.

<sup>49</sup> Por. WA 7, 585, 10–586, s. 34.

działanie dokonuje się odpowiednio w historii powszechnej (Weltgeschichte lub Natur) oraz w historii zbawienia (Heilsgeschichte). Ta ostatnia utożsamia w *Komentarzu* stwórcze wejrzenie Boga. W historii powszechnej Bóg udziela człowiekowi swoich darów („er gibt das Seine”), w historii zbawienia – samego siebie („er gibt sich selbst”) <sup>50</sup>. Przez zewnętrzne dzieła (*opus factum*) nie można jednak poznać Boga; tylko *opus actum* może zagwarantować to poznanie. Dokonuje się ono tylko w sercu człowieka wierzącego. Gdzie Bóg nie spotyka się z wiarą ze strony człowieka, tam ucieka się do działania za pośrednictwem stworzenia <sup>51</sup>.

Historia zbawienia wypełnia się w tajemnicy ludzkiego serca (*absconditas sub contrario*) <sup>52</sup>. Rozstrzygającym elementem jest ponownie wiara, czyli całkowite powierzenie się „słabości Boga” jako wyraz rezygnacji z wszelkich własnych ludzkich możliwości, gdyż tam, gdzie wkraczają możliwości człowieka, kończą się możliwości Boga, a gdzie pojawia się moc Boga, tam ustępuje moc człowieka <sup>53</sup>.

Według Lutera cała historia świata rozgrywa się w ciągłej rywalizacji pomiędzy pobożnymi (wierzącymi), którzy doświadczają tajemniczo, w słabości, Bożej mocy, i złymi (niewierzącymi), którym Bóg odbiera Swoją wiekiustą mądrość, zdając ich tym samym na ich własne możliwości <sup>54</sup>. Luter określa pysznych i sprzeciwiających się Bogu jako „wrogów Bożej Prawdy” („Die Feinde göttlicher Wahrheit”) <sup>55</sup>. Odpowiednio mówić należy także o widzialnym i ukrytym panowaniu

<sup>50</sup> WA 7, 571, s. 6.

<sup>51</sup> „Wo aber der Glaube nicht ist, da wirkt Gott dieses Werk nicht: er läßt es gehen und wirkt offenkundig durch Vermittlung der Kreaturen”, WA 7, 588, s. 3.

<sup>52</sup> Por. Beyer, *Gott und die Geschichte*, s. 131.

<sup>53</sup> „Da läßt er die Rechtschaffen ihrer Kraft beraubt und unterdrückt werden, so daß jedermann meint, es ist mit ihnen aus, es habe ein Ende; und ebenin diesen ist er doch am stärksten zugegen, so ganz verborgen und heimlich, daß es diejenigen nicht einmal selber empfinden, welche die kung leiden, sondern sie glauben es nur. Da ist die volle Stärke und der ganze Arm Gottes. Den wo Menschenkraft hinausgeht, da geht Gotteskraft hinein, wenn der Glaube da ist und darauf wartet. Wenn nun die Bedrückung aus ist, dann kommt's heraus, was für eine Stärke unter der Schwachheit dagewesen ist” [...] Umgekehrt läßt Gott den andern Teil der Menschen die Bösn sich groß und mächtig erheben. Er zieht seine Kraft von ihnen zurück und läßt sie nur mit ihrer eigenen Kraft sich aufblasen. Denno wo Menschenkraft hineingehet, da geht Gotteskraft hinaus”, WA 7, 586, 23 n.

<sup>54</sup> Por. Thaidigsmann, dz. cyt., s. 27. Przeciwno pysznym zwraca się Bóg mocą swego potężnego ramienia w ten sposób, iż odbiera im swoją Bożą mądrość i pozostawia ich własnemu rozumowi: „Num betrachte die Worte: »Er zerstört (Luter w swojej niemieckiej wersji *Magnifikat* tłumaczy słowo „zniszczył” przez biblijne „rozproszył” – zerstreut”), die , die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn«. Das Zerstören vollzieht sich, wie gesagt, eben, wenn sie am allerklügsten und voll eigner Weisheit sind; dann ist Gottes Weisheit gewiß nimehr da. Wie könnte er sie aber besser zerstören, als wenn er ihnen seine ewige Weisheit entzieht und sie erfüllt werden läßt von ihrer zeitlichen, kurzen, vergänglichen Weisheit?”, WA 7, 587, s. 26–30.

<sup>55</sup> WA 7, 588, 12. Dalej mówi: „Diese Gelehrten und Heiligen sind nicht ja hoffärtig in ihren Kleidern oder Gebärden: sie beten viel, fasten, predigen und studieren viel, halten auch Messe; sie tragen das Haupt demütig und keine kostbaren Kleider”, WA 7, 588, s. 24–26.

Boga nad historią<sup>56</sup>. Tam dokonuje się prawdziwa historia, gdzie w dialektycznym napięciu spotykają się ze sobą wiara (Glaube) i niewiara (Unglaube). W rzeczywistości bowiem pytanie o sens oraz istotę historii jest pytaniem o samego Boga, o Jego istnienie i działanie<sup>57</sup>. Historia doczesna jest dla Reformatora tylko zasłoną (Hülle), za którą rozgrywa się tajemnicza historia Boga z człowiekiem. Miłosierdzie, sąd i sprawiedliwość Boga (w nawiązaniu do Jr 9, 23 n) zalicza Luter do wielkich dzieł Bożych, za pośrednictwem których sprawuje On swoje panowanie nad historią. Odpowiednio do wymienionych dwóch kategorii ludzi dzieła te stają się przyczyną upadku mądrych, rządzących i bogatych oraz źródłem uświęcenia ubogich w duchu, uciśnionych i potrzebujących. O historii doczesnej natomiast decydują: wiedza, władza i bogactwo. Reformator daje wyraz swemu przekonaniu, że historia duchowa i wewnętrzna, czyli historia zbawczego działania Boga w sercu człowieka, nie jest wcale mniej rzeczywista lub mniej konkretna od historii doczesnej; wręcz przeciwnie, pierwsza jest najwłaściwszą i najrzeczywistszą ludzko-boską historią<sup>58</sup>.

Błędne byłoby mniemanie, że Luter zadowoliliby się jedynie dość prostym różnieniem: *opus actum* – *opus factum* oraz odpowiednim przyporządkowaniem do niego dwóch rodzajów adresatów: wierzący – niewierzący. Przy uważnej lekturze *Komentarza* spostrzega się, iż linia podziału między wiarą i niewiarą przebiega także w samym sercu wierzącego człowieka, albowiem dzieła Bożego Ramienia objawiają się jego duszy nie jako potężna moc, lecz pod postacią niepozornego skutku<sup>59</sup>. Dzieło Boga (*Opus Dei*) jest dla niego jawne i ukryte zarazem. W *opus factum* Bóg ukrywa się za dziełami stworzeń, przez które oddziaływuje, w *opus actum* osłania czysto duchowym wydarzeniem do takiego stopnia tajemniczym, że jego skutki zdają się być zupełnie odwrotne od oczekiwanego („słabość Boga”), a oczekujący pomocy sądzą, że zostali całkowicie przez Niego opuszczeni; pozostaje im jedynie wiara<sup>60</sup>. W rzeczywistości sama wiara nie wystarczy, aby do-

<sup>56</sup> „[...] es gibt eine öffentliche, durchschaubare Gewalt und eine verborgene, undurchschaubare Gewalt Gottes über die Geschichte. Und eben darin liegt das Geheimnis seines Herrsein”, Beyer, *Gott und die Geschichte*, s. 124.

<sup>57</sup> „Wo fromm und unfromm, wo Glaube und Unglaube sich gegenüberstehen, da bekommt die Geschichte ihre eigentliche abgründige Tiefe, hier wird die Frage nach Sinn oder Unsinn der Geschichte zur Gottesfrage, und nur hier wird ganz deutlich, was jenes der menschlichen chernunft so anstößige Reden von dem unmittelbaren Eingreifen Gottes für den Glauben bedeutet. Das ist wohl der Sinn des kleinen Wörthens „nur”, wenn Luther in der Fortführung das oben angezogenen Satzes von dem Wirken Gottes durch seinen Arm, wo es anders zugeht als menschliche Berechnung es sich zu denken vermag, wo Zerstörung geschieht, ehe man sich dessen versieht, und aufbau, ehe man ihn ahnt, sagt: »Solch's Werk tut er nur zwischen den beiden Teilen der Welt, den Frommen und den Bösen«, Beyer, *Gott und die Geschichte*, s. 124–125.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 128.

<sup>59</sup> WA 7, 586, s. 10

<sup>60</sup> „Da läßt er die Rechtschaffenen ihrer Kraft beraubt und unterdrück werden, so daß jedermann meint, es sei mit ihnen aus, es habe ein Ende; und eben in diesen ist er doch am stärksten

świadczyć dzieł Bożych; konieczna jest również świadomość ponizenia i nicości ze strony człowieka, których miarę w *Komentarzu* stanowi dar pokory (Demut).

Luter, charakteryzując wielkie dzieła Boga, sławione przez Maryję, zwłaszcza wyrażające Jego nieskończone Miłosierdzie, w pierwszym rzędzie podkreśla ich powszechność w stosunku do wszystkich pokoleń. Posługuje się przy tym wyżej już wspomnianym tłumaczeniem terminu „Geschlecht” (pokolenie) jako „Kinde-skinder” (dzieci dzieci). Werset: „Jego miłosierdzie z pokolenia na pokolenie nad tymi, którzy się Go boją” powinno właściwie brzmieć: „Jego Miłosierdzie z dziecka na dziecko (po polsku brzmi lepiej : „z ojca na syna”) przy tych, którzy się Go boją” („Und seine Barmherzigkeit währt von Kind zu Kind bei denen, die ihn fürchten”)<sup>61</sup>. Jak można lepiej poznać Boga, jeśli nie przez Jego własne dzieła? – pyta Reformator, dodając, że chodzi o prawdziwe poznanie Bożych dzieł, czyli takie, które ma doprowadzić do pełnego poznania Jego samego, Jego natury, woli, serca i zamysłu (Sinn). Stąd też umiejętność patrzenia i analizowania w wierze dzieł Bożych jest prawdziwą sztuką<sup>62</sup>.

*Opera Dei* dzieli Luter następująco:

1. Dzieła dokonane wobec Maryi:
  - A. Wejrzał na jej uniżenie – dar fundamentalny –
  - B. Uczynił jej wielkie rzeczy – Macierzyństwo Boże jako streszczenie wielkich rzeczy.
2. Dzieła dokonane wobec całej ludzkości:
  - A. Dzieła, którymi niesłusznie chlubią się niewierzący,
    - a) mądrość,
    - b) władza,
    - c) bogactwo.
  - B. Dzieła, którymi słusznie chlubi się wierzący:
    - a) miłosierdzie,
    - b) sąd,
    - c) sprawiedliwość<sup>63</sup>.

---

zugesen, so ganz verborgen und heimlich, daß er diejenigen nicht einmal selber empfinden, welche die Bedrückung leiden, sondern sie glauben es nur. Da ist die volle Stärke und der ganze Arm Gottes”, WA 7, 586, s. 18–22.

<sup>61</sup> WA 7, 577, s. 10–11. Uzasadnienie takiego tłumaczenia widzi Luter w Wj 20, 5 n: „Ja jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy mnie nienawidzą. Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań”.

<sup>62</sup> WA 7, 577, s. 24 nn.

<sup>63</sup> „Hier sehen wir [...], daß Gott alles, was die Welt hat, in drei Stücke einteilt: in »Weisheit«, »Gewalt« und »Raichtum«, und daß er das alles damit zerbricht, daß er sagt, man solle nicht darauf pochen, denn da werde man ihn nicht finden, er habe auch kein Gefallen daran. Er stellt dem drei andere Stücke gegenüber: »Barmherzigkeit«, »Gericht«, Gerechtigkeit; »Da bin ich«, spricht er, »ja ich schaffe solches alles, so nahe bin ich: ich schaffe es nicht im Himmel, sondern auf Erden; da

W innym miejscu spotkać się można z odmiennym podziałem, którego kryterium stanowi przynależność do dwóch porządków, mianowicie na dobra duchowe: słuszość (Recht), mądrość (Weisheit), rozsądek (Vernunft) i dobra doczesne: pieniądze, majątności (Gut), ciało, sława, kobieta, dziecko, przyjaciele. Dzieła doczesne udzielane są człowiekowi, aby uczył się dobrowolnie rezygnować z nich na rzecz Boga – dawcy<sup>64</sup>. Dary te są bowiem dobre same w sobie, a nawet niezbędne do zachowania porządku w świecie. Zostały powierzone człowiekowi, a jednocześnie nie przestają być darami Bożymi, które człowiek ma obowiązek rozwijać oraz ich bronić<sup>65</sup>. W rozważaniu Lutra na temat darów mądrości, rozsądku i prawa dokładniej uwidacznia się jego idea wszechmocnego Boga, który „czyni wszystkie rzeczy” i jest źródłem wszystkich darów.

Luter w swoim rozumowaniu natrafia oczywiście na istotną trudność, wynikającą z prostego przypisywania Bogu wszystkich dzieł, również tych, u podstaw których leżą gwałt, przemoc i okrucieństwo. Czy Bóg może być rzeczywiście w takich czynach obecny?<sup>66</sup> Luter, niestety, nie daje wyczerpującej odpowiedzi na te wątpliwości, prawdopodobnie w trosce o względną spójność dialektycznej konstrukcji *Komentarza*. Wspomina jednak, te dzieła dokonywane przez pośrednictwo stworzeń trudno w pełni uznać za suwerenne czyny (fremdes Werk) Boga, noszą

findet man mich. Wer mich in dieser Weise erkennt, der kann auf solches wohl trotzen und pochen. Denn ist er nicht weise, sondern armen Geistes”, WA 7, 578, s. 1–8.

<sup>64</sup> „Ist's nicht wahr, daß Geld, Gut, Leib, Ehre, Weib, Kind und Freunde usw. auch gute Dinge sind, die Gott selber geschaffen und gegeben hat? Gesetz, Gott wollte, weil es seine Gaben sind und nicht dein Eigentum, dich versuchen, ob du auch imstande wärest, sie um seinetwillen fahren lassen und mehr an ihm allein als an diesen Gütern zu hängen; er würde dir einen Feind zuschicken, der sie dir ganz oder teilweise nähme und dir Schaden zufüge, oder du würdest sonstwie durch Sterben und Verderben drum kommen. Meinst du, daß du da billigerweise einen Grund hättest, zu toben, zu wüten, mit Sturm und Gewalt sie wieder an dich zu bringen, oder ungeduldig zu sein, bis du sie wieder im Besitz hättest?” (WA 7, 580, 10–581, s. 17). W innym miejscu czytamy: „Bist du nun gottesfürchtig, dann denkst du: »Herr, es gehört dir, ich will's nicht haben, außer ich weiß, daß du mir's gönnen willst; fahr hin, was fahren will, sei du mir mein Gott«. Sieh dann tritt dieser Wers (Łk 1, 50 – przyp. mój: K.K.) in Kraft: »Und seine Barmherzigkeit ist bei denen, die ihn fürchten«, die nichts tun wollen ohne seinen Willen. Siehe, da ist Gottes Wort in beiden Stücken gehalten: Erstens bekenntst du, daß Recht, deine Vernunft, deine Erkenntnis, deine Weisheit und deine ganze Absicht sei recht und gut, wie Gottes Wort selber davon redet (Ps 26, 1 – przyp. mój, K. K.); zweitens entbehrest du solches Gut gerne um Gotteswillen, so daß du zu Unrecht ins Verderben gestürzt und vor der Welt zuschanden wirst, wie das Gottes Wort auch lehrt [Mt 5, 10 n. przyp. mój – K. K.]”, WA 7, 582, s. 13–21.

<sup>65</sup> „Ebenso vernichtet er auch nicht Vernunft, Weisheit und Recht (denn soll die Welt bestehen, so muß man Vernunft, Weisheit und Recht haben)”, WA 7, 590, s. 13.

<sup>66</sup> To pytanie można po części odnieść do zagadnienia odkupieńczej śmierci Chrystusa na krzyżu. Luter, o czym w dalszej części pracy będzie jeszcze mowa, podzielał opinię Anzelma o jej podwójnym wymiarze: dla wyzwolenia ludzkości od grzechu i dla zaspokojenia słusznego pragnienia zemsty na grzesznej ludzkości ze strony zagniewanego Boga (teoria satysfakcji). Powstaje pytanie, czy wcielony Bóg działał sam dla siebie? Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 178.

bowiem na sobie znamiona słabości stworzeń<sup>67</sup>. Stąd też historia świata podlega często siłom ciemności, których działanie fałszuje i zaciemnia obecność Boga w stworzeniu i uniemożliwia człowiekowi doskonale poznanie Stwórcy i Pana wszelkiego stworzenia. Dlatego też rozstrzygającą jest „moc jego ramienia” – suwerenne działanie Boga<sup>68</sup>. Nie znaczy to, jakoby w tym przypadku wykluczony miał być jakikolwiek współdziałanie człowieka w dziełach zbawczych; wskazuje raczej na niezbędność elementu wiary eliminującej destrukcyjny wpływ złych mocy i czyniącej człowieka w pełni uległym narzędziem w ręku Boga. Maryja jest w tej koncepcji doskonałą ilustracją (Werkstatt).

Ukazany wyżej podział nie odnosi się bynajmniej do oceny Bożych darów samych w sobie. Wszystko bowiem, co pochodzi od Boga, może być tylko dobre. Istotne jest natomiast indywidualne do nich podejście ze strony obdarowanego człowieka. Bez prawa, rozsądku i mądrości nie może obejść się żadna społeczność<sup>69</sup>. Luter wątpi jednak, czy człowiek potrafi bez Boga prawidłowo rozsądzić, co jest obiektywnie słuszne, rozsądne i prawdziwe. „Gordyjskim węzłem” („der rechte Knoten”) określa Reformator dylemat: co w rzeczywistości decyduje o tym, że prawda jest prawdą, a prawo prawem? Jest na to tylko jedna, jego zdaniem, odpowiedź: Prawo nie jest moim prawem i prawda nie jest moją prawdą. Wszystko jest Boga. Dary te nie dają się rozpoznać ani zastosować w życiu. Chodzi jedynie o to, że człowiek nie może uzurpować sobie żadnego prawa do rozporządzania nimi jako wyłączną własnością. Co więcej, zadaniem każdego jest usiłować poznać, co przed Bogiem jest słuszne i prawdziwe<sup>70</sup>. Taka postawa gwarantuje pełne bojaźni i

<sup>67</sup> Por. WA 7, 588, 9; Nieco wcześniej wyjaśnia: „Das sind aber nicht die rechten Werke, daran man ihn erkennen kann; denn es laufen hier der Kreatur Kraäfte mit unter und es sind nicht bloß eigene Werke Gottes. Die müssen so sein, daß niemand mit Gott zusammenwirkt, sondern er allein am Werke ist”, WA 7, 588, s. 4–7.

<sup>68</sup> „Wenn er dagegen selber wirkt durch seinen Arm, dann geht es anders zu; da ist’s zerstört, eher als man meint, umgekehrt erbaut, ehe man es noch meint, und niemand sieht es”, WA 7, 586, s. 23–25. Tę samą myśl Luter rozwija na innym miejscu następująco: „Gottes »Arm« wird in der Schrift die ihm eigene Gewalt genannt, womit er ohne Vermittlung der Kreaturen wirkt. Dabei geht’s still und heimlich zu, daß es niemand gewahrt wird, bis es geschehen ist. So kann diese Gewalt (oder der »Arm«) allein durch den Glauben verstanden und erkannt werden. Deshalb klagt auch Jesaja darüber, daß so wenige Glauben haben an diesen Arm, wenn er Kap. 53, 1 sagt: »Wer glaubt unserer Predigt, und wer sind die, denen der Arm Gottes bekannt ist?« Das kommt alles daher, daß es, wie eben dort (Jes. 53, 2 ff) nachher ausgeführt wird, heimlich zugeht, so daß diese Gewalt kein entschprechendes Ansehen hat. Auch Habakuk (Kap. 3, 4) spricht davon, daß Hörner in Gottes Händen seien, um seine große Stärke anzuzeigen; und doch klagt er, seine Stärke sei da selbst verborgen”, WA 7, 585, s. 6–16.

<sup>69</sup> WA 7, 590, s. 13.

<sup>70</sup> Luter krytykuje m.in. postawę samozadowolenia płynącego z fałszywego przekonania o własnej rzekomej sprawiedliwości tych, którzy nie troszczą się o poznanie Bożej sprawiedliwości” „Es ist gewiß wahr: um der Wahrheit und des Rechtes willen soll man alles leiden und sie nicht verleugnen, mag es sich dabei um etwas so Geringfügiges handeln, als es will. Es kann auch sein, daß sie einmal Recht haben. Aber darin liegt das Verderbliche, daß sie ihr Recht nicht in rechter Art zur Geltung bringen, nicht in Furcht damit umgehen, nicht Gott sich vor Augen stellen. Sie meinen, es

drzenia obchodzenie się z nimi. Bóg może odebrać nam te dary i to w momencie, kiedy wydaje się nam, że słusznie stajemy w ich obronie. On sam ma być przedmiotem mojego dążenia, a nie Jego dary. Jeśli leży mi na sercu zwycięstwo sprawiedliwości i dobra, to pragnienie to nie utożsamia się z natychmiastowym jego skutkiem. Walczący o sprawiedliwość musi liczyć się z tym, że osiągnięcie sprawiedliwości także leży w „kompetencji” Boga, który działa tajemniczo i w sposób zdumiewający. Nie ja panuję nad słusnością i prawdą, to one panują nade mną. Ciągłe na nowo staję wobec konieczności opowiedzenia się za nimi albo przeciw nim<sup>71</sup>.

Ze sposobu rozumienia słusności i prawdy wynika podkreślana przez Lutra konieczność władzy jako środka urzeczywistniania prawa. Rządzący nie dysponuje nieograniczoną władzą nad prawem, lecz jest niejako jego wyciągniętym ramieniem. W *Komentarzu do Magnifikat* pojawiają się idee, pełniej rozwinięte w późniejszych pismach politycznych<sup>72</sup>. Reformator jednoznacznie opowiada się za koniecznością władzy i władców w celu zapewnienia porządku w świecie. „Czy do ziemskiego władcy nie należy obrona mieszkańców swego państwa przed bezprawiem? A może powinien on raczej pozwolić na grabież całego swego mienia? Cóż stałoby się wtedy z całym światem?” – pyta doktor z Wittenbergi<sup>73</sup>.

W toku dalszego rozważania Autor przedstawia swoje poglądy i liczne propozycje na temat sprawowania władzy, które kieruje pod adresem młodego księcia Johanna Fryderyka Saksońskiego. Odnotować należy szczególne nawoływanie do rozsądku i sprawiedliwości wobec łamiących prawo. Jako przykład unikania karania ponad miarę wskazuje na króla Dawida, który niejednokrotnie „patrzył przez palce”, gdy kara groziła wyrządzeniem większej szkody niż naganny czyn lub postawa<sup>74</sup>, a przede wszystkim na samego Chrystusa, który nie pozwolił wyrwać kąkolu, aby wraz z nim nie zniszczyć pszenicy<sup>75</sup>. Jeśli każde naruszenie prawa byłoby bez miłosierdzia karane, pokój na świecie stałby się niemożliwy do zaprowadzenia. Zasada konieczności przestrzegania prawa nie może usprawiedliwiać karaniami wszystkich bez różnicy, czy też wypowiedzenia wojny<sup>76</sup>. Istotniejsze jest bowiem, aby rządzący gorliwiej zwracali uwagę na to, co bardziej leży w interesie rządzonych, a nawet w interesie poszczególnych poddanych.

---

sei genug, daß es recht ist; sie sollen und wollen in eigener Vollmacht weitermachen und so das Spiel hinausführen. Damit verwandeln sie ihr Recht in Unrecht, auch wenn es im Grunde Recht wäre”, WA 7, 580, s. 26–33.

<sup>71</sup> Por. Beyer, *Gott und Geschichte*, s. 118–119.

<sup>72</sup> WA 11, 254 nn. („Von weltlicher Obrigkeit”); WA 19, 625 nn. („Ob Kriegsleute”).

<sup>73</sup> WA 7, 583, s. 5–7.

<sup>74</sup> WA 7, 583, s. 19–20.

<sup>75</sup> WA 7, 583, s. 23: w nawiązaniu do Mt 13, 29 nn.

<sup>76</sup> „Darum ist das Recht oder Unrecht nimmermehr ein genügender Grund, um unterschiedslos zu strafen oder Krieg zu führen. Es ist wohl Anlaß genug vorhanden mit Fug und ohne Schaden für einen anderen zu strafen”, WA 7, 584, s. 26–28.

Wywodowi na temat konieczności władzy i jej rozsądnego sprawowania przyświeca jeden nadrzędny cel: ukazanie nieskończonego miłosierdzia Bożego, które zwraca się przede wszystkim ku ludziom gotowym zrezygnować z wszelkich darów, również duchowych, jak własne przekonania, słuszność czy mądrość, dobrowolnie pozostających ubogimi w duchu i zadowolających się „samym” Bożym miłosierdziem<sup>77</sup>.

Mądrość streszcza w sobie szczegółowe dary, które Luter określa jako największe, duchowe i boskie dary udzielone duszy, otwierające człowiekowi podwoje do uznania i sławy w oczach świata. Są to: rozum, rozsądek, wiedza, zdolność, poczucie sprawiedliwości, cnota, dobre życie. „Władzę” (Gewalt) znamionować powinny takie postawy (licujące z wysoką pozycją rządzącego: obrigkeitliche Stellung) jak: szlachetność, przyjaźń, godność i chwała, niezależnie od tego, czy mowa jest o panowaniu nad dobrami doczesnymi, czy też wiecznymi, nad społecznością świecką czy duchowną. Termin „bogactwo” streszcza w sobie m.in. zdrowie, piękno, przyjemność, siłę oraz wszystkie zewnętrzne dobra „cielesne”. Przeciwnieństwo tych potrójnego rodzaju dóbr (mądrości, władzy i ciała) stanowią odpowiednio trzy inne: ubóstwo w duchu, poddanie uciskowi przez władzę oraz ubóstwo materialne<sup>78</sup>. Ponownie dochodzi do głosu radykalny podział na wierzących (dobrych) i niewierzących (złych).

Ideę dzieł dokonanych wobec całej ludzkości zaczerpnął Luter z Biblii (Jr 9, 22 n)<sup>79</sup>. Mądrość, władza i bogactwo, choć pochodzą od Boga, nie znajdują w Jego oczach upodobania, gdy ludzie chlubią się nimi i z ich racji wywyższają się ponad innych. Oddane do dyspozycji człowieka stały się wręcz źródłem niesprawiedliwości. Dary te świat uznaje za własne; w jego oczach stanowią najwyższą wartość i przedmiot pożądania niezależnie od Boga, a nawet przeciw Bogu. Bóg nie daje się w nich rozpoznać. Przeciwnie ma się rzecz z miłosierdziem, sądem i sprawiedliwością. Ich błogosławione skutki odczuwają wszyscy, którzy w oczach świata nie cieszą się uznaniem, czyli wszyscy słabi i potrzebujący pomocy. Ubogiego w duchu dosięga łaska Bożego miłosierdzia; kto nie doznaje ucisku, tego ratuje Boży sąd; im bardziej jest ktoś biedny i potrzebujący, tym obficie dostępuje Bożej sprawiedliwości.

Dialektykę *opus factum* – *opus actum* należy mieć także na uwadze przy interpretowaniu kontrowersyjnego sformułowania *Komentarza*: „Bóg dopuszcza grzech”<sup>80</sup>. Również tutaj Luter przyjmuje logikę paradoksu. Nie chodzi o faktyczne zastawianie przez Boga „pułapki” na człowieka. Bóg pozwala człowiekowi

<sup>77</sup> WA 7, 585, s. 23 nn.

<sup>78</sup> WA 7, 578, s. 12–24.

<sup>79</sup> „Es poche kein weiser Mensch auf seine Weisheit; es poche kein Gewaltiger auf seine Gewalt; es poche kein Reicher auf seinen Reichtum. Sondern wer da pochen will, der poche darauf, daß er mich erkenne und wisse, daß ich ein Gott bin, der da Barmherzigkeit, Gericht und Gerechtigkeit auf Erden schafft. Solches gefällt mir wohl, spricht Gott”, WA 7, 577, s. 34 nn.

<sup>80</sup> WA 7, 548, s. 23.



trwać w unizieniu, aby w ten sposób móc skuteczniej oddziaływać na grzesznika i ukazać mu się jako jedyny prawdziwy Stworzyciel i Zbawca. Gdzie spotykają się nicość człowieka i „słabość” Boga, tam w konsekwencji dochodzi do wywyższenia obydwu. Objawienie się Boga w Jego suwerennych dziełach i poznanie Go, a nie rzeczywistość grzechu, przyzywają myśl Doktora z Wittenbergi. Najszczególniejszym „miejszem”, gdzie dokonuje się to jedyne w swoim rodzaju wywyższenie Boga i człowieka jest Jezus Chrystus oraz Jego zbawcze dzieło.

## 2. „ZE WZGLĘDU NA CHRYSTUSA”, CZYLI ELEMENTY CHRYSTOLOGII W KOMENTARZU

Właściwym „przedmiotem” teologii jest, zdaniem Lutra, miłosierny Bóg przebaczący grzesznemu i zgubionemu człowiekowi<sup>81</sup>. Teologiczne poznanie Boga i człowieka jest poznaniem relacyjnym; możliwe jest tylko przy uwzględnieniu ich wzajemnych odniesień. Nie da się mówić o Bogu bez człowieka i o człowieku bez Boga. Relacja ta jest zarówno ontologiczna, jak i personalna. Z tak rozumianym przedmiotem koresponduje definicja przedmiotu teologii w *Disputatio de homine*: „Tematem teologii jest Chrystus” (Das Thema der Theologie ist Christus)<sup>82</sup>. Chrystologia zajmuje, zdaniem Lutra, medialne miejsce w teologii: łączy naukę o Bogu i antropologię.

Centralnym kryterium i punktem odniesienia każdej interpretacji Pisma Świętego jest dla Doktora z Wittenbergi osoba i dzieło Jezusa Chrystusa<sup>83</sup>. Bez Niego nie do pomyślenia byłoby poprawne zrozumienie treści i ducha Słowa Bożego, gdyż Chrystus i Jego krzyż są podstawową zasadą hermeneutyczną Pisma<sup>84</sup>. Jak wspomniano w pierwszym rozdziale, osoba Zbawiciela stoi w nauczaniu Lutra u podstaw przewyższenia poczwórnej zasady interpretacji Biblii i zajęła centralne miejsce w jego egzegezie (Chrystus jako *sensus litteralis Biblii*)<sup>85</sup>. Zdaniem Reformatora, Jezus objawia swoje zbawcze działanie już w Starym Prawie – w nauce

<sup>81</sup> Por. WA 40, 2; 327, 11–329, 2. Por. także Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981, s. 239. „Die Theologie hat es also mit der rechten Unterscheidung von Gott und Mensch zu tun als dem Verantworten des rechten Beieinanders von Gott und Mensch”, tamże.

<sup>82</sup> WA 39 I 175; 40 II 327, 17. Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 22.

<sup>83</sup> Por. U. Asenndorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1988, s. 20.

<sup>84</sup> Por. B. Gherardini, *La theologia crucis, chiave ermeneutica per la lettura e lo studio di M. Lutero*, [w:] *La Sapienza della croce oggi, Atti del Congresso internazionale, Roma 13–18 ottobre 1975*, „Doctor communis”, 1975, 28, s. 541. Por. A. Lippi, *Theologia della gloria e teologia della croce*, Torino 1982, s. 29–30.

<sup>85</sup> Por. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, München 1942, s. 280. „To, co istotowo nowe w wykładzie Ewangelii Lutra, da się sprowadzić nie do jakiegoś terminu, lecz raczej do jednego imienia: Jezus Chrystus: dlatego też, mimo wielu zależności od Tradycji, wszystko stało się zupełnie nowe”. Por. tamże, 280; 270; 410 oraz 452.

Mojżesza i Proroków. Chrystus stanowi centrum całej teologii<sup>86</sup>. W swoich poglądach chrystologicznych Luter podzielał w pełni stanowisko wyrażone w Tradycji Kościoła. Był niezachwianie przekonany o Bożym synostwie Jezusa, które pojmował w duchu dogmatycznych orzeczeń starożytnego Kościoła, a zwłaszcza Soboru Chalcedońskiego, definiującego naukę o podwójnej naturze w Chrystusie<sup>87</sup>.

Wittenberczyk nigdy nie odnosił się krytycznie do dogmatów chrystologicznych przekazanych przez tradycję Kościoła. Zdecydowanie opowiadał się za Atanazym przeciwko Ariuszowi, korzystając w pełni z dorobku greckiej chrystologii.

Zachwycał się niepojętym paradoksem Wcielenia: Stworzyciel stał się stworzeniem. Potwierdzał swoimi wypowiedziami tradycyjną naukę o *communicatio idiomatum*. Uzasadnienie dogmatycznych wypowiedzi starożytnego Kościoła odnajduje jednoznacznie w Biblii. Stanowisko to w pełni pokrywa się również z nauką Tradycji Kościoła. Zgodność tę dr Marcin wyprowadza zasadniczo ze świadectw Jezusa o sobie samym, zawartych w Ewangelii św. Jana oraz z biblijnych relacji na temat Jego cudów<sup>88</sup>. Bóstwo Chrystusa jest dla niego nieodzownym warunkiem naszego odkupienia. Bez tego próżna byłaby nasza nadzieja zbawienia: „Jeśli odbierzemy Chrystusowi Jego bóstwo, nie będzie dla nas żadnego ratunku, a jedynie Boży gniew i sąd”<sup>89</sup>.

Luter nie tworzył jednak systematycznej chrystologii, przynajmniej w jej klasycznym rozumieniu, czyli opierającej się na Soborze Chalcedońskim i korzystającej z metafizyki Arystotelesa. Chrystologiczne wypowiedzi Lutera, choć odznaczają się uderzającym zróżnicowaniem treściowym (niekiedy sprawiają wrażenie wręcz sprzecznych ze sobą)<sup>90</sup>, nie sprowokowały wielu monograficznych i systematycznych opracowań. Można to tłumaczyć polemicznym i okazjonalnym charakterem jego teologii, a także odrzuceniem metafizycznych spekulacji na rzecz Biblii skoncentrowanej na Chrystusie (bardziej na Jego zbawczym działaniu, niż na Jego naturze).

Chrystologia Lutera jest praktycznie soteriologią, zogniskowaną na cierpieniu i zbawczej śmierci Syna Bożego (*theologia crucis*). Na przykładzie tej chrystologii łatwo można odkryć niechęć Reformatora do zawiłych intelektualnych i filozoficz-

<sup>86</sup> Por. tamże, s. 270.

<sup>87</sup> Luter przejmuje naukę Tradycji o dwóch naturach. Uczy zgodnie z nią o pełnej jedności bóstwa i człowieczeństwa w osobie Jezusa Chrystusa, o pełnym uczestnictwie człowieczeństwa w bóstwie i bóstwa w człowieczeństwie”. »Gott hat gelitten, ein Mensch hat Himmel und Erde geschaffen, ein Mensch ist gestorben, Gott, der da war von Ewigkeit ist gestorben, der Knabe, der an der Brust der Jungfrau Maria saugt, ist der Schöpfer aller Dinge«, WA 39, II, 280, s. 16. Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 171. Koresponduje z tym także sformułowanie Dużego Katechizmu, iż cała moc zbawcza Chrystusa wynika z faktu zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w jednej osobie. Art. 2. Courth, *Das Marienlob bei Martin Luther. Eine katholische Würdigung*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 1983, 34, s. 281.

<sup>88</sup> Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 162.

<sup>89</sup> WA 46, 555, s. 6; por. także 4, 609, s. 27; 50, 590, s. 11; 49, 252, s. 9.

<sup>90</sup> Por. Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, 75 n.

nych spekulacji oraz jego konsekwentne odwoływanie się do jedyne go, jego zdaniem, autorytetu teologicznych poszukiwań – do Biblii.

Wypowiedzi chrystologiczne spełniają w teologii Lutra podstawową rolę w nauce o objawiającym się Bogu. W Jezusie Chrystusie objawia się sam Bóg, mieszka pośród ludzi, którym udziela zbawienia. Jak w całej swej teologicznej doktrynie, tak w chrystologii Reformator chętnie sięga do paradoksów, które umożliwiały mu pełniejsze i „ostrzejsze” stawianie problemu. W swojej chrystologii podkreśla atanazjańską ideę „radosnej zamiany” („Bóg staje się człowiekiem; aby człowiek mógł stać się Bogiem” oraz „Słowo stało się ciałem, aby ciało mogło stać się Słowem”). W drugim przypadku dochodzi do głosu wspólna perspektywa, w jakiej umieszcza Wcielenie i zwiastowanie Słowa. Przepowiadanie Chrystusa – to nie czysto teoretyczny wykład akademickiej chrystologii, lecz biblijny przekaz prawdy o zbawieniu, który tę chrystologię zakłada. Dokładniej konsekwencję tę da się zaobserwować w nauce o dwóch naturach w Chrystusie, która w wypowiedziach Ojca Reformacji otrzymuje swoisty akcent. Nie podważając słuszności dogmatu o dwóch naturach w osobie Syna Bożego, Luter oburza się na „sofistów”, wysilających się nad wiarygodnym odmalowaniem wizerunku Boga-człowieka, „wyliczających Jego nogi i ręce” oraz „cudownie mieszających” Jego obydwie natury. Słowo Wcielone nosi wspaniałe i pełne pociechy imię „Chrystus” ze względu na swój urząd i dzieło, które On na siebie przyjął, a nie z racji swojej ontycznej struktury (dwie natury w jednej osobie). „Cóż to mnie w końcu obchodzi?” – pyta Luter przypominając, że grzesznego człowieka Chrystus interesuje wyłącznie jako „Bóg dla nas i dla naszego zbawienia”, a nie jako Bóg „sam w sobie” czy też Bóg-Człowiek rozważany w misterium bytowej struktury. Podwójna natura Boga-człowieka jest darem dla Niego samego i tym, co Go wyróżnia w sposób najbardziej zdumiewający; istotne jest jednak, że okazał swoją miłość, wydał siebie samego za swój lud i stał się moim odkupicielem i uświęcicielem<sup>91</sup>. Przedmiotem krytyki dr Marcina nie jest tu sam dogmat, lecz zbudowana na nim cała klasyczna chrystologia, ignorująca możliwość prawdziwego poznania Chrystusa poprzez jego zbawczy urząd i zwracająca się jednostronnie ku rozważaniom na temat Chrystusa „w sobie” i „dla siebie”. To, co średniowieczna dydaktyka rozdzielała w traktacie o Chrystusie, mówiąc o jego Osobie i jego dziele, staje się u Lutra jednością, przy czym prawda o bóstwie i człowieczeństwie Jezusa, centrum tradycyjnej teologii, pełni tu rolę podstawowego założenia, które przyjmuje się, opierając się o autorytet Pisma; w ten sposób nie stanowi już ona więcej głównego, czy wręcz jedyne go przedmiotu chrystologii<sup>92</sup>. Nie wystarczy bowiem, opierając się na powadze Pisma i nauce Kościoła, wyznawać bóstwo Chrystusa. Nie jest też prawdziwym wyznawcą ten, kto jedynie ustnie przyznaje się do drugiego artykułu apo-

<sup>91</sup> WA 16, 217, s. 10 (Kazanie Lutra na temat Wj 12 – 1525).

<sup>92</sup> Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 167.

stolskiego wyznania wiary. Rozstrzygające jest moje osobiste wyznanie: „Wierzę, że On jest moim Panem”<sup>93</sup>.

Klasyczna teologia rozważała tajemnicę Boga w świetle Jego natury i nieśmiertelności jako gwarancji wyzwolenia człowieka od śmierci. Stąd też tajemnicę Chrystusa rozpatrywano zasadniczo w perspektywie Wcielenia i Zmartwychwstania, przez które udzielany jest ludzkości Boży dar nieśmiertelności. Luter w zasadzie nie porzuca tej linii, preferuje jednak pytania o „Boga dla mnie” (szerzej – dla każdego indywidualnego człowieka). Na dalszy plan przesuwają pytania o Jego abstrakcyjne przymioty; koncentruje się przede wszystkim na dobroci i miłości, które Bóg objawia przez Swoje działanie<sup>94</sup>. Teologowie średniowiecza koncentrowali się na tym, co boskie w Chrystusie, na Jego naturze, na wielkości Jego odkupieńczego zadośćuczynienia, Reformator natomiast zwrócił się przede wszystkim ku wydarzeniu w Chrystusie, zdumiewając się tym, że Bóg ukrył się w Jezusie<sup>95</sup>. Miejscem przebywania Boga po Wcieleniu jest człowieczeństwo Chrystusa. W nim tylko można rozpoznać Boga i przez nie wprost wyznać, że Chrystus jest samym Bogiem<sup>96</sup>. Dlatego Luter skoncentrował chrystologię na człowieczeństwie Chrystusa, co pozwoliło mu z kolei wyeksponować ideę Boga ukrytego, który daje się poznać pod osłoną ludzkiej natury Chrystusa, przez Jego Wcielenie i śmierć na krzyżu (*Deus absconditus – Deus revelatus*)<sup>97</sup>. Ludzką naturę Syna Bożego rozumie Luter jako stopień, po którym należy się wspiąć ku Bogu<sup>98</sup>. Prawdy tej – zda-

<sup>93</sup> „Man findet ihrer viele, die sagen: Christus ist ein solcher Mann, der Sohn Gottes, geboren von einer keuschen Jungfrau, ist Mensch worden, gestorben und vom Tode wieder auferstanden und so fortan – das ist alles nichts. Daß er aber Christus sei, das ist: daß er für uns gegeben sei, ohne alle unsere Werke, ohne alle unsere Verdienste uns den Geist Gottes erworben hat und gemacht zu Kindern Gottes, auf daß wir einen gnädigen hätten, mit ihrem Herren würdem über alles, was da ist im Himmel und auf Erden, und dazu das ewige Leben hätten durch den Christum das der Glaube und heißt Christum recht erkennen”, WA 39, I, 45, s. 21 nn. Na innym miejscu czytamy: „twoje zbawienie nie zależy od tego, że wierzysz, iż Chrystus jest Zbawicielem pobożnych, lecz od faktu, że wierzysz, iż jest twym Zbawicielem i twoją własnością”, WA I, 10, 2, s. 25. Por. P. Janik, *Misyjne znaczenie luteńskiej nauki o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę*, „Teologia i Ambona”, 1991, 2, s. 4.

<sup>94</sup> „Das heißt denn Gott recht erkennen, wenn man ihn nicht bei der Gewalt oder Weisheit, die erschrecklich sind, sondern bei der Güte und Liebe ergreift”, WA 2, 141, s. 3.

<sup>95</sup> „Ich weiß von keinem Gott ohne allein von dem einigen, der da heißt Jezus Christus”, WA 31, I, 63, s. 21.

<sup>96</sup> Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 168–169.

<sup>97</sup> Por. tamże, s. 160–162; „Sieh, so ward Christus kraftlos am Kreuz, und eben da selbst bewies er die größte Macht: er überwand Sünde, Tod, Welt, Hölle, Teufel und alles Übel. In solcher Weise sind alle Märtyrer stark gewesen und haben’s gewonnen, und so gewinnen’s auch jetzt noch alle Leidenden und Unterdrückten. Darum spricht Joel (4, 10): »Wer ohne Kraft ist, der soll sagen: Ich bin reich an Kraft«, aber im Glauben und ohne es zu fühlen, bis es ans Ende kommt”, WA 7, 586, s. 24–29.

<sup>98</sup> „Erkenne Christum und durch den Menschen steige auf zu Gott!”, WA 2, 140, s. 32; W innym miejscu czytamy: „Hic ordo diligenter servandus est. Non ascendendum ad majestatis divinae, inquisitionem, antequam infantulum hunc bene comprehenderimus, sed ascendendum est in coelum illa scala, quae nobis proposita est, his gradibus utendum, quos deus ad eum ascensum paravit et

niem profesora z Wittenbergi – nie dałoby się zrozumieć bez Ewangelii, która usuwa zasłonę i ukazuje prawdziwego Boga. Potrzebujemy o Nim apostołskiego słowa, które nas upewnia, kim On jest. Nie „historyczny Jezus” jako taki jest więc podstawą naszej wiary, lecz Chrystus, którego zwiastuje apostołskie świadectwo<sup>99</sup>. W żadnym wypadku nie jest ono teologicznym traktatem chrystologicznym; jest raczej soteriologicznym przepowiadaniem, czyli głoszeniem prawdy o dokonanej przez Niego wyzwoleniu z niewoli grzechu. Co w klasycznej teologii stanowiło podstawowy przedmiot badań, dla Reformatora stało się tylko oczywistym punktem wyjścia, jednoznacznie potwierdzonym przez Pismo, a więc nie wymagającym jakiegokolwiek dowodzenia<sup>100</sup>. Za najpiękniejszą wypowiedź Lutra o Chrystusie uważa się powszechnie zdanie: Chrystus jest „odbiciem ojcowskiego serca Bożego” („Spiegel des väterlichen Herzens Gottes”)<sup>101</sup>.

W *Komentarzu do Magnifikat* osoba Jezusa Chrystusa ukazana jest zasadniczo w kontekście Wcielenia, rozumianego jako wypełnienie Bożych obietnic. W centrum chrystologii *Komentarza* stoi więc człowieczeństwo Chrystusa, przez które objawia się Bóg w swoim miłosierdziu. Punkt wyjścia tych rozważań stanowi, nie nazwana wprawdzie po imieniu, lecz wynikająca z kontekstu, nauka o Bogu ukrytym, objawiającym się poprzez przeciwieństwo (*absconditus sub contrario* – *verborgen unter dem Gegensatz*)<sup>102</sup>. Poprzez człowieczeństwo Chrystusa Bóg przyjmuje ludzką historię, a zarazem w ciele ludzkim swojego Syna ukrywa Swoją boskość, czyli czyni je miejscem Swego tajemniczego przebywania<sup>103</sup>. Wcielenie dokonało się, jak twierdzi Luter w jednym ze swoich kazań, m.in. ze względu na naszą słabość, aby nas nie przerazić swoim boskim majestatem, umożliwić nam stopniowe poddawanie się wpływowi Jego miłości i dobroci, a w ten sposób obdarować pociechą i umocnieniem<sup>104</sup>.

Tematyka chrystologiczna, ujęta w perspektywie Wcielenia, zaznacza się szczególnie w ostatniej części *Komentarza*, gdzie Wittenberczyk analizuje 9 i 10 werset Hymnu: „Przyjął swego sługę Izraela, wspominając na swoje miłosierdzie, jak mówił do naszych ojców, Abrahama i jego potomstwa (nasienia) na wieki”. Bardzo silny akcent kładzie na fakt wypełnienia się we Wcieleniu obietnicy danej Abrahamowi i jego potomstwu. „Dar” i „obietnica” to dwa kluczowe terminy chrystologii *Komentarza*. Dla jego autora fundamentalne znaczenie odgrywa fakt ukazania się we Wcieleniu suwerennej łaski Boga, absolutnie niemożliwej do wysłu-

applicavit. Noluit filius Dei videri et inveniri in coelo. Atque ideo descendit de coelis ad haec infima, venitque ad nos in carnem nostram, et posuit se in gremium matris, in praesepe et in cruce. Hanc scalam posuit in his terris, qua ad Deum ascenderemus”, WA 40, II, 656, s. 21.

<sup>99</sup> „Gott will das mündliche Wort mehr geehrt sehen als Christi Menschheit”, WA 17, I, 5,

s. 13. Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 171.

<sup>100</sup> Por. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, s. 165.

<sup>101</sup> WA 30, I, 192, s. 5.

<sup>102</sup> Por. Loewenich, *Luthers theologia crucis*, s. 29.

<sup>103</sup> Por. O. H. Pesch, *Hinführung zu Luter*, Mainz 1983, s. 255.

<sup>104</sup> Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, 78; por. WA 2, 141, s. 3.

zenia przez człowieka, a zapowiedzianej już na początku Objawienia. Tę suwerenność wskazuje Maryja, mówiąc, że Bóg wspomniał na swe miłosierdzie<sup>105</sup>. Bóg pragnął w tym dziele objawić nowemu, duchowemu Izraelowi, czyli wierzącym, swoje Imię, które brzmi: „Miłosierny”. Ono stanowi fundament daru, jaki otrzymała Służebnica Pańska. We Wcieleniu nie tylko spełniają się obietnice dane Abrahamowi i jego potomstwu. Odślania ono także zbawczą wolę Ojca. Zdaniem Lutra, dokonuje się to wyłącznie w człowieczeństwie Chrystusa<sup>106</sup>.

Temat Wcielenia zasługuje, według Lutra, na szczególne potraktowanie: „Po oddaniu chwały Bogu za Jego dzieła Maryja powraca ponownie do początku swojego hymnu, zamykając *Magnifikat* śpiewem na cześć największego spośród wszystkich boskich dzieł, a mianowicie Wcielenia Syna Bożego”<sup>107</sup>.

Maryja dzieli Izrael, jako adresatów Wcielenia, na dwie części i zwraca się tylko do tych, którzy służą Bogu, dodając: „Nikt nie może jednak służyć Bogu, jak tylko ci, którzy uznają Go za swego Boga i pozwalają Mu w sobie działać poprzez Jego dzieła”<sup>108</sup>. Wcielenie jest dla Reformatora najdobitniejszym wyrazem Bożego Miłosierdzia: „Wspomniał na swe miłosierdzie”. Powraca w tym zdaniu motyw wyłącznej inicjatywy w realizacji dzieła, przez które Bóg objawia swe imię: Miłosierny”. Luter wyjaśnia, iż sformułowanie „wspomniał” nie oznacza, jakoby Bóg na pewien okres zapomniał o swoim miłosierdziu, lecz wyraża prawdę, że moment jej spełnienia wyznaczył Bóg w sobie tylko znanym czasie: „Dopiero gdy przyszedł w Chrystusie, okazało się, że o swej obietnicy nie zapomniał, lecz nieustannie o niej pamiętał, by ją w końcu wypełnić”. Darmowość łaski Wcielenia Chrystusa wyprowadza m.in. z faktu, iż obietnica została dana Abrahamowi<sup>109</sup> już przed czterema tysiącami lat, zanim jeszcze Izrael otrzymał od Mojżesza prawo przykazań. Bóg nie chciał bowiem, aby ktokolwiek chlubił się jakoby dostąpił skutków wypełnienia się obietnicy na podstawie prawa lub uczynków polecanych przez prawo<sup>110</sup>.

Szeroką perspektywę obietnicy Boga, realizującej się we Wcieleniu, wzmacnia Luter poprzez zwrot: „Chrystus, uświęciciel całego świata”<sup>111</sup>, który przyrzeczony jest wszystkim, zgodnie ze słowami Pisma: „Poprzysiągłem na samego siebie: w twoim nasieniu błogosławione będą wszystkie narody ziemi”. Z treści owej obietnicy wyprowadza dwa podstawowe wnioski chrystologiczne: 1) poza Chrystusem cały świat z jego czynami i wiedzą pogrążony jest w grzechu, potępieniu i przekleństwie; 2) Zbawiciel jako „nasienie” Abrahama nie mógł przyjść na świat

<sup>105</sup> „Drum sagt Maria: »Er hat gedacht an seine Barmherzigkeit«; sie sagt nicht: »Er hat gedacht an unser Verdienst und Würdigkeit«. Bedürftig waren wir, aber ganz unwürdig”, WA 7, 596, s. 34–36.

<sup>106</sup> P e s c h, *Hinführung zu Luther*, s. 256.

<sup>107</sup> WA 7, 595, s. 3–5.

<sup>108</sup> WA 7, 595, s. 8–10.

<sup>109</sup> Autor powołuje się na Rdz 12, 3 i 22, 18.

<sup>110</sup> WA 7, 597, s. 35 nn.

<sup>111</sup> „Aller Welt Heiland”, WA 7, 598, s. 9.

na drodze naturalnego zrodzenia z mężczyzny i kobiety, gdyż ten rodzaj zrodzenia jest przeklęty i przynosi przeklęte owoce. Jeśli w tym „nasieniu” cały świat miał dostąpić zbawienia i błogosławieństwa, konieczne było, aby zostało uprzednio pobłogosławione, gdyż nie mogło, jako pełne łaski i prawdy, być dotknięte lub skażone tym przekleństwem. Nie zachodzi tu sprzeczność ze słowami obietnicy, z której wynika, że potomek Abrahama ma być prawdziwym człowiekiem z jego krwi i ciała. Argumentem za niesprzecznością obydwu faktów: Chrystus jako człowiek z ciała i krwi Abrahama i jednocześnie nie zrodzony z mężczyzny i kobiety, jest świadomie użyty przez Pismo w stosunku do Mesjasza termin „nasienie”, a nie Dziecko (Kind). Zaświadcza on o Jego pełnym człowieczeństwie, cieleśności i przynależności do rodziny Abrahama<sup>112</sup>. W tym więc tylko nasieniu jest błogosławieństwo dla wszystkich na ziemi<sup>113</sup>. W wypełnieniu się obietnicy danej Abrahamowi dostrzega Luter centrum i podstawę ewangelii. Jest ona realizacją zapowiedzi Starego Testamentu. Całe Pismo jakby „zawieszane” jest na tym przyrzeczeniu. Wszystko, co powiedziane zostało w Biblii, dotyczy wprost Chrystusa. Wszyscy Patriarchowie Starego Testamentu i wszyscy święci Prorocy mieli tę samą wiarę i tę samą ewangelię, którą my mamy (1 Kor 10, 1). W tym przyrzeczeniu i w łonie Abrahama wszyscy zostali zachowani i zbawieni: należący do Starego Przymierza, ponieważ uwierzyli obiecaneemu Potomkowi Abrahama, my – gdyż dostępujemy łaski oglądania tego, co zostało nam przyrzeczone. Wszyscy uczestniczymy w rzeczywistości jednej i tej samej obietnicy; jedna jest wiara, jeden Duch, jeden Chrystus, jeden Pan (Ef 4, 5), dziś, w każdym czasie i na wieki pisze dr Marcin, nawiązując do słów św. Pawła<sup>114</sup> z *Listu do Hebrajczyków*. Obiecane przez Boga i zapoczątkowane przez Wcielenie zbawcze dzieło dokonane przez Jezusa Chrystusa jest inicjatywą Stwórcy, który pragnie ratować człowieka bezsilnego wobec grzechu, któremu uległ.

<sup>112</sup> „Wenn Gott, der nicht lügen kann, zusagt und schwört, es solle Abrahams natürlicher Same sein, d.h. ein natürliches, wirkliches Kind, das von seinem Fleisch und Blut geboren würde, so muß dieser Same ein richtiger, natürlicher Mensch sein vom Fleisch und Blut Abrahams. Da steht nun eins gegen das andere: natürliches Fleisch und Blut Abrahams sein, und doch nicht vom Mann und Weib natürlich geboren werden (denn darum gebrauch Gott das Wort »dein Samen« und nicht das Wort »dein Kind«, daß es ja klar und gewiß wäre, es solle sein natürliches Fleisch und Blut sein, wie es ja der »Semex« ist; ein »Kind« kann ja gut auch nicht ein natürliches Kind sein, wie man weiß”, WA 7, 598, s. 31 nn.

<sup>113</sup> „[...] alles, was gesegnet werden soll, muß und soll durch diesen Samen und sonst auf keine Weise gesegnet werden. Sie, das ist der Same Abrahams, der von keinem seiner Söhne – darauf haben die Juden allezeit gesehen und gewartet –, sondern allein von seiner eigenen Tochter Maria geboren ist”, WA 7, 599, s. 10.

<sup>114</sup> Luter do 1521 r. uważał, że autorem *Listu do Hebrajczyków* był św. Paweł.

## PODSUMOWANIE

Z analizy *Komentarza do Magnifikat* w zamierzonym na wstępie artykułu zakresie wynika kilka wniosków.

1. Luter unika zdecydowanie rozważania na temat Boga w aspekcie filozoficznym. Przeciwstawia się zdecydowanie statycznemu, bazującemu na filozofii Arystotelesa, rozprawianiu o naturze Boga. Interesuje go wyłącznie Bóg dla nas i dla mnie. Takie ujęcie sprawia, że Lutra koncepcję Boga scharakteryzować można jako dynamiczną wizję Stwórcy nieustannie obecnego i stale kształtującego historię zbawienia.

2. W teologicznych sformułowaniach *Komentarza* na temat Boga ukrytego (*deus absconditus*) i Boga objawionego (*deus revelatus*) Lutra dostrzec można wyraźnie zręby teologii krzyża, która całkowicie zdominuje jego późniejszą twórczość.

3. Niezwykle cenne i inspirujące z punktu widzenia współczesnej teologii okazuje się dowartościowanie doświadczenia w procesie poznania Boga. Szeroka i szczegółowa analiza *opera dei* jako *opus proprium* i *opus alienum*, choć nieco schematyczna i, jak wykazano wyżej, wzbudzająca nawet u samego autora pewne wątpliwości, interpretacja, nie może przysłonić faktu, że Luter odważnie i ciekawie podejmuje trudny temat doświadczenia działania Bożego jako źródła teologicznego poznania. Warto pamiętać, że Luter nie tylko w *Komentarzu* niejednokrotnie odwołuje się chociażby do doświadczenia i języka mistyki niemieckiej. Rysuje się frapująca szansa wnikliwszego przebadania pism Reformatora w tym właśnie aspekcie.

4. W kontekście wyżej sformułowanego wniosku, naukę o Bogu równie dobrze określić można jako chrystologię lub soteriologię. Te dwie bowiem opisują Boga w Jego stwórczym i zbawczym działaniu. Chrystus jest obrazem Boga. W Chrystusie umierającym na krzyżu Bóg objawia się w swej zbawiennej dla grzesznika słabości (*posteriora*).

5. Opierając się na poruszonej w niniejszym artykule problematyce, sformułować można ostatnią tezę nieco ogólniejszej natury: gdy Luter nie czuł się sprovokowany do polemiki, która wskutek szczupłości czasu i nieustannego realnego zagrożenia ze strony jego potężnych przeciwników, nie sprzyjała systematycznemu i wyczerpującemu formułowaniu myśli, wtedy jego teologia odznaczała się zdumiewającą dojrzałością. Z teologii tej tchnie również bogata osobowość i głęboka chrześcijańska duchowość Wittenberczyka.

## Zusammenfassung

Auf Schloß Wartburg entstand im Jahre 1521, d.h. in der äußerst schwierigen, aber auch entscheidenden Zeit für die Reformation und den Reformator selbst, Luthers Kommentar zum Magnifikat. Im Vergleich zu den von Luther in diesem Jahr geschriebenen Werken unterscheidet sich der



Kommentar deutlich durch seinen unpolemischen und frommen Charakter, so daß man sogar von einem neuen Gesicht des Professors aus Wittenberg sprechen kann. Bisher hat man den Kommentar, vor allem katholischerseits, nur als unschlagbaren Beweis ausgenutzt dafür, daß Luther seine marianische (also katholische) Frömmigkeit nie aufgegeben hätte. Dem aufmerksamen Leser darf es aber nicht entgehen, daß hier nicht von Maria, sondern von Gott und von seinen Werken (*opera dei*) an erster Stelle die Rede ist. In den Mittelpunkt seines Werkes stellt der Reformator die Allwirksamkeit Gottes. Er ist der, der alles tut. Bei Betrachtung dieses Themas bezieht sich Luther ganz eindeutig auf seine *theologia crucis*, in der der Hauptgedanke heißt: Gott läßt sich nicht in den Werken seiner Macht und Größe erkennen, sondern in seiner Ohnmacht und Schwäche (*posteriora dei*). Das Kreuz Jesu, durch das manche an Gott Anstoß nehmen, drückt diese Schwäche am deutlichsten aus. Doch für die, die glauben, werden *posteriora* nicht zum Anstoß, sondern zum Heil. In diesem Zusammenhang stollen im Kommentar auch die Gedanken über *opus dei actum* (Gottes eigenes Werk – ohne jede Vermittlung des Geschöpfes) und *opus dei factum* (Gottes fremdes Werk – mit Vermittlung des Geschöpfes) verstanden werden. Auf diese doppelte Weise regiert Gott in der Welt, d.h. in der Weltgeschichte (*opus factum* – „er gibt das Seine“) und in der Heilsgeschichte (*opus actum* – „er gibt sich selbst“). Die christologischen Gedanken konzentrieren sich im Kommentar auf die Menschwerdung als Hauptwerk Gottes in der Heilsgeschichte. In diesem Werk gehen alle Verheißungen Gottes in Erfüllung. Es muß unterstrichen werden, daß Luther in seiner Gotteslehre und Christologie, die eng zusammengehören, auf die große Rolle der Erfahrung hinweist. Dieses Thema beschäftigt zur Zeit mehrere Theologen. Luther zeichnet sich darin als einer der Protagonisten aus. Luthers Kommentar beweist auch indirekt, daß er, wenn er sich nicht herausgefordert wußte, sich gegen Vorwürfe und Angriffen seines Gegners zu wehren, imstande war, tief durchgedachte, vollständige und polemikfreie theologische Gedanken zu formulieren. Aus dem ökumenischen Blickwinkel scheint diese Schlußfolgerung von besonderer Bedeutung zu sein. Solche angeblichen Nebenschriften öffnen uns Zugang zu einem anderen Luther, der weder Heiliger noch Ketzler war.

HANNA MARKIEWICZ

## DZIAŁANIA CHARYTATYWNE WILEŃSKIEGO TOWARZYSTWA DOBROCZYNNOŚCI WOBEC DOROSŁYCH W POCZĄTKACH XIX WIEKU<sup>1</sup>

W kręgu zainteresowań pedagogiki społecznej jako nauki, znajduje się ta część wiedzy, która zajmuje się opieką nad człowiekiem. Początek pedagogice opiekuńczej dały filantropijne poczynania społeczeństw. Działalność oparta na interwencjach finansowych czy zorganizowanej pomocy była moralnym obowiązkiem człowieka.

Wilno początków XIX stulecia było miastem gubernialnym, liczącym około 35 tys. mieszkańców. Pod względem wyznaniowym w mieście żyło 22 tys. katolików, 11 tys. żydów, resztę stanowili prawosławni, mahometanie i protestanci. Warstwa inteligencji rekrutowała się głównie spośród ludności katolickiej. Mimo wielu nacji zamieszkujących miasto stosunki narodowościowe układały się na ogół harmonijnie. Cechą znamioną oświaty ówczesnego Wilna było utrzymywanie szkół przy prawie wszystkich zakonach. Najlepiej prowadzone były zakłady ojców i panien bazylianek.

Ten okres w historii miasta utożsamiany jest z jego rozwojem intelektualnym i kulturalnym. W Wilnie powstaje wówczas teatr polski, stworzona zostaje przez F. Smuglewicza i jego następcę J. Rustema szkoła malarstwa, rozpoczyna się na dużą skalę ruch wydawniczy. Powstają biblioteki, księgarnie, uczeni inicjują prace nad historią, archeologią, przyrodą kraju. Eksponowane miejsca zajmują ludzie, dzięki którym miasto zdobywa miano „Aten Północy”: Joachim Chreptowicz, Adam Czartoryski, bracia Śniadecy, Piotr i Józef Frankowie, Tomasz Wawrzecki, dominikanin Korzeniowski, biskup Jan Nepomucen Kossakowski, S. Jundziłł, W. Gucewicz i inni. Oto plejada ludzi, o których będzie głośno w Wilnie i pozo-

---

<sup>1</sup> Artykuł ten jest znaczącą częścią wykładu wygłoszonego przez autorkę 17 listopada 1994 r. w Uniwersytecie Polskim w Wilnie.

staną w historii miasta. Nazwiska tych ludzi najbardziej zrośniętych z grodem nad Wilią są milowymi słupami znaczącymi rozwój miasta i jego kultury<sup>2</sup>.

Wybitną postacią w historii dziewiętnastowiecznego Wilna był biskup wileński Jan Nepomucen Kossakowski.

Urodzony w 1776 r. na ziemi krakowskiej, wcześniej osierocony przez rodziców, po ukończeniu nowicjatu pijarskiego w Warszawie wstąpił do Zgromadzenia Misjonarzy u św. Krzyża. Dzięki stryjowi, Józefowi Kazimierzowi Kossakowskiemu, biskupowi inflanckiemu, został prałatem wileńskim, a stolec biskupi w witoldowym grodzie objął w 1798 r. Biskup Kossakowski był człowiekiem światłym, wzorowym duszpasterzem, znającym dobrze Europę. Zaangażowany w powstanie kościuszkowskie, zabiegał u władz rosyjskich o zwolnienie więźniów politycznych. Dbał o poziom wygłaszanych kazań. Rozumiał rolę oświaty, dlatego nakładał na zakony obowiązek prowadzenia szkół oraz placówek dla biednych i sierot. Czynił przygotowania do otwarcia w Wilnie Instytutu dla Głuchoniemych. Duszpasterz wileński był godnym następcą i kontynuatorem dzieła zapoczątkowanego przez Piotra Skargę<sup>3</sup>. Przy jego to bowiem udziale i dzięki jego osobistej inicjatywie odnowiono w 1807 r. działalność Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności. Na pierwszego prezesa obrano Jana Nepomucena Kossakowskiego.

A oto jak wspomina założenie Towarzystwa Dobroczynności jeden z jego filarów dr Józef Frank prezes Wydziału III – Lekarskiego tegoż Towarzystwa. „[...] Biskup Kossakowski zwierzył mi się, że powodzenie mojej Clinicum Ambulatorium podało mu myśl wprowadzenia w czyn innego projektu, o którym mówiliśmy z nim wkrótce po moim do Wilna przybyciu, ale który biskup pragnął wykonać w większych rozmiarach. Mianowicie myślał on o założeniu Towarzystwa Dobroczynności. Zadaniem tej instytucji miało być nie tylko leczenie chorych, ale także wykorzenienie żebractwa, dostarczanie pracy ludziom, którzy na próżno jej poszukują, opieka nad dziećmi, starcami itd... Młody książę Dominik Radziwiłł, mówił biskup, wyraża chęć darowania obszernego placu ze starym pałacem na urządzenie domu pracy i miłosierdzia. Ale ja nie przyłożę ręki do tej sprawy dopóki nie otrzymam od pana obietnicy, że weźmiesz pan udział w założeniu nowego towarzystwa... Będąc pewny pańskiej zgody, opracowałem już tę oto ustawę [...]”<sup>4</sup>.

Celem Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności była na szeroką skalę zakrojona pomoc zarówno rzeczowa, jak i finansowa. „Opatrywać pierwsze potrzeby życia nie mającym i mieć nie mogącym żadnego do utrzymania się sposobu; obmyślać zarobki mogącym jeszcze pracować; jednać poróżnionych, dawać pomoc wikłającym się w pniactwo, ratować chorych, którzy nie są w stanie

<sup>2</sup> *Wilno na początku XIX wieku*, b.r. i m.w. (Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk [odtąd skrót: BLAN], dawna Biblioteka Wróblewskich, Wilno, sygn. L–19/1618) oraz D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832*, t. 2, Lublin 1991.

<sup>3</sup> *Żywoty biskupów wileńskich*, opisał ks. W. Przyłagowski, t. 3, Petersburg 1860 (BLAN, sygn. L–19/1322/1–3).

<sup>4</sup> J. Frank, *Pamiętniki*, t. 2, Wilno 1913.

leków ani lekarza opłacać; te są zamiary, to przedsięwzięcie Towarzystwa Dobroczynności nowo utworzonego w Wilnie. Nie mogący pracować, a żebrać się wstydzący, opuszczone od rodziców i opiekunów sieroty, obciążone dziećmi familie, starce, niedołęgi, kaleki, pierwsze przed wszystkimi do względów towarzystwa mieć będą prawo”<sup>5</sup> głosił pierwszy paragraf Statutu Towarzystwa, zatwierdzony przez cara Aleksandra I, który to wraz z listem do biskupa Kossakowskiego oraz 10 tys. rubli nadesłała kancelaria Imperatora.

26 września 1807 r. książę Dominik Radziwił, ordynat nieświeski i ołycki odstąpił Towarzystwu Dobroczynności dom z placem przy ul. Wileńskiej. Tak rozpoczęła się historia Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności.

Czas na otwarcie Towarzystwa wydawał się być właściwy, w Wilnie przybywało włóczęgów, żebraków, a i stan higieniczny miasta sprzyjał rozpowszechnianiu się chorób i epidemii.

Towarzystwo tworzyły trzy wydziały. Wydział I „Opatrywania pierwszych do życia potrzeb” zajmował się zapewnieniem potrzebującym żywności, wyszukiwaniem pracy oraz opieką i kształceniem nieletnich. Temu Wydziałowi prezesował książę Michał Kleofas Ogiński. Wydziałem II, którego zadaniem było godzenie poróżnionych kierował Tomasz Wawrzecki, następca zmarłego w 1808 r. Jana Nepomucena Kossakowskiego. Bardzo wnikliwą charakterystykę Tomasza Wawrzeckiego zostawił w swoich pamiętnikach dr J. Frank. „Po śmierci biskupa Kossakowskiego prezesem Towarzystwa Dobroczynności został pan Tomasz Wawrzecki, ten sam, który po Kościuszcze dowodził wojskiem polskim. Był to człowiek niedaleko widzący, ale całą duszą oddany sprawie dobroczynności. Miał wygląd łagodny i dobroduszny, pomimo że był popędliwy i o byle co się unosił. Poza tym nieposzlakowanej był uczciwości?”<sup>6</sup>

Poza godzeniem poróżnionych, do kompetencji Wydziału II należało udzielanie porad prawnych w sytuacjach, gdy obie nie mogące dojść do porozumienia strony były już uwikłane w procesy sądowe. Członkowie Wydziału mieli też obowiązek składania wizyt swym podopiecznym w szpitalach i więzieniach.

Wydział III Towarzystwa Dobroczynności niósł pomoc medyczną mieszkańcom Wilna. Z jego usług mogli korzystać wszyscy ci, których nie stać było na wizytę u lekarza. Członkowie tego Wydziału brali pod opiekę rodzące kobiety, a także obejmowali opieką medyczną dzieci ubogich rodziców. Wydziałem kierował dr Józef Frank, którego uznaje za twórcę wileńskiej szkoły lekarskiej. Był to człowiek w sposób szczególnie zasłużony dla miasta i jego mieszkańców. Wraz z ojcem, Piotrem Frankiem, przyjechał do Wilna, gdzie osiadł na dłużej, piastował katedrę patologii na Uniwersytecie Wileńskim. Jednocześnie był zaangażowany w różnorodne przedsięwzięcia, których celem było nie tylko wychowanie młodego pokolenia lekarzy, ale także upowszechnienie wiedzy medycznej wśród mieszkań-

<sup>5</sup> *Ustawy Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności*, Wilno 1817.

<sup>6</sup> J. Frank, dz. cyt.

ców. Józef Frank był dużej klasy społecznikiem, miał duży zmysł praktyczny, korzystał z doświadczeń wiedeńskich, potrafił zorganizować środki finansowe, pozwalające na prowadzenie działań filantropijnych.

Skład administracyjny Towarzystwa tworzyli: prezes wraz z prezesami poszczególnych wydziałów i ich zastępcami, dyrektor domu Towarzystwa oraz 21 członków plus opiekunowie parafialni. Cała administracja Towarzystwa Dobroczynności pracowała honorowo, nie pobierała żadnych apanaży z tytułu zajęć dobroczynnych. Posiedzenia odbywały się w ramach wydziałów raz w tygodniu, w sprawach ogólnoadministracyjnych raz w miesiącu, a raz w roku w kwietniu zwoływano powszechne zebranie sprawozdawcze, podczas którego władze składały corocznie sprawozdanie z działalności instytucji.

Członkiem Towarzystwa mogła zostać każda osoba polecona przez trzech godnych zaufania obywateli. Składka członkowska wynosiła 30 rubli rocznie. Zwolnieni z niej byli lekarze chirurdzy oraz opiekunowie parafialni. Fundusze Towarzystwa składały się ze składek członkowskich, dobrowolnych ofiar, prywatnych zapisów, koncertów, imprez dobroczynnych zabaw itp. Jednym z największych źródeł dochodu Towarzystwa była wielka kwesta na rzecz ubogich organizowana przed Świątami Wielkanocnymi. Po raz pierwszy urządzono ją w 1810 r.<sup>7</sup>

Popularne też wśród społeczeństwa wileńskiego były koncerty i uroczystości organizowane z myślą o ubogich. Wiele z nich inicjowała i sama brała w nich udział żona dr J. Franka, Krystyna, bardzo oddana sprawie dobroczynnej, utalentowana śpiewaczka. Dzięki koncertom z jej udziałem działania dobroczynne mogły przyoblec realne kształty finansowe. Jednym ze źródeł dochodów Towarzystwa było zainstalowanie i udostępnienie społeczeństwu miasta Wilna w 1818 r. wanien fumigacyjnych, czyli nakadzeń siarczanych. W sprawozdaniu publicznie danym przez Ignacego Jundziłła znajdujemy na ten temat następującą informację „Towarzystwo życzyło od dawna mieć aparat do nakadzeń takowych służący, dla ubogich w domu swoim utrzymujących się. [...] Model staraniem i nakładem członka towarzystwa Macieja Szulca zrobiony został [...]. Przyrządzono go w osobnej na to przeznaczonej sali, z zachowaniem potrzebnych ostrożności i poczyniono wszystko, co tylko dla wygody chorych koniecznym być się okazało [...]. Ubogim dozwolone było użycie bezpłatne, inni w miarę możliwości opłacają. Nikt przyjęty do nakadzeń takowych być nie może, kto nie ma na piśmie danego na to pozwolenia od medyka swojego”<sup>8</sup>.

Rosnące zapotrzebowanie na pomoc społeczną narzuciło Towarzystwu zarówno sposób organizacji, jak i możliwości pozyskiwania funduszy do realizacji celów statutowych. Jedną z niewielu funkcji było stanowisko opiekuna parafialnego, do obowiązków którego należało przyjmowanie wszelkich próśb od szukają-

<sup>7</sup> K. Rawicz, *Wileńskie Towarzystwo Dobroczynności w stuletnią rocznicę założenia*, Warszawa 1907.

<sup>8</sup> *Dzieje Dobroczynności*, Wilno 1821.

cych wsparcia. Opiekun musiał także zbadać stan materialny ubiegającego się o pomoc, czyli przeprowadzać wywiad środowiskowy, aby przeznaczone dla ubogich środki otrzymali rzeczywiście potrzebujący. Eliminowanie fałszywych prób leżało w kompetencjach opiekuna parafialnego.

7 kwietnia 1807 r. nastąpiło uroczyste otwarcie Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności. W skład władz Towarzystwa weszli między innymi: biskup wileński, Jan Nepomucen Kossakowski (prezes), ks. Michał Kleofas Ogiński (I Wydział), Tomasz Wawrzecki (II Wydział), dr Józef Frank (III Wydział), Podskarbinm Towarzystwa został Antoni Prozor. Ponadto w Radzie zasiadali: Józef hr. Mostowski, Józef Sulistrowski, Jerzy Tyszkiewicz, Stanisław Wołłowicz i inni.

Działalność rozpoczęto od wydawania zupy rumfordziej i chleba, w wynajętym na ten cel domu Hessa. Niedługo jednak Towarzystwo przeniosło się do własnego lokalu. W pierwszym roku swego istnienia żywiło 214 osób, z czego 1/3 to osoby stare, nie mogące wykonać żadnej pracy, natomiast pozostałym władze zapewniły pracę, wykupując przędzę. Do końca 1807 r. na pomoc ludziom Towarzystwo wydało ok. 2 tys. rubli<sup>9</sup>.

Akcja zbierania żebraków z ulic Wilna zapoczątkowała zwyczaj zatrzymywania biednych i potrzebujących w specjalnie do tego celu przeznaczonym domu Towarzystwa. Pomieszczenie to w 1808 r. zapewniało dach nad głową oraz wikt i opierunek 83 osobom. W roku następnym, wskutek podobnej akcji przeprowadzonej na ulicach miasta, schronienie w domu Towarzystwa znalazło 158 osób. Do 1812 r. liczba ubogich mieszkających w domu dobroczynności wynosiła około 240 osób.

Dom Towarzystwa składał się w dwupiętrowego gmachu głównego, w którym znajdowały się: trzy sale przeznaczone na rękodzieło, pięć pomieszczeń sypialnych, dwa pomieszczenia izolatkowe, refektarz, kaplica, kuchnia, piekarnia. Drugą część stanowiła oficyna, składająca się z dwóch pawilonów, w której umieszczono 12 sal sypialnych, salę rękodzielniczą, kuźnię, stajnię i wozownię. Wreszcie trzecia część domu, to budynek dwupiętrowy, wzniesiony finansowym staraniem finansowym Towarzystwa, w którym umieszczono magazyny: rękodzielniczy i zbożowy, a także lodownię oraz trzy dodatkowe izby. Pieniądze na inwestycje były wynikiem pracy ubogich zdolnych do pracy, którzy w ten sposób zarabiali na swoje utrzymanie i potrzeby Towarzystwa. Ubodzy mieszkający w domu dobroczynności otrzymywali cztery posiłki dziennie. Pożywienie było urozmaicone; podawano zdrowy chleb, świeże wołowe mięso, w dni postne śledzie i ryby suszone, a ciężiej pracującym porcję wódki. Ubodzy zdolni do pracy zatrudniani byli, aby w ten sposób zapewnić środki swojej egzystencji. Kobiety przędły len i wełnę, tkwały płótno i sukna. Zakupiono magiel i urządzono pralnię<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> K. Rawicz, dz. cyt.

<sup>10</sup> *Wiadomość o czynnościach Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności od czasu jego ustanowienia do dnia 1 I 1819 przez sekretarza towarzystwa Ignacego Jundzillę ułożona*, Wilno 1817.

Rok 1812 to okres katastrofalny dla prac dobroczynnych, zarówno pod względem uporządkowanych działań pomocowych, jak i warunków materialnych. Bezpośrednią przyczyną takich zawirowań była kampania napoleońska, której szlak prowadził przez Litwę i Wilno. Warunki wojenne zmusiły władze Towarzystwa do poszukiwania nowych form zapewnienia sobie podstaw finansowych. Ubożenie społeczeństwa dało o sobie znać zmniejszoną ofiarnością. Jednak dzięki mądrej polityce dyrektora Domu Zarobkowego ks. Alojzego Korzeniowskiego udało się zdobyć środki finansowe. Prowadzono wyprzedaż wyrobów wykonanych przez pensjonariuszy Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności oraz wypiekano suchary dla wojska.

Ciężkie warunki wojenne dały się we znaki mieszkańcom Wilna. „Wspomnieć tu wypada, iż w czasie doznanego w tym roku powszechnego w mieście naszym ucisku, po napłygnięciu ogromnych zastępów wojsk nieprzyjacielskich, dom ubogich, to schronienie nieszczęśliwych, nietykalnym zostało. Szanował je rząd obcy i od kwaterunku ochraniał. Lecz gdy nędza wojowników w pamiętnej epoce w miesiącu grudniu srogością mrozów do najsmutniejszego przywiezioną została stopnia, Administracja Towarzystwa mniemała, iż w tak gwałtownym i nadzwyczajnym zdarzeniu nie należy bynajmniej odmawiać tym nieszczęśliwym przytułku; otworzono dobrowolnie dom Towarzystwa brańcom wojennym różnych narodów. Zaniechano prac rękodzielniczych, żebracy ustąpić musieli schorzałym i rannym wojownikom. Dzieci tylko i starcy w jednej z sal pomieszczonymi zostały. Zresztą dom cały zamienił się w szpital wojskowy i w takim stanie znajdował się dom Towarzystwa”<sup>11</sup> – przytoczony opis warunków istnienia Towarzystwa Dobroczynności przedstawił 16 grudnia 1817 r. na publicznym posiedzeniu Towarzystwa jego sekretarz Ignacy Jundziłł. Jednak mimo trudnych warunków w 1812 r. w domu Towarzystwa znalazło pomieszczenie 120 ubogich.

Kolejne lata aż do 1815 r. były dla Wileńskiego Towarzystwa szczególnie ciężkie, wojna bowiem spowodowała zwiększone potrzeby opiekuńcze. Podjęte wcześniej prace inwestycyjne zostały wstrzymane, gdyż okazało się, iż konieczne jest zwiększenie wysiłku w zakresie doraźnej pomocy. W związku z tym wstrzymano budowę murów fabryki, a pieniądze przeznaczono na zaspokojenie głodu i odzieży biednych. Obok własnych 240 biednych, stale przebywających na wikcie Towarzystwa, żywiono 70 rodzin z miasta, a wizytę cara w Wilnie uczczono, wspomagając około 100 więźniów oraz wydając obiad dla 1600 biednych przybyłych do miasta.

W końcu drugiego dziesiątka lat XIX wieku prace Towarzystwa mające na celu pomoc ludziom ubogim i starym zostały zintensyfikowane do tego stopnia, iż w Domu Dobroczynnym utrzymywano około 400 osób, z miasta dożywiano codziennie ponad 219 osób, które zaopatrywano w chleb. Aby zapewnić pieczywo wszystkim pożywiającym się, a dochodzącym z miasta, Towarzystwo musiało zakupić

---

<sup>11</sup> Tamże.

miesięcznie 40 beczek żyta po 10 rubli za beczkę. Stali pensjonariusze, którym zdrowie pozwalało na wykonywanie różnych prac, zajmowali się krawiectwem, szewstwem, stolarką i ślusarką, kobiety wyrabiały płótno, sukno oraz przędły len<sup>12</sup>. Przychód w 1816 r. zamknął się kwotą 96 980 rubli.

Pod koniec 1817 r. Aleksander hr. Pocięj zachęcił członków Towarzystwa do odbudowy warsztatów, których praca została mocno zdeorganizowana działaniami wojennymi. Postanowiono zatem powołać do życia Komitet Fabryczny, w skład którego weszli: Ignacy Jundziłł, Robert Kleczkowski, Maciej Szulc. Energia i stanowczość tego ostatniego doprowadziła do współpracy ze znanym sukiennikiem panem Steinenhelem, który urządził nowe i wyremontował stare warsztaty i maszyny. Komitet Fabryczny powstał przede wszystkim po to, aby odciążyć finansowo kasę Towarzystwa, przez oszczędzenie wydatków na rozdawaną bezpłatnie odzież. Miał on również poprzez utworzenie stanowisk pracy, dać zatrudnienie ubogim i tym samym przyczynić się do likwidowania nędzy. W ciągu pięciu lat istnienia zatrudnieni w warsztatach Komitetu Fabrycznego wypracowali sumę 19 981 rubli. Przy fabryce istniał sklepik, wybudowany w czasach prezesury ks. Ogińskiego, w którym sprzedawano tanie towary. Sklep mieścił się przy ulicy Wileńskiej. W 1812 r. Gotlieb Geisler zbudował maszynę do przyrządzania wełny, która była wzorcem kopiowanym przez osoby prywatne. W dwa lata później w 1823 r. do Domu przyjęto podstrzygacza wełny pana Gotlieba Gypsera, który uruchomił w hali fabrycznej maszynę do podstrzygania wełny. Komitet Fabryczny podlegał bezpośrednio Wydziałowi Administracji Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności<sup>13</sup>.

W czasie działań wojennych doszło do zmian na eksponowanych stanowiskach w Towarzystwie Dobroczynności. W 1817 r. prezesem Towarzystwa został arcybiskup Siestrzencewicz-Bohusz, który zastąpił na tym stanowisku Hieronima Stroynowskiego, zmarłego w 1815 r. Również ks. Alojzy Korzeniewski usunął się w cień, wskutek nadwyrężonego zdrowia. Jego obowiązki przejął Robert Kleczkowski. Szefem Komitetu Fabrycznego został Jan Chodźko. Ponadto zmarli zasłużeńi dla Towarzystwa Tomasz Wawrzecki, Tadeusz Czacki, Józef hr. Mostowski, Antoni Tyzenhauz.

Istotnym problemem, rozwiązywanym przez Wileńskie Towarzystwo Dobroczynności, nierozdzielnie związane z losem ubogich, była kwestia upowszechnienia szeroko rozumianej wiedzy medycznej, nawyków higienicznych, zasad zdrowego żywienia sposobów zabezpieczających przed częstymi w owym czasie epidemiami, wynikającymi nie tylko z sytuacji wojennej, lecz również z niskiej kultury medycznej społeczeństwa.

---

<sup>12</sup> *Krótkie zdanie sprawy z czynności Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności od 1811 r. do końca 1816 czytane na publicznym posiedzeniu towarzystwa dnia 16 grudnia 1817 r. przez sekretarza Ignacego Jundzillę, Wilno 1817.*

<sup>13</sup> *Sprawozdanie Komitetu Fabrycznego Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności 1817–1824, (BLAN, rękopis syg. F–9/1446).*



Działania Towarzystwa na tym polu są równoznaczne z pracą Wydziału Medycznego, a osobą która zasadniczo przyczyniła się do popularyzacji problemów kultury medycznej wśród szerokich warstw społecznych był dr Józef Frank – profesor medycyny w Uniwersytecie Wileńskim, a zarazem jeden ze współorganizatorów Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności, szef jego Trzeciego Wydziału.

Sława dra Franka, jako lekarza i społecznika zarazem, szybko obiegała Wilno i okolice. Niektórzy jemu też przypisywali rzeczywistą inicjatywę wznowienia działalności WTD: „Słuszność nakazuje nam wskazać rzeczywistego inicjatora Towarzystwa Dobroczynności chociaż na ustawie i na wszystkich figuruje biskup wileński, był nim Józef Frank. Pierwiastkowe czynności tego znakomitego lekarza, o których na tym miejscu pokrótce nadmieniliśmy, zachęcił biskupa, że ustawę wygotował, że Towarzystwo Dobroczynności zorganizował” stwierdził Michał Ogiński na sesji publicznej Towarzystwa 16 grudnia 1817 r.<sup>14</sup>

Jak każdy człowiek nie był Frank wolny od wad; bardzo lubił kobiety i nie wahał się nawet przed szczególną adoracją żon swoich kolegów. Był człowiekiem nad wyraz ambitnym, przywiązywał olbrzymie znaczenie do honorów i hołdów, a jego rozwinięta miłość własne powodowała, że wszędzie chciał grać pierwszoplanową rolę. Mimo wad był jednak człowiekiem szlachetnym i prawym, a jego zasługi dla Wilna i nauki są nieocenione<sup>15</sup>.

Zaczątkiem Wydziału Lekarskiego Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności stało się założone przez Franka w 1806 r. *Clinicum Ambulatorium*, w którym chorzy przyjmowani byli przez lekarzy trzy razy w tygodniu, uzyskiwali tam bezpłatną poradę. Ciężkie przypadki zostawiano na obserwację i dłuższe leczenie. W *Clinicum Ambulatorium* otrzymać można było bezpłatne medykamenty. Wszyscy pensjonariusze Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności mieli bezpłatną pomoc medyczną udzielaną w ramach Wydziału Medycznego, w którego pracy uczestniczyli obok J. Franka inni znakomici medycy wileńscy, jak: dr Maciej Barankiewicz, późniejszy następca Franka, dr Mikołaj Mianowski, dr Wacław Pelikan oraz dr Wróblewski, Sawicz, Parcyjanko. Dodatkowo Wydział współpracował z aptekarzami wileńskimi, którzy honorowali recepty zatrudnionych w Towarzystwie Dobroczynności i bezpłatnie wydawali leki ubogim.

Nowatorską inicjatywą Franka było, otwarcie w 1808 r. w rocznicę urodzin dr Edwarda Jennera wynalazcy szczepionki przeciw ospie, Instytutu Wakcynacji, którego celem było szczepienie przeciw tej chorobie wszystkich dzieci<sup>16</sup>.

Odkrycie Jennera stanowiło przełom w medycynie, gdyż na ospę umierało w XVIII wieku wiele tysięcy ludzi. W Londynie np. na 1000 zgonów z powodu ospy umierały 103 osoby, w Niemczech rocznie około 70 tys. osób. Zważywszy,

---

<sup>14</sup> Głos Michała Ogińskiego, tajnego siewnika i senatora państwa, prezydenta pierwszego Wydziału Towarzystwa Dobroczynności przy zagajaniu sesji publicznej tegoż towarzystwa dnia 16 grudnia 1817 miany, (BLAN, odbitka z rękopisu, syg. L-19/1622).

<sup>15</sup> J. Frank, dz. cyt.

<sup>16</sup> *Dzieje Dobroczynności*, Wilno 1820.

iz pierwszy zakład szczepienia powstał w 1799 r. w Londynie, przejęcie tej inicjatywy przez Wilno w 1808 r. było posunięciem bardzo cennym, praktycznym i dobrze świadczyło o poziomie wiedzy, jaki reprezentował Józef Frank, a zarazem stało się błogosławieństwem dla miasta, w którym epidemie chorób zakaźnych były zjawiskiem częstym<sup>17</sup>.

Celem nowo powstałej placówki było upowszechnienie w społeczeństwie szczepienia ospy, jako naturalnego środka obrony przed tą chorobą. Szczepienia krowianki dokonywane były bezpłatnie wszystkim dzieciom i innym osobom, które zgłosiły się, a których stan zdrowia na to pozwalał. Szczepionka za niewysoką opłatą dostarczana była także lekarzom na ich własne żądanie. W 1808 r. Frank do omówionego regulaminu Instytutu dodał kolejny, w którym zawiadamiał, iż wszyscy zaszczepieni otrzymają urzędowe poświadczenie tego faktu oraz zapewnienie, iż szczepionka, którą im zaaplikowano, jest powszechnie w świecie używana i chroni przed zachorowaniem na ospę naturalną. Za akcję szczepień odpowiedzialny był szef Instytutu Wakcynacji, któremu przydzielono do pomocy czterech studentów medycyny. Młodzież akademicka miała więc okazję zetknięcia z nowymi osiągnięciami medycyny i jednocześnie uczyła się służebności zawodu lekarza. Sam zabieg szczepienia dokonywany był zawsze w niedzielę i mogli mu się poddać mieszkańcy Wilna i okolic. J. Frank nakazał, aby posiedzenia Instytutu poświęcone sprawom medycznym i organizacyjnym odbywały się dwa razy w tygodniu w środy i niedziele<sup>18</sup>.

Kolejnym pomysłem Józefa Franka było utworzenie Instytutu Macierzyństwa. Motywy założenia tej potrzebnej placówki tak charakteryzował jej twórca:

„Panujące mrozy zwiększyły śmiertelność wśród dzieci. Pomiędzy ofiarami mrozów było także немало ubogich położnic. Widywałem przykłady, od których serce mi się ścisnęło. Proszę sobie bowiem wyobrazić kobietę oczekującą rozwiązania, która nie miała ani drew, ani bulionu, ani bielizny, ani też wprawnej akuszerki, a trzeba do tego jeszcze dodać, że otaczały ją małe dzieci i, że jedyną pomoc miała w mężu przez dzień cały nieobecnym i powracającym wieczorem często w stanie niepoczytalnym. Pamiętałem dobrze, jaką opieką w Anglii i Francji otaczane są ubogie położnice, dzięki Towarzystwu Pań Dobroczyńnych, toteż zapragnąłem założyć podobne towarzystwo w Wilnie”. Doktor Frank zwrócił się zatem do baronowej Benningsenowej, aby zechciała przyjąć godność prezeski Instytutu Macierzyństwa, na co uzyskał łaskawe poparcie i przyzwolenie. Sekretarzem Instytutu została jego żona, Krystyna. Otwarcie zakładu nastąpiło 7 listopada 1809 r. Przyjęty regulamin określał, iż Instytut będzie udzielał pomocy tylko kobietom zamężnym i wdowom, mieszkającym w Wilnie przynajmniej rok. Zadaniem było niesienie pomocy ubogim położnicom w ich mieszkaniach. Kobieta ubiegająca się o pomoc Instytutu miała okazać świadectwo dobrego prowadzenia się i ubóstwa, wy-

<sup>17</sup> W. Szumowski, *Historia medycyny*, Warszawa 1961.

<sup>18</sup> *Organizacja Instytutu Wakcynacji*, b.r. i m.w. (BLAN, sygn. 84417).

dane jej przez opiekuna w parafii i potwierdzone podpisem gospodarza domu, w którym zamieszkiwała. Ustalono, że jeśli okazałoby się, iż w tym samym czasie pomoc będzie potrzebna kilku kobietom, pierwszeństwo miały matki kilkorga dzieci oraz żony robotników. Z pomocy Instytutu korzystać też mogły żony służących, których pracodawcy byli wystarczająco majątni. Każda kobieta korzystająca z opieki musiała zgodzić się na zaszczepienie jej niemowlęciu ospy ochronnej. Położnice kierowane były do znanych w mieście akuserek, a w przypadku ciężkich porodów, interweniować mieli w domu wzywani do pomocy lekarze specjaliści. Dziecku ubogiej położnicy zapewniano wyprawkę, a ona sama otrzymywała przez czas połogu mięso wołowe, pszenny chleb oraz opał. Koszty pomocy dla jednej położnicy wyniosły 7 rubli.

Początkowo projekt Franka wywołał w Wilnie dowcipy i drwiny, dopiero gdy do społeczności miasta doszła wiadomość o takich instytucjach założonych przez cesarza Napoleona w Paryżu inicjatywę Franka poparto hymnami pochwalnymi i ogólnie została zaakceptowana przez wilnian. W ciągu czternastu miesięcy działalności Instytutu udzielono pomocy 64 niewiastom. Szczególnie intensywna praca zakładu zaznaczyła się w latach 1808–1810. Skład społeczny kobiet, którym udzielano pomocy był zróżnicowany: od żon rzemieślników, poprzez służące, bezrobotne, porzucone, aż do „niezamężnych, lecz mających świadectwo dobrego sprawowania się i dowody poprawy szczerzej”<sup>19</sup>.

Wileńskie Towarzystwo Dobroczynności było przedsięwzięciem pionierskim w skali całej Litwy, a jednocześnie kolejną organizacją zajmującą się w początkach stulecia ubogimi ludźmi. W odróżnieniu od innych tego typu organizacji była to placówka ściśle związana z Uniwersytetem, który w pierwszym trzydziestolecu XIX wieku przeżywał swoje złote lata. Powstanie Towarzystwa to wypadkowa potrzeb środowiska intelektualnego Wilna oraz trendów w zakresie opieki nad biednymi, płynących z zachodu Europy. Utworzenie Towarzystwa było także próbą ucywilizowania miasta, wyrabiania świadomości społecznej, uwrażliwiania na sprawy ludzi poszkodowanych przez naturę i los. Towarzystwo swoją działalnością obejmowało nie tylko dzieci, najsłabsze i najbardziej narażone na trudy, ale niosło pomoc ludziom starym, których życie dobiegało już końca, którzy zasługiwali na spokojną starość.

Towarzystwo troszczyło się o zdrowie swoich podopiecznych, zarówno przez opiekę nad rodzącymi, zapewniając im w tym czasie minimum życiowe, jak i później, służąc pomocą medyczną, upowszechniając właściwe postawy higieniczne, jak np. szczepienie przeciw ospie.

Szczególne powody do chwały miał Józef Frank, który zafascynowany Wilnem, poświęcił miastu i jego mieszkańcom najlepsze lata swego zawodowego życia. Blasku działaniom Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności przydawali i inni jego członkowie, którzy stanowili elitę intelektualną i społeczną miasta. Byli

---

<sup>19</sup>J. Frank, dz. cyt.

to ci wszyscy obywatele Wilna, którzy w życiu codziennym kierowali się racjonalnymi zasadami, pamiętając wszakże o innych, słabych, ubogich, kalekich i dzieciach. Udzielana pomoc była nie tylko odruchem miłosierdzia, miała ona kształtować pozytywne wzorce działania społecznego.

Można z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, iż Wileńskie Towarzystwo Dobroczynności, czerpiąc ze znanych wzorów dobroczynności publicznej było przykładem dla powstałego w kilka lat później Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności.

### Sommario

Societf di Beneficenza di Vilno fondata nel 1807, indissolubile legata all'universitf, tramite le sue attivitf ha servito la societf povera di Vilno del diciannovesimo secolo. Sostenuta dagli uomini eruditi e ricchi, concedeva i rifugi, riforniva del cibo, svolgeva diverse attivitf di caritf.

I fondatori ed allo stesso tempo benefattori e docenti della Societf furono gli uomini che per sempre si sono iscritti nella storia di beneficenza in Lituania; vescovo Jan Nepomucen Kossakowski, sac. Hieronim Stroynowski, padre Józef Korzeniowski, dr Józef Frank. Grazie ai loro sforzi, i poveri di Vilno hanno trovato la possibilitf del lavoro nella fondata e mantenuta alle spese della Societf, la Casa del Guadagno. Furono loro a prendere i poveri sotto la propria protezione medica che consisteva nel dare dei consigli gratuiti; nella distribuzione delle medicine; nel fondare l'Institut di Vaccinazione; nel prendere sotto la cura le donne prima del parto; nel diffondere tra le ampie cerchie della societf delle scienze di medicina e dei principi di profilassi.

Gli sforzi della Scoietf di Beneficenza di Vilno furono orientati non solo verso ai piuf deboli tra i poveri, cioe ai bambini, ma anche verso la gente matura, che a causa di mala sorte e delle circostanze storiche, non fu in grado di soddisfare le necessitf di esistenza.

Vilno del diciannovesimo secolo ha offerto ai suoi poveri non solo la realizzazione delle fondamentali necessitf vitali, ma seguendo l'esempio dell'Europa Occidentale, cercava di sensibilizzare i danarosi verso le sollecitudini e i bisogni dei coabitanti.

Tale atteggiamento non sarebbe possibile senza influsso di Alma Mater Vilniensis, cui esistenza ha dato alla cittf il nome Atene del Nord, e senza Societf di Beneficenza di Vilno.

KS. ANDRZEJ ŚWIDA SDB

## LOSY „WSPÓLZAŁOŻYCIELI” ZGROMADZENIA SALEZJAŃSKIEGO

Święty Jan Bosko jest w Polsce dobrze znany jako wybitny wychowawca katolicki, a także jako założyciel dwóch zgromadzeń zakonnych. W założycielskim akcie twórczym, który tradycyjnie łączymy z 18 grudnia 1859 r., nie był osamotniony. Chciał w ten akt założycielski włączyć grupę ochotniczą młodzieży przez niego formowaną. Nazajutrz po uroczystości Niepokalanego Poczęcia powiadomił tę młodzież, że kto stawi się 18 grudnia na konferencję w jego pokoju, tym samym oświadczy swoje włączenie się (*adesione*), akces, w ów akt. Dlatego oficjalnie mówi się: *conferenza di adesione*, a nie *conferenza di fondazione* (MB, 6, 335). Stało się wtedy 17 bardziej lub mniej zdecydowanych, których tradycyjnie zwykło się nazywać: Współzałożycielami Pobożnego Towarzystwa Świętego Franciszka Salezego<sup>1</sup>.

Był to akces ludzi młodych – uformowanych przez Założyciela – w pełni dobrowolny – bez oficjalnego zobowiązania się ślubem lub przyrzeczeniem. Można więc było przewidywać niestałość liczby „17”: zmniejszającej się na skutek późniejszej rezygnacji lub wzrastającej na skutek dobierania nowych członków. Ksiądz Bosko boleśnie, ale w swej roli wychowawczej, musiał oswoić się z faktem przyływu i odpływu nawet uformowanych wychowanków, takich jak: K. Gastini, F. Reviglio, czy J. Turchi. Tutaj owych „17” nazywam tradycyjnie „Współzałożycielami” (w cudzysłowie), choć wkrótce przyłączyło się do nich 8 dalszych i już 26 podpisywało prośbę skierowaną do arcybiskupa Alojzego Frasoni o zatwierdzenie reguł (*regole*) nowego zgromadzenia 11 czerwca 1860 r. (MB, 6, 631). A przed pierwszymi oficjalnymi ślubami całej wspólnoty 14 maja 1862 r. przybywali jeszcze inni (MB, 7, 161). Jedynie ks. Bosko mógłby rozstrzygnąć go jeszcze prócz siebie może uważać za *fondatore* (założyciela)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> G. B. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria, *Memorie Biografiche di D. G. Bosco*, S. Benigno e Torino 1898–1948, t. 6, s. 333–5 (dalej MB, 6, 333–335).

<sup>2</sup> Ks. Bosko już od 1855 r. bardziej urobionych wychowanków związał ze swym dziełem jednorocznymi ślubami, np. Michała Ruę, Jana Francesię.

Na tę sprawę rzuca nieco światła zachowana konferencja ks. Bosko do członków Zgromadzenia z 6 kwietnia 1869 r. (MB, 9, 600) na temat ich postawy, jaką powinni się odznaczać wobec definitywnego zatwierdzenia 1 marca 1869 r. przez Rzym Towarzystwa Świętego Franciszka Salezego. Mówił, że po dotychczasowym okresie formowania się Zgromadzenia, trzeba je teraz „uporządkować i utrwalić”, a więc: usunąć nie nadających się, skłonić wahających się do powzięcia decyzji, ostrożnie przyjmować kandydatów i czuwać, by niczego nie zmieniano z dotychczasowych tradycji. Zwracając się do obecnych, powiedział: „Usiłujmy w pełni stawać się godnymi założycielami Towarzystwa św. Franciszka Salezego, aby ci, co będą odczytywać naszą historię, znajdowali w nas dla siebie modele, a nie musieli narzekać słowami: Cóż to za typy założycieli?” Widać, iż terminem „założycieli” obejmował szeroki, bliżej nie zdefiniowany krąg wychowanków, a zwłaszcza owych „17”, więc nam, nie znającym jego osądu, wypada ograniczyć się do tej „17”, a raczej „12” wiernych mu ludzi. Tych „Współzałożycieli” autor *Memorie Biografiche* nazywa „kamieniami węgielnymi budownictwa zakonnego” (MB, 11, 156). My tego tytułu używamy w cudzysłowie, w celu zaznaczenia, że nie został im oficjalnie przyznany. Tytuł ten oficjalnie przyznano św. Marii-Dominice Mazzarello w wyniku procesu beatyfikacyjnego<sup>3</sup>.

W dalszym ciągu cytowanej konferencji, ks. Bosko prosił swych współzałożycieli, by mu pomogli wykonać podjęte zadanie: „Od was zależy – mówił – ułatwić mi to zadanie. Łatwo powiedzieć: stań na czele Zgromadzenia! Ale wystarczy tego spróbować. Niezmiernie trudną jest rzeczą, przy różnorodności uczuć i myśli, wszystkich natchnąć jednym duchem, aby była jedna dusza. Tylko przy waszej synowskiej pomocy może się stać łatwą” (MB, 9, 600). I tak się stało: dziś jeszcze podziwiamy ten monolit ducha o różnych typach i różnych rękach, ale każdy może znaleźć model jemu odpowiadający. Obecnie kładzie się akcent raczej na charyzmatyczność salezjańskiego monolitu, widząc w nim charyzmat założycielski ks. Bosko, który w cudowny sposób urzekał i wiązał w duchową całość różne jednostki, a i w nich – mówiąc słowami ks. Midali<sup>4</sup> – trzeba dostrzec, że „wniosły swój własny udział, posługując się swoimi zdolnościami ludzkimi i zaletami duchowymi, realizując w ten sposób wzajemną wymianę dóbr”. Właśnie dlatego śledzić będziemy losy każdej indywidualności tych „Współzałożycieli”.

#### KS. WIKTOR ALASONATTI

Szczególną pozycję między „Współzałożycielami” zajmował ks. Wiktor Alasonatti, nie tylko jako członek najstarszy wiekiem i kapłaństwem, ale też jako nie-

<sup>3</sup> „Novissimae Animadversiones” 1935 r. w procesie beatyfikacyjnym oficjalnie przyznały Marii-Dominice Mazzarello tytuł: Confondatrice delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Patrz – L. C a s t a n o: *Madre Mazzarello Santa e Confondatrice...*, Torino 1981, s. 257.

<sup>4</sup> M, s. 67–68.

zwykle wyróżniający się rolą przyjaciela, wicedyrektora, prefekta generalnego. Urodzony 15 listopada 1812 r. w Avigliana, w rodzinie mieszczan: Jana i Marii Vietti (SP, 528), odbył studia kapłańskie w Seminarium turyńskim i tam został wyświęcony 13 czerwca 1835 r. Podobnie jak potem ks. Bosko, uzupełniał swą wiedzę kapłańską w Konwikcie Kapłańskim. Zrozumiał wówczas konieczność odnowy religijnej w Piemontie, poświęcił się więc wychowaniu młodego pokolenia w Avigliana. Na rekolekcjach u jezuitów poznał ks. Bosko i wkrótce otrzymał od niego zaproszenie, by przybył pomagać mu w Oratorium (MB, 5, 68–70)<sup>5</sup>.

W heroiczej decyzji podjęcia pracy zaraz w roku 1854/55 dostrzec można interwencję Bożą, chyba więcej niż natchnienie, skoro się zważy, iż opuszczał starego ojca, dobrobyt rodzinny, swą placówkę szkolną, obiecywany awans oraz dotychczasową samodzielność, aby żyć w prymitywnych warunkach, podjąć służebną rolę pomocnika i zrzec się własnych planów – wedle zasady ascetycznej *ama nesciri et pro nihilo reputari*. Tak mniej więcej przedstawiał go jako wzór salezjanina ks. J. Barberis swym późniejszym nowicjuszom. Z zachwytem też podkreślał dostrzeganą w nim: abnegację, umartwienie, aktywność, pokorę i ofiarność<sup>6</sup>.

Otrzymał funkcję prefekta (*Prefetto della Casa anessa all'Oratorio*). Wedle wprowadzonego wówczas Regulaminu domowego (MB, 4, 747) „miał się podjąć obowiązku ogólnej administracji. Miał przyjąć ważne zadanie czuwania nad moralnym sprawowaniem chłopców, których wtedy było około 80, a także organizowaniem nabożeństw, prowadzenia ksiąg finansowych i administracyjnych, załatwiania urzędowej korespondencji” (MB, 5, 71). Nie było czasu na wypoczynek. Musiał pierwszy wstawać do pracy, a ostatni kłaść się spać, dopilnować sypialni, zakrystii, pracowni, uspokajać zwaśnionych, przyjmować gości, załatwiać interesy. Nieustanna krzątanina, niemal stały brak gotówki i opieka nad zaniedbanymi sierotami, potrzebującymi ogłady. Miał przyjmować „odiosa”, by świętobliwemu Wychowawcy ułatwić dobroć w pracy apostołskiej<sup>7</sup>.

Całkowicie oddał się do dyspozycji ks. Bosko, w którym dostrzegał świętego i od 1855 r. z jego dziełem związał się dorocznymi ślubami (MB, 5, 213), a choć różnili się charakterem i niejednym poglądem, ustępował pokornie, domyślając się planów Bożych. Pewien drobny fakt dobrze to wyjaśnia: ks. Bosko, wyjeżdżając do Rzymu w 1858 r., opiekę nad swym dziełem jak zwykle, powierzył ks. Wiktorowi. A „on podtrzymywał święty ogień we wszystkich chłopcach – pisze już cytowany ks. Barberis – mądrze i z miłością starał się, by jego dzieła należycie rozwijały się wśród nas. Wyszukiwał spowiedników, kaznodziei, przebywał na rekreacjach, zaopatrywał we wszystko co potrzebne, więc wszystko odbywało się z największą dokładnością”. Natomiast ks. Amadei zaznacza, że ks. Bosko po powrocie znalazł rygor zakładowy, obcy duchowi rodzinnemu i musiał, bez wymó-

<sup>5</sup> Źródła o ks. Alasonatti: MB; PCS, s. 55–67; DBS, s. 11; SP, 528.

<sup>6</sup> VM, t. 1, s. 69–75.

<sup>7</sup> Sprawę karności powierzoną prefektowi w celu odciążenia dyrektora znajdujemy w artykule *In omnibus te volo charitatem habere*, ks. Bosko, BM, 14, 844–850.

wek, przy pomocy kl. Ruy przywracać dawny styl, co ks. Alasonatti pokornie akceptował<sup>8</sup>. Widzimy tu nieustępliwość z jednej i uległość z drugiej strony w budowaniu duchowego MONOLITU salezjańskiego.

Nie dziwiło więc nikogo, że ks. Alasonatti znalazł się w 1859 r. między „Współzałożycielami” i z woli ks. Bosko został przez wszystkich uznany Prefektem Pobożnego Towarzystwa Świętego Franciszka Salezego. Ze wszystkimi podpisał prośbę o zatwierdzenie „reguł” Zgromadzenia i zdecydowanie, razem z nimi, 14 maja 1862 r. złożył śluby trzyletnie (MB, 7, 161). Jeszcze jako prefekt Domu, uchronił ks. Bosko przed ciosami. W 1860 r. boleśnie przeżywał rządowe oskarżenia o konspirację, dwukrotne rewizje i grożące aresztowanie, znacznie podupadł więc na zdrowiu (MB, 6, 537–694). Jako prefekt Domu przyłączonego do Oratorium i prefekt Towarzystwa rozrastającego się poza Turyn (Mirabello, Lanzo, Trafarello), choć miał pomocników, czuł się bardziej odpowiedzialny za losy dzieła salezjańskiego. Złączone z tym troski pogorszyły zdrowie zreumatyzowanego 50-latka. Dotknęła go również inna choroba, wrzód w krtani, dlatego w ręce ks. Ruy musiał przekazać zajmowane stanowisko i ratować zdrowie. Nie pomagała zmiana klimatu w Avigliana, Mirabello czy Trafarello, osiadł w końcu w Lanzo. Cierpliwie znosił cierpienia, powtarzając swoje zwyczajowe *Deo gratias*, zmarł 8 października 1865 r.<sup>9</sup>

#### BŁ. MICHAŁ RUA

Ważkie zdanie wypowiedział ks. F. Rinaldi na jego temat: „On dla ks. Bosko był nie tylko pilnym i przywiązany uczniem, lecz także współpracownikiem niezwykle skutecznym. Nawet śmiem twierdzić, że obaj stanowili rzecz jedną i że Opatrzność powołała Ruę, by uzupełnił dzieło naszego Założyciela” (Castano L., *Santità Salesiana*, Torino 1966, s. 90).

Urodził się 29 października 1837 r. w turyńskiej rodzinie urzędniczej (controlere), ale po śmierci swego ojca Jana, za zgodą matki M. Joanny z domu Ferrero, po nauce u braci szkolnych, w 13. roku życia powierzył się całkowicie ks. Bosko. Formowany przezeń, stał się jego prawą ręką. Początkowo naukę gimnazjalną, a potem seminaryjną pobierał u prywatnych profesorów w mieście (Merla, Bonzanino, Picco), a w Oratorium asystował wśród wychowanków; zwłaszcza po obłóczynach urządzonych mu 3 października 1852 r. w Becchi (MB, 4, 487). Potem w grupie pobożniejszych kolegów nazwanych salezjanami, uczył się wywierać zbawienny wpływ na chłopców oraz posługiwać chorym w ramach Konferencji św. Wincentego. Naśladował swego Mistrza, tym bardziej że z nim i jego dziełem od 25 marca 1855 r. był związany corocznymi ślubami

<sup>8</sup> Rua, t. 1, s. 107.

<sup>9</sup> PCS, s. 61–67; DBS, s. 11; G. B. Francesca, *Sac. Vittorio Alasonatti*, S. Benigno 1893.



(MB, 5, 213). Razem też z świątobliwym Dominikiem Savio, w Towarzystwie Niepokalanej, pomagał ks. Bosko szlifować diamenty salezjańskości (*10 diamanti nel sogno*, MB, 16, 183)<sup>10</sup>.

Jako duchowy pierworodny syn ks. Bosko, był wtajemniczony w plan założenia wychowawczego zgromadzenia zakonnego i razem z nim na przedwiośniu 1858 r., już jako subdiakon, wyjechał po ojcowską radę papieską (MB, 5, 805). Potem zaś w gronie współzałożycieli 18 grudnia 1859 r. przystąpił do zrealizowania tego projektu. Wybrano go wtedy katechetą (*Direttore Spirituale*) nowego Zgromadzenia (MB, 6, 336). Wkrótce 29 lipca 1860 r. z rąk sufragana turyńskiego, biskupa Balma, w Caselle otrzymał święcenia kapłańskie i podjął pracę wicedyrektora w Oratorium Św. Anioła Stróża, oczekując razem z ks. Bosko odpowiedzi arcybiskupa A. Fransoni na prośbę o zatwierdzenie „reguł” nowego Zgromadzenia, podpisaną przez wszystkich członków (MB, 6, 631; 703). W celu większej konsolidacji Pobożnego Towarzystwa, członkowie gorliwie przygotowywali się do oficjalnej profesji publicznej i wreszcie 14 maja 1862 r. ks. Rua, razem z innymi, złożył śluby trzyletnie (MB, 7, 160), a potem 15 listopada 1865 r. wieczyste. W ten sposób wzmocnione Zgromadzenie postanowiło zaryzykować ekspansję. Zostało otwarte Małe Seminarium w Mirabello, którego dyrektorem w 1863 r. został ks. Rua, gdzie pojechał ze swoją matką Joanną. Ponieważ w tym roku zdobył dyplom nauczycielski na Uniwersytecie (MB, 7, 512), zdołał przy pomocy podobnych dyplomantów zorganizować kopię zakładu turyńskiego<sup>11</sup>. Wobec śmierci w 1865 r. ks. Alasonattiego objął funkcję podwójnego prefekta: w Zgromadzeniu i zakładzie turyńskim, przedstawiając się z dobrotliwego ojca na stróża karności w Zgromadzeniu. Tę trudną rolę pełnić miał aż do 1884 r., do czasu mianowania go wikariuszem przełożonego generalnego z prawem następstwa, wedle rady Leona XIII (Okólnik z 8 XII 1885 r. – MB, 17, 281), a prefektem został ks. C. Durando. Wtedy również i rolę formowania nowicjuszków przekazał ks. J. Barberisowi. Wypada jeszcze zaznaczyć, że od 1875 r. przez parę lat w zastępstwie ks. J. Cagliero, wyjeżdżającego na misje, był dyrektorem generalnym córek Maryi Wspomożycielki (MB, 11, 366). Po ogłoszeniu ks. Ruy swoim wikariuszem ks. Bosko niemal we wszystkim radził się go, częściej brał za towarzysza podróży, kontaktował z różnymi dygnitarzami; na jego rękach umierał w 1888 r.<sup>12</sup>

Ksiądz generał Rua rządy swoje rozpoczął apelem: „Mamy zachowywać i wedle potrzeb czasu coraz usilniej rozwijać dzieła przez niego [ks. Bosko] zapoczątkowane; wiernie stosować metody przez niego stosowane i przekazywane; oraz naśladować w mowie i czynie tego, którego nam Pan dał w swej dobroci”<sup>13</sup>. Takiej programowej ekspozycji był wykonawcą i wiernym stróżem aż do śmierci. Znacz-

<sup>10</sup> Źródła o ks. Rua: MB; Rua, t. 1 i 2; L. Castano, *Santità Saleziana*, Ven. M. Rua, s. 79–107; A. L'Arco, *Don Rua a servizio dell'amore*, Torino 1971.

<sup>11</sup> Rua, t. 1, s. 95–183; MB.

<sup>12</sup> Rua, t. 1, s. 184–382; MB.

<sup>13</sup> *Lettere circolari di D. Michele Rua*, Torino 1910, s. 18.

nie rozwinął Zgromadzenie. Liczba placówek z 57 w 1888 r. wzrosła do 345, a członków z 773 doszło do 4001<sup>14</sup>. Do Towarzystwa Salezjańskiego przyłączył palestyńskie zgromadzenie Fratelli della S. Famiglia ks. Antoniego Belloni<sup>15</sup>. W celach propagandowych organizował wystawy i kongresy, które łączyły Pomocników Salezjańskich. Mimo ciosów, takich jak oszczercza kampania w Varazze, schizma ks. Markiewicza, dekret odrywający salezjanki od Zgromadzenia Salezjańskiego, wzrastał jego autorytet w świecie, szacunek w Rzymie. Umierał w opinii świętości, w Turynie 6 kwietnia 1910 r. jako główny „Współzałożyciel” dzieła ks. Bosko<sup>16</sup>.

#### KARDYNAŁ JAN CAGLIERO

Trzecim, spośród najwybitniejszych „Współzałożycieli”, okazał się Jan Cagliero. Urodził się 11 stycznia 1838 r. w chłopskiej rodzinie Piotra i Teresy Musso w Castenuovo d’Asti. Osieroconego przez ojca, matka chętnie oddała pod opiekę ks. Bosko, chłopak już 2 listopada 1851 r. znalazł się w Oratorium (SP, 531), by rozpocząć naukę u prof. Bonzanino w mieście<sup>17</sup>. Święty pedagog wymagał od chłopców pracy nad sobą według programu: *alegria, studio, pietr* w ramach posłuszeństwa (MB, 7, 494). Tylko że w Janku płynęła krew nie woda i radość mylił ze swawolnością, urywając się z rzędów na własne drogi, za co mógł być wydalony. Rozmowa z ks. Bosko przemieniła go tak, że 1852 r. mógł już być katechetą urwisów (MB, 4, 384), a w 1854 r. był jednym z czterech zaufanych, zwłaszcza że w czasie jego choroby, ks. Bosko miał widzenie przyszłości misyjnej chłopca. 21 listopada 1854 r. sprawił mu obłóczyny (SP, 531). W tym miejscu wypada wspomnieć o jego roli muzyka i kompozytora w Oratorium. Naukę harmonii pobierał u prof. Ceruttiego, dzięki temu zaczął wcześniej komponować. Do najślawniejszych należały romanse: *Lo Spazzacamino, L’orfanello, Il Marinaro...*; a z religijnych: *Messa funebre* na 3 głosy antyfony *Santa Maria, succurre miseris*, 3 inne msze, *Te Deum*, 2 zbiory pieśni *Tantum ergo* i zbiór motetów. Ubogacał nimi większe uroczystości, wprowadził nowość, jaką były chóry chłopięce. Potem dostosował się do wydanego *Motu proprio* Piusa X<sup>18</sup>.

W 1859 r. zawahał się, czy ma przyłączyć się do „Współzałożycieli” Towarzystwa Salezjańskiego, lecz miłość dla świątobliwego Wychowawcy przełamała

<sup>14</sup> *Dati Statistici, Esse Gi Esse*, Roma 1971, s. 17 i 105.

<sup>15</sup> *Annali*, t. 2, Torino 1943, s. 178.

<sup>16</sup> *Annali*, t. 2 (o ks. Markiewiczu), s. 672–678, t. 3 (o autonomii CMW), s. 645–671 oraz t. 3 (o Varrazze), s. 729–749; *Rua*, t. 1, s. 414–829, t. 2 oraz t. 3, s. 592–812.

<sup>17</sup> Źródła o biskupie Cagliero: MB; G. C a s s a n o, *Il Card. G. Cagliero*, t. 1, 2, Torino 1935; M. G r e c h i, *Il Card. Cagliero nel 50<sup>o</sup> della sua morte*, Roma-Marsala 1976; DBS, s. 64–66; A. F a s u l o, *Le Missioni Salesiane della Patagonia*, Torino 1925.

<sup>18</sup> MB; DBS, s. 64 (muzyk); G. C a s s a n o, dz. cyt., t. 1, s. 32–125.

opory i na założycielskim zebraniu został wybrany jednym z trzech Radców Zgromadzenia (MB, 6, 335–336). Następnie już wszystko przebiegało konsekwentnie: podpisanie prośby o zatwierdzenie „reguł” 11 czerwca 1860 r., 3-letnie śluby złożone razem z innymi 14 maja 1862 r. (MB, 7, 160) i w miesiąc potem 14 czerwca 1862 r. święcenia kapłańskie otrzymane z rąk biskupa Balma sufragana turyńskiego (MB, 7, 161, 180), a wreszcie śluby wieczyste 10 listopada 1865 r. (MB, 8, 241), wiążące go w pełni z dziełem ks. Bosko. Zasłynął jako kaznodzieja i muzyk, zdobył sobie zaufanie ks. Bosko, dlatego 10 grudnia 1869 r. (MB, 9, 764) został mianowany w miejsce ks. Francesii katechetą Zgromadzenia (*Direttore Spirituale*) – stanowisko i godność zajmował faktycznie czy honorowo aż do śmierci<sup>19</sup>.

Zdawało się, że osiągnął szczyty swego powołania, tymczasem wkrótce rozpoczął się dla niego nowy okres. Już w 1874 r. córki Maryi Wspomożycielki zostały oficjalnie „osadzone w Zgromadzeniu Salezjańskim” i potrzebowały Dyrektora Generalnego. To stanowisko powierzono ks. Cagliero (MB, 10, 628). Na krótko jednak, 2 lata potem, 14 listopada 1875 r. został wysłany na czele pierwszej ekspedycji misyjnej do Argentyny, by tam zapoczątkować salezjańską misję. Zaczął od zorganizowania bazy wśród białych i wrócił do Italii na I Kapitułę Generalną, przekazując w 1877 r. kierownictwo ks. F. Bodrato (MB, 13, 173). U boku ks. Bosko zaraz podjął poprzednie obowiązki, a w 1881 r. zapoczątkował dzieło salezjańskie w Hiszpanii, w Utrera (MB, 15, 321)<sup>20</sup>.

Nadchodzące wieści o rozwoju misji skłoniły Stolicę Świętą do utworzenia Prowikariatu Apostolskiego z ks. J. Cagliero w randze biskupa i Prefektury Apostolskiej z ks. J. Fagnano. Ku radości ks. Bosko 7 grudnia 1884 r. kard. Alimonda konsekrował w Bazylice Wspomożycielki nominata, który ponownie wyruszył do Ameryki. Zaistniała w Argentynie wrogą postawę rządu masonskiego zdołał zmienić i uzyskać możliwe warunki do pracy misyjnej, w którą osobiście się zaangażował. Wkrótce zorganizował swój Prowikariat, a nawet pomógł ks. Fagnano. Do Włoch pojechał jeszcze w 1887 r., by ostatnie chwile spędzić z umierającym ks. Bosko; pojechał także w 1892 r. na konsekrację salezjańskiego biskupa A. Lasagna, a w 1904 r. wiozł Sługę Bożego Zefiryra Namuncurף w celu ratowania jego zdrowia. Doceniając zdolności dyplomatyczne biskupa, Pius X wezwał go do Rzymu w 1908 r. i mianował arcybiskupem Sebasty i Wizytatorem czterech diecezji włoskich, a potem Delegatem Apostolskim czterech państw Ameryki Środkowej, aby uporządkował ich stosunki ze Stolicą Świętą<sup>21</sup>.

Po tej trudnej, ale owocnej misji Benedykt XV odwołał go do Włoch i 6 grudnia 1915 r. mianował kardynałem, a w 5 lat potem przydzielił mu diecezję podmiejską Frascati. Mimo 86 lat kard. Cagliero miał tyle energii, aby brać udział

<sup>19</sup> MB; G. Cassano, dz. cyt., t. 1, s. 126–185.

<sup>20</sup> PCS s. 120–128; M. Grechi, dz. cyt. s. 8–10.

<sup>21</sup> MB, 17, 389 18, 425 18, 542; M. Grechi, dz. cyt., s. 14–20; *Profili di Missionari, Card. G. Cagliero, a cura di E. Valenti*, Roma 1975, s. 6.

w różnych uroczystościach, nawet w konsekracji kościoła w Lublianie, a także odwiedzić Polskę w 1924 r.<sup>22</sup> Zmarł w Rzymie 28 lutego 1926 r., ale trumnę przewieziono potem do jego katedry biskupiej w Wiedniu. Ksiądz Bosko nie prowadził na oślep tego syna, ale podobnie jak i ks. Ruę według planów „objawionych” przez Boga.

#### KS. JÓZEF BONGIOVANNI

Salezjanami było dwóch braci: młodszy Dominik nie wytrzymał, a Józef stał się animatorem salezjańskich powołań, choć żył bardzo krótko.

Józef Bongiovanni, urodzony w Turynie 15 grudnia 1836 r., po śmierci rodziców: Marii Davite i Józefa, znalazł się w 1854 r. w Oratorium (SP, 530), za sprawą ciotki Dominiki Musso – jak pisze ks. Barberis<sup>23</sup>. U braci szkolnych zdobył elementarne wykształcenie, był czytany w rodzimej literaturze i sięgał po kulturalne rozrywki, jednak musiał uzupełnić wiadomości naukowe w prywatnym szkolnictwie, a po obłóczynach 20 listopada 1856 r. (SP, 530) studiował filozofię. W Oratorium czuł się doskonale, okazał duże zdolności organizatorskie i bez wahania w 1859 r. stanął wśród „Współzałożycieli” Towarzystwa Salezjańskiego (MB, 6, 335). W 1860 r. razem z innymi podpisał prośbę o zatwierdzenie „reguł”, razem z innymi 14 maja 1862 r. złożył 3-letnie śluby (MB, 7, 161), które potem powtórzył w 1865 r. (MB, 8, 241). Ukończył prywatnie studia teologiczne, zdał egzaminy, 20 grudnia 1862 r. otrzymał święcenia kapłańskie (MB, 7, 342). Ksiądz Bosko cenił w nim wybitnego organizatora i animatora życia kulturalnego i religijnego. Wynika to z powierzonych mu zadań, a zwłaszcza z opieki nad Towarzystwami: św. Alojzego, Najświętszego Sakramentu i Małego Kleru, które Kościołowi przysporzyły wielu kapłanów (MB, 7, 542), jako *semenzaio delle vocazioni* (ks. Bosko) – (MB, 12, 89)<sup>24</sup>.

Młodego Józefa, przed przybyciem do Oratorium, urzekła literatura, ciekawily widowiska teatralne, ale wcale nie mniej modlitwa – jak twierdził jego brat Dominik, obserwujący nieraz jego stany zachwytu, z jakich trudno go było ocucić – nie imponowało mu zło moralne<sup>25</sup>. Mając takie przygotowanie, nieraz w Oratorium chwycił za pióro. Z wielkim zapałem śpiewano jego hymn *Salve, salve, pietosa Maria*, oklaskiwano dowcipne wierszyki piemonckie, wzruszano się nad jego książeczką *Krucyfiks*, chwalono umiejętności organizacyjne. Nie mniejsze uznanie

<sup>22</sup> *Profili di Missionari...*, s. 7–8; J. Ślósarczyk, *Historia Prowincji św. Jacka*, t. 2, Pogrzebień, s. 22.

<sup>23</sup> Źródła o ks. Bongiovannim: MB, DBS, s. 47–48; VN, t. 1, s. 113–119 i s. 124–130; SP, 530.

<sup>24</sup> MB; VM, t. 1, s. 114–119.

<sup>25</sup> VM, t. 1, s. 114; P. Stella, *D. Bosco nella storia della religiosità cattolica*, Zürich 1969, s. 290.

budziła jego pobożność eucharystyczna szczerą i życiową. On z Celestynem Durando namówił grupę kolegów, by się podzielili dniami komunii tygodniowych, żeby Jezusowi nie brakowało komunikujących (MB, 5, 478); on Dominikowi Savio dopomógł ułożyć Regulamin Towarzystwa Niepokalanej (MB, 5, 479), on też zapalony miłością eucharystyczną radośnie przyjął zachętę ks. Bosko, by założył Towarzystwo Najświętszego Sakramentu (MB, 5, 759). Porwał za sobą gorliwych, a choć naraził na uszczypliwe przezwisko „bondziowannistów”, uczył ich cierpieć w słusznej sprawie. Patrząc na wzór eucharystycznej pobożności kapłańskiej ks. Bosko, postanowił zapewniać swych gorliwców do naśladowania go w umiłowaniu liturgii. Uczył godnej postawy, ubierał w sutanny, założył organizację pod nazwą *Piccolo Clero* – Małego Kleru (MB, 5, 789). A gdy ta nowość stała się popularna, swój mały kler zaczął wysyłać grupami do kościołów parafialnych w mieście (MB, 5, 791). Ten przykład niech będzie dowodem wewnętrznego ognia, jakim oddziaływał na rozwijające się dzieło Świętego Wychowawcy. Choć nigdy nie należał do Kapituły Wyższej, był wzorem katechety w Oratorium. Cieszył się rosnącymi murami kościoła Najświętszej Wspomożycielki i przygotowywał stronę liturgiczną na jego konsekrację, która odbyła się okazale we wtorek 9 czerwca 1868 r. (MB, IX, 243), ale on w ciągu oktawy uroczystości przeziębził się i w następną środę 17 czerwca 1868 r. uleciał po nagrodę do umiłowanego Zbawiciela, jako pierwszy ze „Współzałożycieli” (MB, 9, 289)<sup>26</sup>.

#### KS. JAN BONETTI

Był pierwszym dziejopisarzem powstającego dzieła ks. Bosko, właściwie ochotniczym kronikarzem (*Annali* – Archivio Centr. Sales.), a potem redaktorem miesięcznika „*Bollettino Salesiano*”, w którym umieszczał poczytne notatki o historii Oratorium, zebrane po jego śmierci i wydane w formie książkowej w 1892 r. pod tytułem *Cinque lustri di storia dell'Oratorio Salesiano* (w tłum. pol.: *Początki dzieła ks. Bosko*, Ramsey 1921). Z tych stronicy przenika umiłowanie ks. Bosko i jego dzieła.

Przyszędł na świat 4 listopada 1839 r. w Caramagna. Rodzice: Wawrzyniec i Katarzyna Alessio (SP 530) zapędzali go do pracy na roli, ale chłopiec wołał zajęcia bliżej ołtarza i książek, u ks. proboszcza Appennidini, gdzie z pomocą księży wikarych rozpoczął kurs gimnazjalny w 1854/55, na nowo podjęty tegoż roku w Oratorium. Ksiądz Bosko, przybyły tam w kazaniach, chętnie zabrał go ze sobą do Turynu. W parę miesięcy potem, kiedy do Oratorium przybył również Dominik Savio, obaj zaczęli chodzić na naukę do prof. Benzanino i mimo różnic wieku w serdecznej przyjaźni rywalizowali w gorliwym praktykowaniu cnót. Kiedy jednak w 1857 r. Dominik zmarł, a Janowi kończył się program gimnazjalny, zaczął się

<sup>26</sup> VM, t. 1, s. 125–130; DBS, s. 47–48; P. Stella, dz. cyt., s. 171 (o hymnie).

wahać w powołaniu. We wrześniu ks. Bosko sprawił mu obłóczyny (MB, 5, 763), jednak uległ kuszącym namowom i wstąpił do seminarium w Chieri. Długo tam jednak nie wytrzymał i uzyskawszy przebaczenie, powrócił do Oratorium w 1858 r.<sup>27</sup>

Chodził na wykłady do Seminarium turyńskiego, a jednocześnie był asystentem chłopców uczących się rzemiosła. Niepokoił się zwłaszcza o tych, którzy do pracy musieli wychodzić do miasta i stykać się z gorszącym środowiskiem. Żeby zetknąć ich z lepszymi kolegami, w porozumieniu z ks. Bosko, założył w 1859 r. Towarzystwo św. Józefa (MB, 6, 193). Widać, iż czuł się odpowiedzialny za ich wychowanie. W tym samym roku chętnie się przyłączył do „Współzałożycieli” wychowawczego Zgromadzenia Salezjańskiego i nawet został wybrany na radcę organizującej się Kapituły (MB, 6, 336). Potem udowodnił swój związek ze Zgromadzeniem: wspólnie podpisał prośbę o zatwierdzenie „reguł”, złożył trzyletnie śluby 14 maja 1862 r., a następnie wieczyste 15 listopada 1965 r. (SP, 530). Prócz nauki seminaryjnej i asystencji miewał różne zlecenia pisarskie, a także propozycję, by na Uniwersytecie w Turynie zdał egzamin nauczycielski (MB, 7, 512). Wtedy właśnie Zgromadzenie, wychodząc poza Turyn, zorganizowało w Mirabello Małe Seminarium, a do kadry nauczycielskiej przeznaczyło kl. Bonettiego. W kilka miesięcy potem, 21 maja 1864 r. otrzymał święcenia z rąk biskupa Balma (MB, 7, 667), został więc mianowany prefektem w Mirabello. Po roku dyrektorem w Lenzo i ponownie w Mirabello, żeby objąć stanowisko dyrektora po ks. Michale Rua. Ksiądz Jan był po ślubach wieczystych w 1865 r., z całą więc gorliwością zajął się formowaniem młodych pokoleń według wskazówek Świętego Wychowawcy, po które jeździł do Turynu. Wydany przez niego żywocik Ernesta Saccardi (1868) (MB, 9, 312) świadczy o tym, że wśród wychowanków miał chłopców świątobliwych, a o nim mówiono, że był wybitnym kaznodzieją. Wkrótce, w 1869 r., Małe Seminarium, z całym personelem przeniesiono do Borgo San Martino, i tam również urzekał swymi kazaniami. Ksiądz Bosko widział w nim raczej pisarza i około 1876 r. zabrał go do Turynu, by pełnił funkcję redaktora powstającego miesięcznika „Bollettino Salesiano”<sup>28</sup>.

Ponadto skłaniał do pisania. Powstał podręcznik homiletyczny (MB, 13, 292) oraz różne wspomnienia: o Piusie IX, o kościele św. Jana Ewangelisty, o zmarłych salezjanach. Zachęcał do publicystyki na temat waldensów. A on ze swej strony wdawał się w polemikę z wrogimi atakami na Kościół, na ks. Bosko, na Zgromadzenie. Pisał językiem ciętym, był nie tylko redaktorem, ale też salezjańskim obrońcą, polemistą, którego ks. Bosko musiał uspokajać: „przestań wojować, pisz spokojnie”<sup>29</sup>. Prócz tego był nie tylko Radcą Kapituły Wyższej, ale ze względu na wyjazd biskupa Cagliari do Ameryki w 1885 r. w jego miejsce został mianowany Dyrektorem Generalnym Córek Maryi Wspomożycielki. W następnym roku

<sup>27</sup> Źródła o ks. Bonettim: MB; DBS, s. 46–47; VN, t. 1, s. 454–460; PCS, s. 135–152; G. B. F r a n c e s i a, *D. Giovanni Bonetti*, S. Benigno 1894.

<sup>28</sup> MB; VM, s. 456–460; G. B. F r a n c e s i a, dz. cyt., s. 34–82.

<sup>29</sup> *Epistolario di S. G. Bosco*, Torino 1958, t. 3, s. 296, *List* 1716.

IV Kapituła Generalna wybrała go Katechetą Zgromadzenia i to stanowisko piastował aż do śmierci. Ceniono jego okólniki (np. o Miłości Bożej), jego wizyty. Nie oszczędzał swego zdrowia, wracając od siostr w Mathi, przeziębił się i zmarł w Turynie 5 czerwca 1891 r.<sup>30</sup>

#### KS. FRANCISZEK CERRUTI

Jako wybitny pedagog i autor cennej książki *Storia della pedagogia in Italia*<sup>31</sup>, wychowany w nieskrępowanej atmosferze salezjańskiej ks. Bosko, z bólem serca obserwował chaos nieustannie narzucanych przemian pedagogicznych we Włoszech, skażonych jego zdaniem dwiema wadami: *naturalismo e servitu* (naturalizmu i poddaństwa), jakim trzeba przeciwstawić: *fede e libertà* (wiarę i swobodę), których się domagał.

Urodził się 28 kwietnia 1844 r. w chłopskiej rodzinie w Saluggia (Vercelli). Jego matka Antonina Fassio była trzecią żoną Alojzego Cerruti, a w 2 lata po urodzeniu Franciszka została po raz drugi wdową na małym poletku ziemi – jak wyjaśnia ks. Ziggioni (s. 9). Początkowo ks. proboszcz Jan Fontana zajął się nauką wybitnie zdolnego chłopca, a następnie jesienią 1856 r. umieścił go w Turynie u ks. Bosko (MB, 5, 549). Tam uczył się kolejno u prof. Józefa Romello, u kl. Francesii, u ks. prof. Picco i po trzech latach zdał egzamin w Liceum Caveura. Wtedy razem z trzema innymi otrzymał suknię klerycką (MB, 6, 295). Był wątły fizycznie, ale duchowo na tyle mocny, by w dążeniu do świętości współzawodniczyć – zdaniem ks. Bosko – z Dominikiem Savio<sup>32</sup>. Zwierzył się kiedyś ks. Bosko z chęci wstąpienia do kapucynów (może w celu szybszego uświęcenia się), lecz do nich zaprowadzony, zaraz wycofał się – bardziej odpowiadało mu Oratorium (MB, 5, 403)<sup>33</sup>.

W 1859 r. dalej odbywał praktykę asystencką w jednym z Oratoriów, zwłaszcza że 29 października 1859 r. otrzymał suknię klerycką (SP, 531), a w grudniu, już bez wahań, przystąpił razem z szesnastoma innymi do założenia wychowawczego Zgromadzenia, a w kilka miesięcy potem do podpisania prośby o zatwierdzenie „reguł” (MB, 6, 335, 632). Ksiądz Bosko, w swych wizjonerskich planach, przewidywał go do pracy w szkolnictwie, kiedy więc 14 maja 1862 r. złożył trzyletnie śluby, polecił mu, by ucząc się teologii, równocześnie studiował „literaturę” (*lettere*) na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu, co pozwalało uzyskać prawo nauczania w gimnazjum (MB, 7, 161, 458, 522). Kiedy w Mirabello 20 października

<sup>30</sup> MB; PCS, s. 142–152; G. B. Francesca, dz. cyt., s. 79–120.

<sup>31</sup> Źródła o ks. Cerruti: F. Cerruti, *Storia della pedagogia in Italia*, Torino 1883, s. 309; MB; DBS, s. 82; PCS, s. 232–255; R. Ziggioni, *D. Francesco Cerruti*, Torino 1949; A. Luchelli, *D. Francesco Cerruti, Elogio funebre*, Torino 1917.

<sup>32</sup> G. Vespignani, *Un anno alla scuola del Beato D. Bosco*, Torino 1932, s. 28.

<sup>33</sup> MB; PCS, s. 233–234; R. Ziggioni, dz. cyt., s. 9–23; A. Luchelli, dz. cyt., s. 8–10.

1863 r. otwarto Małe Seminarium św. Karola, ks. Franciszek został tam wysłany na kierownika studiów (MB, 7, 519–522). W ten sposób został opatrnościowo popchnięty do głównej roli, jaką miał odegrać w powstającym Zgromadzeniu. Ksiądz Francisca twierdzi, że „miał naturalne cechy potrzebne kierownikowi szkolnemu: powolną i poważną mowę bez żadnej sztuczności, spokój, roztropność, solidną wiedzę, pokorę oraz głęboką pobożność” (s. 41). Mimo przebytej choroby w wyniku przepracowania, zdołał 1866 r. równocześnie zdobyć dyplom uniwersytecki i skończyć teologię, mógł więc na ręce księdza Ruy w Mirabello złożyć śluby wieczyste 11 stycznia 1866 r. (MB, 8, 241), a 22 grudnia 1866 r. w Turynie otrzymał święcenia kapłańskie (MB, 8, 426)<sup>34</sup>.

Kiedy Małe Seminarium w 1870 r. przeniosło się do Borgo San Martino, ks. Franciszek otrzymał nominację na dyrektora i pioniera nadmorskiego zakładu w Alassio. Wkrótce uczynił z zakładu „kolegium, które wślawiło miasteczko swoją mądrą organizacją i wysokim poziomem naukowym” – powiada ks. Luchelli<sup>35</sup>. Wokół siebie uformował zespół wykształconych współpracowników, zmieniających kolegium w ośrodek kulturalny, promieniujący nawet na pobliską Genuę. Już w drugim roku otworzył pierwsze w Zgromadzeniu liceum, które z kolei zmusiło do rozbudowy zakładu (MB, 10, 226), a w piątym roku miał już 23 salezjanów i 500 uczniów (w liceum 50) (MB, 12, 64).

I Kapituła Generalna wprowadziła podział Zgromadzenia na inspektorie. Prócz dwóch istniejących: amerykańskiej i rzymskiej, powstały dwie nowe: piemoncka i liguryjska z tytułem „inspektorii” zamiast „prowincji”. Na przełożonego Inspektorii Liguryjskiej, obejmującej 6 domów włoskich i 4 francuskie, w 1879 r. został wybrany ks. Cerruti, który swą siedzibę miał w Alassio. Miał być inspektorem i dyrektorem, więc do pomocy otrzymał wicedyrektora ks. L. Rocca (MB, 14, 41). Spokojnie mógł więc wyjeżdżać na wizytacje, a nawet towarzyszyć ks. Bosko, notował jego pedagogiczne przemówienia, ujęte potem w osobną broszurę. Sam też był autorem różnych artykułów i książek<sup>36</sup>.

Ksiądz Bosko śledził z uznaniem pracę pedagogiczną ks. Franciszka, kiedy 1885 r. trzeba było w Kapitułe Wyższej poczynić zmiany, powołał go na stanowisko Generalnego Radyca Szkolnego, co w następnym roku zatwierdziła IV Kapituła Generalna. Przeniósł się wtedy do Turynu i zajął się uporządkowaniem studiów teologicznych, filozoficznych oraz szkolnictwa salezjanów oraz córek Wspomożycielki. Po śmierci ks. Bosko współpracował na tym stanowisku z generałami: ks. Rua i ks. Albera. Po tak wielu latach pracy potrzebował wypoczynku, osiadł w Alassio i tam zmarł 25 marca 1917 r.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> MB; R. Ziggioni, dz. cyt., s. 21–51; PCS, s. 234–240.

<sup>35</sup> R. Ziggioni, dz. cyt., s. 58–69; A. Luchelli, dz. cyt., s. 16.

<sup>36</sup> R. Ziggioni, dz. cyt., s. 75–78 i 140–146 (broszura: *Le idee di D. Bosco sull'educazione e sull'insgnamento*; wydał też inne książki jak: *Storia della pedagogia...*, *Elementi di pedagogia*, *Nuovo dizionario della lingua italiana* itp.).

<sup>37</sup> R. Ziggioni, dz. cyt., s. 336–338; DBS s. 82, A. Luchelli, dz. cyt., s. 44.



## KS. CELESTYN DURANDO

Był jednym z tych „Współzałożycieli” Zgromadzenia, co bez rozgłosu pełnili swą powinność, a miłością utrzymywali jedność społeczną rodziny ks. Bosko. Był „członkiem Kapituły Wyższej około 40. lat, od roku 1868 aż do chwili śmierci w 1907” – pisze ks. Ceria, podkreślając w tych słowach główną i ofiarną jego rolę w Zgromadzeniu<sup>38</sup>.

Jego rodzice: Franciszek i Róża Petrini mieszkali we Farigliano. Celestyn urodził się 29 kwietnia 1840 r. (SP, 533). Po śmierci matki przeniósł się z ojcem do Turynu. Niższe klasy gimnazjalne przerabiał w Kolegium Narodowym del Carmine, prowadzonym w duchu liberalizmu świeckiego. Zaistniały konflikt między nim a macochą, która chciała, by przerwał naukę i zabrał się do pracy zarobkowej – rozwiązał ks. Bosko, przyjmując chłopca w 1856 r. do Oratorium (SP, 533). Miał nadal chodzić do Kolegium ze względu na brak klas gimnazjalnych w Oratorium. Kontakty z nowym opiekunem rozwiąły jego uprzedzenia do kleru i Kościoła, w duszy swej przeżył głęboką przemianę, zrozumiał iż znalazł dobrą, właściwą drogę. Obcowanie ze świętobliwymi kolegami, tej miary co Dominik Savio, Michał Rua, Józef Bongiovanni oraz inni członkowie Towarzystwa Niepokalanej, przykład i słowa ks. Bosko, a zwłaszcza pytanie: czy nie myśli czasem o kapłaństwie? – uświadomiły mu, że znalazł rodzinę, jakiej brakowało mu po śmierci matki, a nawet jeszcze wspanialszą, bo żyjącą Bogiem, dla której warto się poświęcić<sup>39</sup>.

Po skończeniu humanistyki w Kolegium Narodowym i retoryki u ks. prof. Mateusza Picco, zdał egzamin maturalny i w listopadowy dzień 1857 r. z rąk ks. Bosko otrzymał sutannę (MB, 5, 761), a jako kleryk wykształcony otrzymał rolę nauczyciela I klasy w Oratorium. Mógł uczyć, dopiero bowiem dwa lata później prawo Casatiego wprowadziło monopol szkolny. Swoją dobrocią i zmysłem pedagogicznym osiągał karność i dobry poziom naukowy wśród swoich 96 uczniów (MB, 6, 296). Po odrzuceniu propozycji biskupa z Mondoví, by wrócił do rodzimej diecezji, zaczął studiować filozofię, bo ukochał ks. Bosko i jego dzieło. Zdecydowanie stanął w 1959 r. wśród 16 „Współzałożycieli” Zgromadzenia Salezjańskiego (MB, 6, 335). Nie odstraszyły go boleśnie przeżywane wizytacje i rewizje czynników rządowych, węszących za konspiracją (MB, 6, 619), wspólnie z kolegami pisał prośbę o zatwierdzenie „reguł”, następnie złożył śluby zakonne na 3 lata (MB, 7, 161). Dalej uczył w gimnazjum, studiował filozofię, a potem teologię. 21 maja 1864 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk biskupa Ghilardi w Mondoví (MB, 7, 667)<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Źródła o ks. Durando: MB, DBS, s. 113–114; PCS, s. 190–204; *Nekrolog*, „Wiadomości Salezjańskie”, 1907, s. 131–132; SP, 533.

<sup>39</sup> DBS, s. 113; PCS, s. 190–191; *Nekrolog*, „Wiadomości Salezjańskie”, 1907, s. 131.

<sup>40</sup> MB; PCS, s. 192–194.

Ponieważ wydał parę podręczników szkolnych i z polecenia ks. Bosko pisał słownik łacińsko-włoski, Kapituła uważała za słuszne powołać go na swego Radcę (MB, 8, 228). 6 grudnia 1865 r. złożył śluby wieczyste (MB, 8, 241). Funkcję Generalnego Radcy Szkolnego otrzymał dopiero w 1876 r. (MB, 12, 583), a potem przekazał ją księdzu Cerrutiemu, gdy w 1885 r. ks. Bosko mianował go prefektem (MB, 17, 279). Ponieważ jednak IV Kapituła Generalna nie potwierdziła tego wyboru, przywracając mu stanowisko Radcy, pozostał nim aż do śmierci (MB, 18, 179). Ten przypadek może służyć za przykład zachodzących czasem rozbieżności między decyzjami Kapituły a decyzjami ks. Bosko<sup>41</sup>.

Gdy w 1894 r. powstała Inspektoria Zagraniczna (Inspettoria Estera), która obejmowała Domy Salezjańskie angielskie, szwajcarskie, afrykańskie, palestyńskie, wtedy ks. Celestyn został jej inspektorem. Dobrocią i tym specyficznym charakterem zdobywającym poprzednio uczniów, teraz rozwiązywał problemy powstające w różnych krajach, takie jak konflikt z Patriarchą w Palestynie, czy problem zagrożonej placówki oświęcimskiej. W roku szkolnym 1902/3 Inspektoria Zagraniczna rozpadła się na mniejsze, więc przestał być inspektorem, ale pozostawiono mu do załatwienia trudności z przyjmowaniem nowych placówek. Sił mu jednak ubywało, zmarł 27 marca 1907 r. złożony paralizem. Po jego śmierci, długo jeszcze pamiętano, że problemy należy rozwiązywać ugodowo dla dobra Zgromadzenia i Kościoła<sup>42</sup>.

#### KS. JAN FANCESIA

„Literat salezjański” – chyba taki tytuł mu się należy wobec dorobku pisarskiego, jaki po sobie zostawił, a gdy dodamy: „popularny”, żadnej mu to ujmę nie przynosi, tylko podkreśla jego salezjańskość i pochodzenie. Urodził się 3 października 1838 r. w skromnej miejscowości San Giorgio Canavese. Po kilku latach wyemigrował z rodzicami: Jakubem i Dominiką Masero do Turynu (SP, 533). Ponieważ mieszkał w pobliżu Domu Pinardi, więc już jako 12-letni chłopak od listopada 1859 r., kiedy poznał ks. Bosko, zaczął uczęszczać do jego Oratorium (MB, 3, 178), a nawet pomagać w katechizowaniu kolegów, gdy ze względów politycznych uciekli właściwi katecheci. Po 2 latach zamieszkał u ks. Bosko i zaczął chodzić na naukę do prof. Józefa Bonzanino (MB, 4, 384, 499). Zapragnął zostać księdzem, by pomagać w pracy wychowawczej. Pełen radości przeżył dzień obłóczyn 7 października 1853 r. (MB, 4, 642) i rozpoczął dwuletni kurs humanistyki i retoryki u ks. prof. Mateusza Picco. Pełnił jednocześnie rolę asystenta w Oratorium<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> MB; PCS, s. 195–199; DBS, s. 114 wlicza 5 wydanych książek.

<sup>42</sup> PCS, s. 200–203; DBS, s. 114.

<sup>43</sup> Źródła o ks. Francesia: PCS, s. 74–80; DBS, s. 128–130; SP, 533; Premessa księdza E. Valentini do *Buone notti autografe di D.G.B. Francesia*, Esse Gi Esse, Roma 1977, s. 5–12.

W 1855 r. skończył program gimnazjalny i wtedy ks. Bosko powierzył mu w Oratorium III klasę gimnazjalną. Prawdopodobnie marzył o karierze naukowej, gdyż ks. Bosko pocieszał go słowami św. F. Salezego, że kto się chce czegoś nauczyć, niech tego uczy innych. Ale czy to zadowoliło ambicję chłopca? (MB, 5, 361). Dopiero pod koniec życia mógł wyznać szczerze: „Niczym jest chlubić się czymkolwiek poza tym, że się należało do skromnego uła księdza Bosko w Oratorium bez honorów, odznaczeń i pochwał światowych”<sup>44</sup>. Może w nagrodę w 1857 r. otrzymał pozwolenie chodzenia na Uniwersytet w roli wolnego słuchacza, lecz nie został zwolniony z uczenia w gimnazjum i tylko uzyskał pozwolenie prywatnego studiowania filozofii.

Ksiądz Bosko cenił jego zdolności, posłuszeństwo, a także niezwykłą dobroć w świadczeniu usług bliźnim, zwłaszcza podczas grasującej epidemii cholery w 1854 r. (MB, 5, 102), więc chciał go związać ze swym dziełem wychowawczym. Zaproponował mu składanie dorocznych ślubów, jak to uczynił kl. Rua i ks. Alasonatti, a ks. Jan chętnie się zgodził i po raz pierwszy złożył w 1856 r. (MB, 5, 438). Potem już konsekwentnie stawał między „Współzałożycielami” Towarzystwa św. Franciszka Salezego (MB, 6, 335), by razem z nimi podpisać prośbę o zatwierdzenie „reguł” (MB, 6, 632) i razem w 1862 r. złożyć tym razem publiczne śluby trzyletnie (MB, 7, 160). Był wciąż zajęty nauczaniem w szkole, uczeniem się teologii i studiami uniwersyteckimi, ale gdy 14 czerwca 1863 r. otrzymał święcenia kapłańskie (SP, 533), a 10 listopada 1865 r. złożył śluby wieczyste (MB, 8, 241) i w tymże roku uzyskał doktorat z literatury – stanął wobec problemu, co dalej? Pociągało go szkolnictwo, nie mniej i pisarstwo, ale posłuszeństwo oczekiwano rozkazu. W wyniku głosowania objął stanowisko katechety w Kapitulie Wyższej, ale w 1869 r. przekazał je ks. Cagliero<sup>45</sup>.

W następnym roku otrzymał nominację na dyrektora w przejściowym Domu Cherasco (MB, 9, 737), a potem w Varazze, gdzie w latach 1872–1879 zorganizował szkołę (MB, 10, 175). Musiał ją opuścić, uczyniono go bowiem inspektorem nowej Inspektorii Piemontskiej z siedzibą w Turynie na przedmieściu Valsalice, gdzie był równocześnie dyrektorem tego ważnego zakładu (MB, 14, 369). Można by zaryzykować twierdzenie, że lubili go wszyscy, bo wszystkich cenił, jak widać z jego pism; ale myśleli o nim tak, jak sam o sobie napisał: „Myślę, że jestem wiernym wykonawcą, ale miernym organizatorem” i dlatego był tak krótko w Kapitulie – według ks. Cerii (s. 78). Z tego samego powodu w debatach na III Kapitulie Generalnej nie chciano go mianować dyrektorem Domu w Oratorium, lecz przeważało zdanie księdza Bosko, że „mimo nadmiernej dobroci” właśnie na to stanowisko doskonale się nadaje (MB, 17, 201) – był żywą tradycją Domu na Valdocco jako jego dyrektor, a zarazem inspektor, potem tylko inspektor do 1886 r. i przez bardzo długie lata jako spowiednik i pisarz. *Dizionario Biografico* przytacza 68 jego dru-

<sup>44</sup> MB; PCS, s. 76; Premessa ks. Valentini do *Buone notti...*, s. 40.

<sup>45</sup> MB; PCS, s. 74–75; Premessa, s. 10.

kowanych pozycji, zwłaszcza żywocików wzbogacających popularną literaturę duchowości salezjańskiej<sup>46</sup>. Życie swe zakończył 17 stycznia 1930 r. Ksiądz Bosko w jednym z listów nazwał go „Pupilla dell’occhio mio” (żrenicą mego oka)<sup>47</sup>.

#### KS. KAROL GHIVARELLO

„Ten godny syn. ks. Bosko, żył długie lata w Zgromadzeniu, ale tak cichutko, że choć był członkiem Kapituły Wyższej przeszło 40 lat, imię jego poszło szybko w zapomnienie. Pochłonięty wykonywaniem swoich obowiązków, niechętnie poświęcał coś z czasu na wytnienie poza swoim biurem czy pracownią” – tak charakteryzuje go ks. Ceria<sup>48</sup>, dodając, iż ks. Bosko uważał go za dar Boży między młodymi współpracownikami (MB, 8, 773).

Urodził się 16 września 1835 r. w Pino Torinese, w rodzinie Bernarda i Anny Tabasso (SP, 534). Gdy przybył do Oświęcimia w 1857 r. miał przygotowanie techniczne, znał rysunek techniczny, ale marzył o kapłaństwie (MB, 5, 549). Uzupełniwszy braki w swym wykształceniu, otrzymał jesienią 1859 r. suknię klerykańską razem z Franciszkiem Cerruti, Franciszkiem Provera i Józefem Lazzero (MB, 6, 295). A już w grudniu tegoż roku razem z 16 innymi, wspomógł ks. Bosko w założeniu Pobożnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego i został wybrany na jednego z trzech Radców (MB, 6, 336). Tę rolę pełnił do 1876 r., bo wtedy I Kapituła Generalna uczyniła go ekonomem Zgromadzenia, ale II Kapituła Generalna uwolniła, powierzając to stanowisko ks. Antoniemu Sala (MB, 13, 252; 14, 518), jemu dając możliwość pełnienia zadań konstrukcyjnych. Trzeba też dodać, że razem z innymi składał w 1862 r. śluby trzyletnie (MB, 7, 161), a w 1865 r. śluby wieczyste (MB, 8, 241), święcenia kapłańskie otrzymał w Turynie 21 maja 1864 r. (MB, 7, 667) z rąk pomocniczego biskupa Balma<sup>49</sup>.

Ksiądz Bosko, mając go przy sobie jako Radcę i Sekretarza Kapituły Wyższej, zaczął wykorzystywać jego zdolności architektoniczne do planowania kościoła Najświętszej Wspomożycielki. Kazał mu przygotować odpowiedni szkic, potem drugi, który pokazano inż. Antoniemu Spezia, a ten zgodził się wybudować go, nawet bezpłatnie, lecz według własnego planu (MB, 6, 234). Księdzu Ghivarello zaś polecono wybudować pawilon biurowy, łączący zakład z kościołem, tak by nie szpecił fasady bazyliki (MB, 9, 738; 10, 770)<sup>50</sup>. W Mornese ks. Bosko zainteresował się organizowaniem salezjańskiej gałęzi żeńskiej, ale postanowił wybudować

<sup>46</sup> DBS, s. 129–130 wlicza 68 drukowanych książeczek.

<sup>47</sup> MB; 9, 737 10, 175 10, 537 14, 369 17, 201; PCS, s. 78; *Epistolario di S. G. Bosco*, t. 4, Torino 1959, s. 323, *Lettera*, 2542.

<sup>48</sup> PCS, s. 108.

<sup>49</sup> Źródła o ks. Ghivarello: MB, DBS, s. 140; PCS, s. 109; *Annali*, t. 1, Torino 1941; SP, 534; M. Bongioanni, *Don Bosco nel mondo*, t. 1, 1988, s. 79.

<sup>50</sup> MB; DBS, s. 140; F. Giraudi, *L’Oratorio di D. Bosco*, Torino 1935, s. 173.

dom dla chłopców (potem zamieszkały przez siostry), więc plany i dopilnowanie robót zlecił ks. Ghivarello (MB, 9, 613, 621). Dla powstającego zakładu w Valle-crosia 1876 r. polecił zaplanować kościół z domem dla chłopców po jednej, a dla dziewcząt po drugiej stronie kościoła (MB, 12, 128). Ksiądz Ghivarello, gdy został wybrany ekonomem generalnym i rozpoczął przebudowę części starego budynku postanowił również, by podczas nieobecności ks. Bosko, wygospodarować pomieszczenie na kaplicę i na dogodniejszy przedsionek w jego izdebce, za co dostał nagane, lecz bez nakazu przerobienia (MB, 13, 120). Innym razem otrzymał zadanie rozbudowania papierni salezjańskiej w Mathi (MB, 13, 661–667). Kiedy zaś zwolniono go z roli ekonomy w 1880 r., ks. Bosko wysłał go do Francji na opiekuna duchowego sióstr (i dyrektora) w Saint Cyr, gdzie córki Maryi Wspomożycielki przyjęły sierociniec z kolonią rolniczą, którą on mógł zagospodarować (różnie interpretują źródła). Od 1883 r., aż do śmierci ks. Bosko, był ponownie dyrektorem w Mathi. Natomiast ks. Rua w 1888 r. przeniósł go do nowicjatu koadiutorskiego w S. Benigno na radcę w pracowniach urządzonych dla rzemieślników. Był wzorem dla młodych pokoleń i kierownikiem duchowym, gdy pod koniec życia pełnił rolę spowiednika. Zmarł 28 lutego 1913 r., ale wiernie przez całe życie był nieoficjalnym wykonawcą konstruktorskich pomysłów ks. Bosko<sup>51</sup>.

#### KS. JÓZEF LAZZERO

„Tylko Bóg zna w pełni dobro zdziałane przez ks. Lazzero wśród rzemieślniczej młodzieży, która mu była szczególnie drogą i nawzajem darzyła go prawdziwą miłością” – te słowa księdza Cerii mogą być wskazówką do zrozumienia indywidualności ks. Józefa<sup>52</sup>. W wyniku stosowania systemu prewencyjnego, ks. Bosko zakładał przy Oratorium pracownie rzemieślnicze, by uchronić przed demoralizacją i propagandą ateistyczną młodzież chodzącą do majstrów w mieście. Zaczął od pracowni szewskiej i krawieckiej, już w sprawozdaniu z 23 lutego 1874 r. dla Kongregacji Zakonników, wspomina jeszcze o ślusarzach, stolarzach, hebanistach, pristinai, drukarzach, introligatorach, składaczach, księgowych, kapelusznikach, muzykach, rysownikach, odlewaczach, stereotypistach, miedziorytnikach i litografistach (MB, 10, 946). Ksiądz Bosko w rozwijających się pracowniach miał kłopoty z kadrą instruktorską i z odpowiednią organizacją, ustaloną dopiero w dokumencie z 1883 r. *Deliberazioni*. Taką właśnie sytuację zastał w 1857 r. 20-letni Józef Lazzero, przybyły do Oratorium za przykładem swego ziomka i przyjaciela Karola Ghivarello, powodowany pragnieniem kapłaństwa.

<sup>51</sup> MB; DBS, s. 140; PCS, s. 110–113; *Annali*, t. 2, s. 349; – Pobyt ks. Ghivarello w Saint Cyr odmiennie przedstawiają: MB, 14, 389 i *Schematyzm salezjański* (Elenco 1880–1882) oraz Cerutiego *Annali*.

<sup>52</sup> PSC, s. 164 (porównaj dane o pracowniach rzemieślniczych SP, 245).

Urodził się 10 maja 1837 r. w Pino Torinese w szczerze katolickiej rodzinie Józefa i Lucji-Marii Civera, żyjącej z ks. proboszczem Aubertem, przyjacielem ks. Bosko. Dopóki był niepełnoletnim, musiał poprzestać na elementarnym wykształceniu, na pracy i najwyżej mógł marzyć o kapłaństwie. Potem Opatrzność, a może i proboszcz, skierowała go do Oratorium. Tam szybko musiał uzupełnić braki w nauce szkolnej, pomagając w zajęciach asystenckich. Gdy był należycie przygotowany 15 listopada 1859 r. otrzymał suknię klerycką (SP, 535) i w grudniu tegoż roku z 16 innymi dopomógł ks. Bosko do założenia fundamentu pod nowe zgromadzenie zakonne (MB, 6, 335). 14 maja 1862 r. związał się ze Zgromadzeniem ślubami trzyletnimi, drugi raz powtórzonymi 10 sierpnia 1867 r. i wieczystymi 16 stycznia 1870 r. (MB, 9, 918). Ukończył studia filozoficzno-teologiczne i z rąk biskupa Belam otrzymał święcenia kapłańskie 10 czerwca 1865 r. (SP, 535) – zdecydowany dzielić dołę i niedolę z ks. Bosko i jego młodzieżą<sup>53</sup>.

Gdy ks. Ceria podkreśla, że Lazzero zajmował się szczególnie młodzieżą zawodową i to od czasów kleryckich (*fin da chierico*), chce widać zaznaczyć, że z tym środowiskiem był zżyty, znał pracę fizyczną, kwestię robotniczą i z uznaniem popierał wysiłki organizacyjne i wychowawcze ks. Bosko w tej dziedzinie. A on, znając go, po śmierci ks. Provery, w 1874 r. uczynił Radcą Kapituły Wyższej, co I Kapituła Generalna w 1877 r. zatwierdziła, przyznając mu równocześnie tytuł dyrektora Oratorium (MB, 13, 252), gdzie już w poprzednich latach od 1873 r. był katechetą, a potem wicedyrektorem – jak zaznacza ks. Ceria (*Annali*, t. 1, s. 170). Pozwalało mu to zająć się rzemieślnikami, rozwijać ich powołania i większą opieką otaczać koadiutorów. Lecz podwójna rola bardzo mu ciążyła. Nawet wtedy gdy próbowano mu ulżyć, ograniczając do roli dyrektora rzemieślników. Na IV Kapitułę Generalnej miał już tylko tytuł Consigliere Professionale bez dyrektorstwa w Oratorium. Z całym więc oddaniem mógł się zająć koadiutorami oraz ich problematyką i zleconą mu korespondencją z misjonarzami. Wypada dodać, że przez pewien czas miał sobie powierzoną odnowę laickiego zakonu Niepokalanej (Concezionisti fondati da Pio IX). Był bardzo pracowity, ale okres aktywności skończył się bolesną chorobą w 1897 r., która go zmusiła do zamieszkania na stałe w Mathi, gdzie skończył życie 7 marca 1910 r. Zmarł prawdziwy salezjanin, który potrafił zrozumieć dobrze myśl ks. Bosko o powołaniu koadiutora<sup>54</sup>.

#### KS. FRANCISZEK PROVERA

Życie wspólne, które „jest więzią utrzymującą instytuty zakonne w gorliwości i karności” – jak powiada ks. Bosko (MB, 13, 246) – wymaga odpowiedniego zdrowia. Dlatego „nie można dopuszczać do profesji niezdrowego nowicjusza” –

<sup>53</sup> Źródła o ks. Lazzero: MB; DBS, s. 165; PCS, s. 163–172; *Annali*, t. 1, 2 (Lazzero); SP, 535.

<sup>54</sup> MB; DBS, s. 165; PCS, s. 164–171; *Annali*, t. 1, s. 374 i 561.

zaznacza w swym „Testamencie duchowym” (MB 17, 265). Natomiast chorego profesora „należy trzymać u siebie, okazując mu należyte względy” – nie przekraczające ram ubóstwa. Od chorego jednak w dużej mierze zależy, czy będzie zaważką w życiu wspólnym, czy też nie. Ten problem swoim życiem starał się rozwiązać ks. Franciszek Provera.

Urodził się 4 grudnia 1836 r. w rodzinie kupieckiej Jana i Aurelii Ricaldone w Mirabello (SP, 537). Mając pewne wykształcenie i praktykę kupiecką, katechizował parafialną młodzież i wówczas poczuł w sobie – jak pisze ks. Barberis<sup>55</sup> – powołanie do apostołatu, jaki wtedy podziwiano u ks. Bosko. Pojawił się więc w Oratorium 1858 r. i zaraz rozpoczął studia filozoficzne, równocześnie asystując i ucząc w I klasie gimnazjalnej (MB, 5, 652). Już w następnym 1859 r. miał jesienią obłóczyny (MB, 6, 295), a w grudniu, razem z ks. Bosko i z 16 innymi zapoczątkował Towarzystwo Salezjańskie (MB, 6, 335). W lipcu 1860 r. podpisał wspólną prośbę o zatwierdzenie „reguł” (MB, 6, 295) i namawiał ks. Bosko, żeby przyjął propozycję ks. proboszcza Feliksa Coppo otwarcia zakładu w Mirabello (MB, 6, 695). I rzeczywiście dom ofiarowany przez jego ojca zaczęto przebudowywać na Małe Seminarium.

W listopadzie 1861 r. kl. Provera przeziębienie i bliski śmierci otrzymał od ks. Bosko propozycję: albo wyzdrowieć na długie cierpienia pełne zasług, albo „zaraz otrzymać paszport do nieba”. Ostatecznie po długim wahaniu wolałby to drugie, ks. Bosko oznajmił jednak, że decyzja spóźniona, bo wyzdrowieje, ale będą konsekwencje (MB, 6, 1053). Wkrótce wrócił do pracy i razem z innymi 1862 r. złożył śluby trzyletnie (MB, 7, 161). Zaraz też został wysłany do Mirabello na prefekta, by razem z ks. dyrektorem Rua zorganizować Małe Seminarium, wykorzystując na miejscu swoje znajomości (MB, 7, 522). Już w następnym roku wspólnota nowego Domu w Mirabello wyglądała jak mała kopia Domu w Turynie i miała nawet własną Kapitułę, w której kl. Provera był oficjalnym prefektem i ekonomem (MB, 7, 558). Natomiast w trzecim roku – jak pisze ks. Barberis (s. 203) – „rozboleła go noga tak, że nie pomagały żadne lekarskie zabiegi i przez całe swe życie musiał cierpieć wśród nieustannej pracy”. Ksiądz Bosko o tamtejszej wspólnocie mówił, że „posiada ducha Jezusa Chrystusa” (MB, 7, 539), a widząc zdolności administracyjne prefekta, wysłał go 1864 r. do powstającego pustego, bez okien i mebli zakładu w Lanzo (MB, 7, 806). Potrafił jednak wszystkiemu zaradzić, mimo powstającej rany na nodze. Ukończył również teologię i przyjął święcenia w Casale 25 grudnia 1864 r. z rąk biskupa Ferrè (SP, 537). Rana tak mu się jąrzyła, że tylko osłabienie uratowało go od amputacji nogi. Przeniesiono go wówczas do Mirabello. Tam złożył śluby wieczne 11 stycznia 1866 r. Prefektował dalej o kucłach, z podwiniętym kolanem na podpórce do 1869 r., kiedy powstał nowy zakład w Cherasco i „wieczny prefekt” – jak siebie nazywał – był tam potrzebny do

<sup>55</sup> Źródła o ks. Provera: MB, s. 227; PCS, s. 81–88; VM, s. 201–208; SP, 537.

urządzenia zakładu. Nie oszczędzał się, katechizował, spowiadał, głosił kazania – jak pisze ks. Barberis (s. 205) – żeby się łączyć z działalnością wspólnoty<sup>56</sup>.

Tak wybitnego prefekta potrzebował ks. Bosko w Turynie, więc w 1870 r. wezwał do Oratorium, którego działalność bardzo się komplikowała. W 1871 r. uczynił go Radcą Kapituły Wyższej w miejsce ks. Albery, który został przeniesiony do innych zadań. Na tym stanowisku był jeszcze potwierdzony w styczniu 1873 r. (MB, 10, 1061), ale dni jego życia dobiegały końca. Wrzód niebezpiecznie się zaognił, i choć długo nie pozwalał sobie na odpoczynek, pod koniec marca musiał się położyć, a 13 kwietnia 1874 r. opuścił tę ziemię jako wzór cierpień we wspólnocie dla wspólnoty<sup>57</sup>.

#### KS. ANIOŁ SAVIO

Pojęcie ziomkostwa oznacza rodzinę w szerszym znaczeniu, której członkowie urodzeni w tym samym zakątku ziemi czują się ze sobą związani pochodzeniem. Ksiądz Bosko chętnie przygarniał do Oratorium swych ziomków. Przyjął czasowo między innymi do zamkniętego Seminarium Turyńskiego diecezjalnego kl. Askaniusza Savio, który potem wrócił do diecezji. Z okazji odwiedzin rodzinnego miasteczka Castelnuovo d'Asti, spotkał na przedmieściu Ramello piętnastoletniego Anioła Savio, brata wspomnianego już Askaniusza i przywiózł go ze sobą do Turynu 4 listopada 1850 r. (SP, 539). Przyłączył go do czwórki chłopców przygotowywanych na pomocników swego dzieła wychowawczego. Z tej piątki, którą kształcił, pozostało mu wiernych jedynie dwóch: koadiutor Józef Buzzetti i ks. Anioł Savio. Wkrótce przekonał się, że w swym ziomku znalazł prawdziwego przyjaciela<sup>58</sup>.

Angelo Savio urodził się 20 listopada 1835 r. w Castelnuovo d'Asti jako syn Karola i Marii Amadeo (SP, 539). Wstąpił do Oratorium, gdzie spotkał się ze swym bratem Askaniuszem. Łączył ich kapłański ideał podziwiany u ks. Bosko, ale ich drogi rozeszły się: Askaniusz, spróbowałszy życia zakonnego u oblatów Najświętszej Maryi Panny wrócił do diecezji, natomiast Anioł wołał Oratorium i ks. Bosko. Na naukę chodził do prof. Bonzanino (MB, 4, 294), a na apostołstwo katechetyczne do jednego lub drugiego Oratorium (MB, 4, 142). Kiedy po czterech latach ukończył program gimnazjalny, ks. Bosko obłóczył go w październiku 1854 r. (MB, 5, 124) i wtedy poczuł się bardziej odpowiedzialny za swego księdza i jego dzieło – „braccio forte di Don Bosco”, jak się wyraża ks. Ceria w *Annali* t. 1, s. 9. Podziwiał jego abnegację, ale swą skrzętnością starał się zapobiegać dokuczliwyszemu konsekwencjom i stał się ekonomem w rękach ks. prefekta Alasonatti

<sup>56</sup> MB; DBS. s. 227; PCS, s. 84–85; VM, s. 203–206; SP, 537.

<sup>57</sup> MB; PCS, s. 81–82 i 86–88.

<sup>58</sup> Źródła dla ks. Savio: MB; DBS, s. 255; PCS, s. 89–97; VM, t. 2, s. 236–243; *Annali*, t. 1, s. 8, 32, 81; *Profili di Missionari*, A cura di E. Valentini, Roma 1975, s. 99–101; SP, 539.



(MB, 6, 180). Oszczędzając ks. Bosko, dwukrotnie ośmielił się przestrzec króla Wiktora Emanuela przed konsekwencjami Opatrzności, gdyby podpisał uchwałę o kasacie zakonów (MB, 5, 173, 239). Swymi zabiegami zdobył zaufanie ks. Bosko, jeśli to prawda, że temu chłopcu wyznał, iż czuje się powołany do zakonu – „sensitivi chiamato allo stato religioso” (MB, 2, 204), że i w założeniu odpowiedniego zakonu wychowawczego był gotów pomóc. Znalazł się w 1859 r. wśród 17 „Współzałożycieli”. Został wybrany ekonomem powstającego Zgromadzenia (MB, 5, 336). Po otrzymanych święceniach kapłańskich 2 czerwca 1860 r. (MB, 6, 588), podpisał prośbę o zatwierdzenie „reguł” Zgromadzenia (MB, 6, 632) i w 2 lata potem 14 maja 1862 r. złożył trzyletnie śluby (MB, 7, 161), powtórzył je 6 grudnia 1865 r. (MB, 7, 394) i złożył śluby wieczyste na rekolekcjach w Lanzo 16 września 1869 r. (MB, 9, 711). Czuł się teraz silnie związany z osobą i dziełem ks. Bosko. Jako ekonom Zgromadzenia wstąpił się budową zakładów. Po szesnastu latach, stanowisko to oddano ks. F. Borato, by mógł się poświęcić wyłącznie tej sprawie<sup>59</sup>.

Ksiądz Anioł był wiernym towarzyszem w realizowaniu zakonnego powołania swojego wielkiego Ziomka, był też wierny wśród synów wysyłanych przez ks. Bosko w realizowaniu powołania misyjnego. W 10 lat po wysłanej 1875 r. pierwszej ekspedycji do Argentyny, a więc w 1885 r. z dziewiątą ekspedycją, pod wodzą biskupa Cagliero, wyjechał również ks. Anioł Savio. Po przybyciu został wysłany z ks. Beauvoir i koadiutorem do Santa Cruz, by nawiązał kontakty z Indianami południowej i środkowej Patagonii w 1866 r. Z jego następnych wypraw wyróżnia się wyprawa w 1889 r. ze sławnym ks. Dominikiem Milanieso nad rzeki Rio Colorado i Rio Negro, het aż po Kordyliery, a więc w rodzinne strony Sługi Bożego Zefiryra Namuncurá; oraz wyprawa do Chile w celu założenia tam Domu w Concepcion i zbadania w powrotnej drodze Neuquén. W zapale misyjnym, nie zważając na zmęczenie, posuwał się w 1890 r. ku północy i dotarł do Buenos Aires podczas rewolucyjnych zamieszek i miał okazję udzielać sakramentów ginącym. Następnie, kierując się dalej na północ przez Paragwaj, sięgnął aż do granic Mato Grosso, wciąż katechizując różne szczepy, które dotąd nie widziały misjonarzy. Ksiądz Rua przerwał te wędrówki, wzywając go do Włoch<sup>60</sup>.

Potrzebował wypoczynku, ale gdy Ojciec Święty w 1892 r. powierzył salezjanom misję Mendez i Gualaquiza w Ekwadorze, zgodził się podjąć nową wyprawę do Ameryki. Szczęśliwie wylądował z towarzyszami w Guayaquil i wyruszył do stolicy Quito, ale po drodze na zboczu Chimborazo, nocował na chłodnej ziemi i dostał zapalenia płuc. Towarzyszy wysłał naprzód, a sam z jednym koadiutorem pozostał w przydrożnym szałasie i zmarł 17 stycznia 1893 r., kiedy już nadjechała

<sup>59</sup> MB; PCS, s. 89–92; *Annali*, t. 1, s. 8, 32, 81.

<sup>60</sup> VM, t. 2, s. 237–243; *Profili di Missionari*, s. 99–101.

pomoc. Zwłoki czcigodnego misjonarza jak podaje ks. Barberis – zostały przewiezione do Guaranda<sup>61</sup>.

To ofiarne życie i bohaterska śmierć są wspaniałą odpowiedzią na prośbę wyrażoną mu w liście przez ks. Bosko: w związku z budową kościoła *Sacro Cuore* w Rzymie: „*Tu aiuta mi in questa impresa, se hai difficoltà dimmelo, ma andiamo avanti*” (Ty mi dopomagaj w tym przedsięwzięciu, powiadamiasz mi o trudnościach, ale idźmy naprzód)<sup>62</sup>.

### LOSY NIEWIERNYCH „WSPÓŁZAŁOŻYCIELI”

Już na początku zaznaczyliśmy, że liczba 17 „Współzałożycieli” mogła ulec zmianie, bo jej członkowie byli ochotnikami próbującymi swej wierności. I rzeczywiście, pięciu z nich kolejno z różnych powodów zrezygnowało z powziętego postanowienia. Skoro jednak przez jakiś czas Zgromadzeniu temu służyli, sprawiedliwość wymaga, by choć krótko o nich wspomnieć.

#### KS. JAN ANFOSSI

Jednym z wychowanków najlepiej zapowiadającym się był Jan Anfossi, syn Alojzego, urodzony w miejscowości Vigone w 1840 r., do Oratorium przybyły w 1853 r. (SP, 528). Zachwycony ks. Bosko i jego dziełem („*A D. Bosco si manteneva affezionatissimo*”, NM, 15, 284), należał do 17 „Współzałożycieli”, podpisał prośbę o zatwierdzenie „reguł” i w 1862 r. razem z innymi złożył trzyletnie śluby – jak dowodzą tego odpowiednie wzmianki cytowane przez członków Zgromadzenia. W dwa lata później otrzymał święcenia kapłańskie razem z trzema kolegami 21 maja 1864 r. w Turynie (MB, 7, 667). Lubił uczyć młodzież, więc z woli ks. Bosko chodził na humanistykę Uniwersytetu Turyńskiego – jak wynika z uwagi u Lemoyne (MB, 7, 463), a z dokumentu dalej przytoczonego (MB, 10, 1000) wnioskujemy, że po zdobyciu dyplomu doktorskiego już nie należał do Zgromadzenia, lecz uczył w Kolegium św. Józefa. Odszedł dobrowolnie w lipcu 1864 r., zmarł w Turynie w 1913 r. (SP, 528).

#### ALOJZY CHIAPALE

Alojzy Chiapale to postać kontrowersyjna. Urodzony w Castiglione Asti 13 lutego 1843 r., syn Alojzego, pojawił się w Oratorium 1857 r. (SP, 531)

<sup>61</sup> PCS, s. 95–96; VM, t. 2, s. 243.

<sup>62</sup> *Epistolario di S. G. Bosco, Lettera a D. Savio*, 2411, s. 219.

i jeszcze jako 16-letni uczeń gimnazjalny znalazł się wśród 17 „Współzałożycieli”, a co dziwniejsze jako jedyny członek bez sutanny. Razem ze wszystkimi składał swój podpis na prośbie o zatwierdzenie „reguł”, jego też nazwisko, ale w grupie kleryków, widnieje w spisie składających trzyletnie śluby 1862 r. (MB, 7, 161). Według Piotra Stelli złożył je po raz drugi 10 sierpnia 1867 r. (SP, 531), choć Lemoyne nie wymienia go między rekolektantami wówczas składającymi śluby; ani też nie wymienia między składającymi kiedykolwiek śluby wieczyste. Widocznie opuścił już Zgromadzenie. Natomiast arcybiskup W. Gastaldi oskarżał ks. Bosko w piśmie skierowanym do Stolicy Świętej, że źle formuje kleryków, bo kilku opuszczających szkołę księdza Bosko, sieje zgorzenie (Torino 9 stycznia 1874, MB, 10, 757). Pojawił się bowiem anonim z takimi właśnie zarzutami, o którym jeden z byłych wychowanków powiadomił księdza Bosko. W anonimie zarzucono też Alojzemu Chiapale, że: „w Oratorium niczego innego nie nauczył się jak tylko: pijaństwa, ignorancji, arogancji” – co oczywiście jest bezpodstawne (MB, 10, 759). Wtedy ks. Anfossi wziął w obronę ks. Bosko, wysyłając *Memoriale*, w którym stara się wykazać bezpodstawność zarzutów Arcybiskupa (MB, 10, 998). W takich przypadkach ks. Bosko wolał cierpieć milcząc, ale przechował się list wyjaśniający sprawę Arcybiskupa z Vercelli z dołączonym w kilku punktach *Pro memoria*. W jednym z nich, dotyczącym księży Chiapale i Pignolo, stwierdzono, że „ani jeden ani drugi, nie należeli do Zgromadzenia” („non ci hanno mai appartenuto”, MB, 11, 96). Pozostaje więc kwestią otwartą, jakie były losy kleryka Alojzego Chapale po opuszczeniu Zgromadzenia ks. Bosko.

#### KS. ALOJZY MARCELLINO

Dziwić nas może fakt, że między „Niewiernymi Współzałożycielami” należy umieścić kl. Alojzego, który należał do grupy „gorliwców”, takich jak M. Rua, J. Bonetti, C. Durando, D. Savio (MB, 5, 479). Przybył do Oratorium 16 sierpnia 1855 r. jako 22-letni pobożny młodzieniec i wkrótce też członek Towarzystwa Niepokalanej (SP, 257, 265). Trudno powiedzieć, czy w 1859 r. w pełni był zdecydowany, gdy znalazł się na liście 17 „Współzałożycieli” (MB, 6, 335), a potem z innymi podpisywał prośbę o zatwierdzenie „reguł” (MB, 6, 632), gdyż wśród składających trzyletnie śluby 1862 r. już go nie było (MB, 7, 161). A jak podaje Piotr Stella, odszedł do kleru diecezjalnego w 1860 r. (SP, 257) i co gorsza „był tym, który się przyczynił do umocnienia w Arcybiskupie Gastaldim negatywnych poglądów o turyńskim Oratorium księdza Bosko”. Po skończonych studiach otrzymał święcenia kapłańskie i został proboszczem u Santi Martiri. Według ks. J. Turchi, byłego wychowanka, nie cieszył się wśród kleru diecezjalnego dobrą opinią (MB, 19, 404), aż wreszcie sekularyzował się (SP, 257).

## KL. SEKUNDUS PETTIVA

Kleryk Sekundus Pettiva, gdy przybył do Oratorium w 1858 r. (MB, 9, 87), miał już sporą wiedzę muzyczną, więc zapoczątkował rodzaj „szkoły”, którą przeszli tacy muzycy salezjańscy jak: J. Cagliero, J. Lazzero, Al. Chiapale, J. Buzzetti, J. Turchi, K. Cerruti, czy J. Dogliani (MB, 9, 87). Ponieważ w roku szkolnym 1859/60 gościło w Oratorium około 20 kleryków diecezjalnych, więc ks. Bosko dawał im do uczenia klasy gimnazjalne (MB, 6, 296), również kl. Sekundus, uczący w poprzednim roku I klasę (MB, 6, 68), teraz uczył II i w grudniu jako 25-letni młodzieniec znalazł się na liście „Współzałożycieli” Zgromadzenia Salezjańskiego (SP, 295). Potem jako student II roku teologii podpisał razem z innymi prośbę o zatwierdzenie „reguł” w 1860 r. (MB, 6, 632), ale już z nimi nie składał ślubów w 1862 r. (MB, 7, 161). Powiadomił ks. Bosko, że ma inne zamiary, przez kilka miesięcy w następnym roku służył pomocą w Mirabello, a potem szukał własnej drogi. Nabawił się choroby płuc, znalazł się w szpitalu. Ksiądz Bosko parokrotnie go odwiedził, zaopatrzył na śmierć i zapewnił, iż prędko pójdzie do nieba (MB, 9, 87).

## KL. ANTONI ROVETTO

Syn Józefa Rovetto przyszedł na świat 1842 r. w miejscowości Castelnuovo d’Asti, więc był ziomkiem ks. Bosko i dlatego może dość wcześnie, bo już w trzy-nastym roku życia, a ściślej 1 lipca 1855 r. znalazł się w Oratorium (SP, 538). Z dużym prawdopodobieństwem można twierdzić, iż tak jak innych podobnych wychowanków, również jego wysłał ks. Bosko na prywatną naukę do prof. Józefa Bonzanino, a potem na retorykę do ks. prof. Mateusza Picco. Widać, że prowadził się przykładnie, bo ks. Bosko w roku szkolnym 1854/55 dawał mu z zachowania same dziesiątki i tylko w marcu dziewiątkę (SP, 251). W 1859 r., już jako kleryk, figuruje na protokole „Współzałożycieli”, spisany przez ks. Alasonattiego (MB, 6, 335). Również w następnym roku jego podpis widnieje z dopiskiem „student 2 roku filozofii” na prośbie o zatwierdzenie „reguł” wysłanej do arcybiskupa Alojzego Frasoni (MB, 6, 632). W następnych latach odznaczał się chyba nie mniejszą gorliwością, skoro w 1861 r. został członkiem Konferencji św. Wincentego i św. Franciszka Salezego przy Oratorium (SP, 478). Ale nie składał ślubów razem z innymi w 1862 r., tylko w 1863 r. (MB, 7, 364). Natomiast w 1865 r. z nieznanых powodów opuścił Zgromadzenie (SP, 538).

## UZUPEŁNIENIE

W uzupełnieniu trzeba zaznaczyć, że ks. P. Stella, posługując się notatkami ks. J. Barberisa, przytacza nie 17, lecz 19 Założycieli Towarzystwa Salezjańskiego. Włącza bowiem ks. Bosko i laika Józefa Gaia (SP, 295–296). Dziwne to, bo w innym miejscu przeczy sobie, podając następujące personalia: Józef (Franciszek) Gaia, urodzony w Montř 10 marca 1824 r., syn Mateusza, przybył do Oratorium 25 marca 1860 r. – a zatem w chwili założenia Towarzystwa 18 grudnia 1859 r. jeszcze go nie było, ale złożył śluby jako koadiutor 14 maja 1862 r., a wieczyste 15 listopada 1865 r. Zmarł 14 września 1892 r. w Collego (SP, 534). Może więc ks. Stella uważa 1862 r. pierwszych wspólnych ślubów, za początek Zgromadzenia? – Tylko że wtedy „Współzałożycieli” byłoby więcej, przynajmniej 3 wierniejszych:

„Albera Paweł, urodzony w None (Turyn) 6 czerwca 1845 r. syn Jana i Małgorzaty dell’Acqua, przybył do Oratorium 8 października 1858 r., otrzymał sutannę (z rąk proboszcza Abrate w None) 27 października 1861 r. i złożył śluby trzyletnie 14 maja 1862 r., otrzymał dyplom nauczycielski na Uniwersytecie w 1865 r., powtórzył śluby 11 stycznia 1866 r., a w Casale z rąk biskupa Ferrę otrzymał prezbiterat 2 sierpnia 1868 r. i złożył śluby wieczyste w Trafarello 19 września 1868 r.; przez 10 lat był dyrektorem, 18 lat katechetą generalnym, a przez 11 lat Generałem, zmarł w Oratorium na Valdocco 20 października 1921 r. (SP, 528).

„Garino Jan, Urodzony w Busca 19 kwietnia 1845 r., syn Antoniego i Marii Delfino, przybył do Oratorium 13 października 1857 r. i został obłóczony 8 grudnia 1860 r., złożył śluby trzyletnie 14 maja 1862 r., powtórzył je 5 kwietnia 1869 r. i otrzymał święcenia 27 marca 1869 r., złożył wieczyste 23 kwietnia 1872 r. i w tymże roku otrzymał dyplom nauczyciela gimnazjalnego, a licealnego zdobył w Padwie 24 października 1875 r.; zmarł w Oratorium na Valdocco 25 kwietnia 1908 r. (SP, 534).

„Ruffino Dominik, urodzony w Giaveno, syn Michała i Georgii; przybył do Oratorium 11 sierpnia 1857 r. (obłóczony 1956 r., MB, 5, 712; przyjęty do Zgromadzenia 3 maja 1869, MB, 6, 512) złożył śluby 14 maja 1862 r., był katechetą generalnym w latach 1863–1864, otrzymał święcenia kapłańskie w 1863 r.; gdy był dyrektorem w Lanzo zmarł z przeziębienia 16 lipca 1865 r. w opinii świętości (SP, 538).

Ci czterej, jako nie należący do 17 „Współzałożycieli”, są potraktowani tylko marginesowo.

## WNIOSKI

Ten krótki przegląd biograficzny członków Pobożnego Towarzystwa Świętego Franciszka Salezego pozwala głębiej wniknąć w twórczy akt Ducha Świętego powołującego do życia nowe zgromadzenie. Główną rolę odegrał ks. Jan Bosko, obdarzony charyzmatem założycielskim i nakłoniony do wykorzystania zasobów fizycznych i duchowych każdego z przysyłanych na potrzeby powstającego zakonnego zgromadzenia wychowawczego powołań. Z realizacji tych bosko-ludzkich planów narzucają się 3 wnioski.

Pierwszy wniosek dotyczy relacji między charyzmatykiem a resztą „Współzałożycieli”. Z przeglądu ich biografii uderza niezwykle ich posłuszeństwo autorytatywnej władzy charyzmatyka, który żądał posłuszeństwa bez żalu i urazy, nawet w szczegółowych zarządzeniach (MB, 11, 344); o wszystkim chciał być informowany (MB, 12, 227). Ale wymagał posłuszeństwa w duchu familijnym, bo jak mówił: „jestem i będę zawsze najbardziej kochającym was ojcem” (MB, 14, 512). Dlatego pozostawiał swobodę działania każdemu, lecz w ramach reguły i jego wskazówek (MB, 11, 201). Mimo takiego niemal absolutnego autorytetu (w imieniu Boga), podporządkowywał się opinii społecznej oficjalnie wyrażonej przez Kapitułę Wyższą, a zwłaszcza Kapitułę Generalną. Widać to przy obsadzaniu stanowisk personalnych lub przyjmowaniu placówek. Dzielił się tym autorytetem z ks. Rua od chwili ogłoszenia go Wikariuszem z prawem następstwa, by autorytet Założyciela po jego śmierci uznawano w następcy. Świadczą o tym jego słowa na I Kapitule Generalnej<sup>63</sup>. Mówił, że on ma ustalony autorytet, ale „czuwa pilnie, by nie osłabiano autorytetu Generała” (MB, 13, 28). Dlatego Towarzystwo Salezjańskie przez długie lata miało raczej charakter autokratyczny, a nie demokratyczny, co znakomicie utrzymywało jedność strukturalną i duchową tego monolitu.

Drugi wniosek dotyczy humanizmu „Współzałożycieli”. Twórcze działanie Ducha Świętego, posługujące się ludźmi, uwzględniło ich naturę ludzką: zarówno ich stronę pozytywną, jak i negatywną, energię i słabość, zalety i wady. Dlatego ks. Bosko, otrzymujący takie właśnie tworzywo, musiał przewidywać, że pewien procent, kierowany słabością ludzką, zdezerteruje; tym bardziej że byli to ludzie młodzi, mogli więc być niestali w swych postanowieniach. Wprost zaskakujące jest zestawienie P. Stelli dotyczące wieku „Współzałożycieli”:

ks. Bosko (44 lata), ks. Alasonatii (47), ks. Gaia (35)

Anfossi	– 19	Durando	– 19	Provera	– 25
Bongiovanni	– 21	Francesia	– 21	Robetto	– 17
Bonetti	– 21	Ghivarello	– 24	Rua	– 22
Cagliero	– 21	Lazzero	– 22	Savio	– 24
Cerruti	– 15	Marcellino	– 22	średnio	+ 20,76
Chiapale	– 16	Pattiva	– 25		(SP, 295)

<sup>63</sup> *Annali*, t. 1, s. 318.

Wobec tak młodego wieku kandydatów i trudnych warunków bytowych ich niewierność w początkach Zgromadzenia wyraziła się stosunkiem 5 na 17, czyli że 29,4% członków opuściło Towarzystwo Salezjańskie. Ksiądz Stella zbadał, iż w pierwszych 10 latach na 109 członków 31 opuściło Zgromadzenie, czyli 28,4% (SP 314). Zgadza się to z przekonaniem ks. Bosko, zdobyłym jakąś drogą nadprzyrodzoną, że nawet 40% kandydatów może mu uciekać (2 na 5 gołębi – MB, 13, 911) i o tym powinien wiedzieć magister nowicjatu. W owych czasach, poza kwestią wieku, główną przyczyną odchodzenia była niepewna przyszłość Zgromadzenia skłaniająca do szukania w diecezji pewniejszego oparcia, lecz także i wygody życiowej.

Trzeci wniosek dotyczy świętości osiągananej przez członków Zgromadzenia, dzięki niezwyklej interwencji Ducha Świętego. Już sam plan, założenia chrześcijańskiego zgromadzenia wychowawczego potrzebował nie tylko świętych, ale też zdolnych wychowawców, świątłych nauczycieli, oddanych pisarzy, biegłych administratorów, zdążających ku świętości. Takich właśnie przedstawiliśmy w niniejszym przeglądzie biograficznym, a *Memorie Biografiche* nie tylko potwierdzają, lecz jeszcze ich świętość uwypuklają. Ksiądz Bosko był wdzięczny Bogu „za młodych pomocników obdarzonych cennymi zaletami, wymieniając takich jak: Durando, Francesia, Cagliero, Cerruti, Bonetti, Albera, Ghivarello [...] – dodając o każdym – jeden to wybitny gramatyk, drugi literat, jeden muzyk a drugi pisarz, jeden teolog a drugi święty (Ghivarello?) [...]” (MB, 8, 733). Otrzymał ich w darze, by uformować wedle charyzmatycznych założeń, jednolity zespół, odznaczający się zbiorową „pobożnością”, to jest wysokim poziomem duchowym, nawet wkraczającym w „mystykę zbiorową”. Ksiądz Bonetti mówił o swych kolegach w Oratorium, „że odtwarzali życie Dominika [Savio] do tego stopnia, iż się wydarzały niezwykle fakty, wręcz nadprzyrodzone, jakie poprzednio widziało się u naszego kolegi i przyjaciela. Chłopcy kochali się jak bracia: bez kłótni, kwasów, nieporozumień – tworzyli jedno serce i duszę jedną w miłowaniu Boga i ku zadowoleniu księdza Bosko”<sup>64</sup>. Podkreślił rolę miłości wyrażającą się „duchem rodzinnym” czy Bożą atmosferą tej wyjątkowej społeczności. Taką ocenę, zdawałoby się przesadną, potwierdzają słowa przypisywane ks. Bosko: „Jakże piękną duszę miał ks. Dominik Ruffino [...] zdawał się być wielonym aniołem [...] Ach! Iluż aniołów Bóg podarował naszemu Zgromadzeniu! Nawet życie takiego Dominika Savio, Michała Magone, Franciszka Besucco, niknie wobec budującego zachowania tylu innych nieujawnionych” (MB, 8, 161). A myśląc chyba o Dominiku Savio i Michale Rua, mówił, że „niektórych spośród chłopców tego domu będziemy mieli wyniesionych na ołtarze” (MB, 7, 249). Ale oni mieli być poniekąd sztyldem młodzieżowej instytucji wychowawczej, natomiast świętość ukryta w codzienności, niejednokrotnie wymagająca heroizmu, miała być warunkiem rozwoju nowego zgromadzenia wychowawczego. Tak by można osądzić ingerencję

<sup>64</sup> A. Amadei, *D. Bosco e il suo apostolato*, Torino 1929, s. 521.

Ducha Świętego, przeglądając losy „Współzałożycieli” szybko rozwijającego się Pobożnego Towarzystwa Świętego Franciszka Salezego.

Na zakończenie trzeba jeszcze dodać, że wychowanie z natury rzeczy związane jest, przynajmniej w zarodku, z macierzyństwem. Tak też miało być z powstaniem i rozwojem instytucji wychowawczej. „Właścicielem moich dzieł jest Bóg – mówił ks. Bosko – jest Inspiratorem i Opatrznością [...]. A N. Maryja P. jest moją Protektorką i Skarbniczką” (MB, 4, 251). Dlatego „wszystko zostało dokonane dzięki pomocy Bożej, za wstawiennictwem N. Maryi P” (MB, 15, 175) – zwłaszcza w dziedzinie wychowawczej.

### Sommario

In questo articolo si parla sulle vicende della vita di cosiddetti „confondatori” della Società di san Francesco di Sales. Erano diciassette giovani che sull’invito di Don Bosco hanno preso parte alla conferenza di adesione il 18 dicembre 1859. Poi alcuni di essi hanno rinunciato a questo atto, ma sono venuti gli altri. E così i 26 giovani hanno fatto insieme con Don Bosco il 11 di giugno 1860 una domanda all’arcivescovo Luigi Franzoni di approvare le „regole” di una nuova Congregazione.

### UŻYTE SKRÓTY I ZNAKI

- Rua – Amadei, *Il Servo di Dio M. Rua*, t. 1, Torino 1931.  
 VM – G. Barberis, *Il Vade Mecum dei Giovani Sales.*, t. 1, 2, S. Benigno 1905.  
 PCS – E. Ceria, *Profili dei Capitolarii Salesiani*, Colle D. Bosco 1951.  
 Annali – E. Ceria, *Annali della Società Salesiana*, t. 1–3, Torino 1941–1943.  
 DBS – *Dizionario Biografico dei Salesiani*, a cura V. R., Torino 1968.  
 MB – G. B. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria, *Memorie Biografiche di d. G. Bosco...*  
 M – M. Midali, *Il carisma permanente di D. Bosco*, Torino 1970.  
 SP – P. Stella, *Don Bosco nella storia economica e sociale*, Roma 1980.



**KS. STANISŁAW SZMIDT SDB**

## ŚWIADECTWO KRWI MISJONARZY SALEZJAŃSKICH

Śmierć męczeńska biskupa Alojzego Versiglia i ks. Kaliksta Caravario, a zwłaszcza wyniesienie ich do czci ołtarzy przez Ojca Świętego Jana Pawła II 15 maja 1983 r. oraz sześćdziesięcioletnia rocznica śmierci ks. Jana Fuchsa i ks. Józefa Sacilottiego, zamordowanych 1 listopada w 1934 r. przez Indian Szawantes w Brazylii, stały się momentem poszukiwań i refleksji nad śmiercią męczeńską innych salezjanów na misjach. Kielich krwi męczeńskiej, widziany przez ks. Bosko w proroczym śnie<sup>1</sup>, wypełniło kilku współbraci w Chinach, Wietnamie, Brazylii i ostatnio w Angoli (Afryka). Oto kilka danych o ich życiu i śmierci.

### MĘCZENNICY CHIŃSCY

BŁOGOSŁAWIONY BISKUP LUIGI VERSIGLIA (1873–1930) urodził się 5 czerwca 1873 r. w Oliva Gessi (Pavia – Włochy), śluby złożył 11 października 1889 r. w Turynie, święcenia kapłańskie otrzymał 21 grudnia 1895 r. w Ivrea, nominację na biskupa otrzymał 22 kwietnia 1920 r., a konsekrowany został 9 stycznia 1921 r. w Kantonie, zmarł śmiercią męczeńską 25 lutego 1930 r. w Li Tau Tseu (Chiny).

Alojzy spotkał ks. Bosko w Oratorium turyńskim w 1885 r., dokąd przybył na naukę. Szkołę średnią i studia ukończył potem jako salezjanin. Zdobywa też dyplom na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie z zakresu filozofii (1893). Jako ksiądz zostaje magistrem nowicjatu w Genzano (1896–1905). W 1905 r. jedzie na czele salezjańskiej wyprawy misyjnej do Chin. Zakłada pierwszy dom w Macao. W latach 1911–1919 jest dyrektorem tego domu. W 1918 r. staje na czele powierzonego salezjanom okręgu misyjnego w Shiu Chow, a w dwa lata potem zostaje mianowany Wikariuszem Apostolskim i otrzymuje sakrę biskupią. Jest człowiekiem pracowitym i świątobliwym, a jako przełożony odznacza się roztropnością. W ciągu dziesięciu lat rządów zbudował kurię, kościół, prowadzone przez salezja-

---

<sup>1</sup> G. Bosio, *Martiri in Cina. Mons. Luigi Versiglia e Don Callisto Caravario nei loro scritti e nelle testimonianze di coetanei*. Profilo storico. Torino 1977, (Elle Di Ci – Leumann), s. 3.

nów kolegium męskie oraz żeńskie, prowadzone przez siostry CMW. Kolegia te składały się z internatu i szkoły, do której uczęszczali także eksterniści. Zbudował także niewielkie seminarium dla powołań miejscowych; dom, gdzie kształcono przyszłe katechetki; sierociniec; dom starców; dom dla porzuconych niemowląt; aptekę misyjną; 20 rezydencji misyjnych rozrzuconych po całym Wikariacie. Wszystko to miało się przyczynić do stworzenia prężnej jednostki administracyjnej Kościoła lokalnego. Usiłowania te i rozwijającą się z dnia na dzień pracę misyjną przerywa męczeńska śmierć. 25 lutego 1930 r. w czasie podróży na wizytację jednej z misji zostaje napadnięty przez komunistów i okrutnie zamordowany wraz z towarzyszącym mu ks. Kalikstem Caravario<sup>2</sup>.

**BŁOGOSŁAWIONY KS. CALLISTO CARAVARIO (1903–1930)** urodził się w Courgne (Torino – Włochy) 8 czerwca 1903 r., śluby zakonne złożył w Foglizzo 19 września 1919 r., księdzem został w Shiu Chow (Chiny) 19 maja 1929 r., zmarł 25 lutego 1930 r. w Li Tau Tseu (Litautsui).

Do Oratorium turyńskiego zostaje przyjęty w 1914 r. Rozpoczętą naukę w szkole średniej ukończy potem już jako salezjanin. W 1922 r. poznaje na Valdocco w Turynie biskupa Versiglia, który przybył do Europy, aby zdobyć nowych ludzi dla misji w Chinach i zebrać także środki materialne. Przyrzekł wówczas Biskupowi, że pojedzie wesprzeć go w pracy misyjnej. Przyrzeczenie spełnił 7 października 1924 r., udając się za zgodą przełożonych do Chin. Pracę misyjną podejmuje najpierw w domu salezjańskim w Szanghaju, skąd zostaje przeniesiony na wyspę Timor. Pracuje jako asystent i równocześnie uczy się teologii. Gdy salezjanie wycofali się z pracy na Timorze, wraca do Shiu Chow w Chinach i tam 18 maja 1929 r. zostaje wyświęcony przez biskupa Versiglia na kapłana.

Odnaczał się niewinnością życia, był bardzo gorliwym kapłanem i misjonarzem. Po sześciu miesiącach pracy kapłańskiej przybywa do Shiu Chow, aby razem z biskupem Versiglia odbyć wizytację powierzonej sobie misji Lin Chow. W drodze zostają napadnięci przez piratów w Li Tau Tseu i zastrzeleni z nienawiści do wiary. Było to 25 lutego 1930 r. Ojciec Święty Jan Paweł II beatyfikował obu męczenników salezjańskich 15 maja 1983 r. w Rzymie<sup>3</sup>.

**KS. JANOS MATKOVICS (1907–1945)** urodził się 4 listopada 1907 r. w Markotab'd'ge Gyor (Węgry), złożył śluby 15 sierpnia 1926 r. w Szentkerest, na misje do Chin wyjechał w 1928 r. po ukończeniu filozofii, na kapłana został wyświęcony 15 czerwca 1936 r. w Hong Kong – Shaukiwan, śmierć męczeńską poniósł w Yan-fa 2 lutego 1945 r. Na misje do Chin zwerbował go ks. Antoni

<sup>2</sup> *Dizionario biografico dei Salesiani*, Ufficio Stampa Salesiano, Torino 1969, s. 292. Por. *Profili di Missionari Salesiani*, LAS, Roma 1975, 359–362; L. Castano, *Santità Salesiana*, Torino 1966, (SED), s.185–202; T. Lewicki, *Ten kielich mam wypełnić krwią*, Warszawa 1985.

<sup>3</sup> *Dizionario biografico...*, s. 71; *Profili di Missionari...*, s. 362–365; L. Castano, dz. cyt., s. 203–218.

Kirschner, misjonarz chiński, który po ukończeniu teologii w międzynarodowym seminarium salezjańskim na Crocetta w Turynie przyjechał do ojczyzny, aby tu odprawić mszę prymicyjną i następnie wrócić do pracy w Chinach. Do Macau przybyli 23 października 1928 r. Pracę misyjną rozpoczyna w Shiu Chow, potem zostaje przeniesiony do Macau (1929). W 1931 r. rozpoczyna studium teologii w Hong Kong Shaukiwan. Po święceniach kapłańskich w 1936 r. pracuje w Macau jako sekretarz inspektora i asystent w naszym zakładzie. Jego pragnieniem jednak była praca misyjna. Ksiądz inspektor wysłał go w październiku jeszcze tego roku do Wikariatu Apostolskiego Shiu Chow do misji w Yan Fa. Był to teren bardzo biedny zarówno pod względem materialnym, jak i moralnym. Praca misyjna była trudna. Na terenie misji miał trzy rezydencje: Yan Fa, Kong K'e, Tung Tong. Aby dotrzeć z jednej do drugiej z nich, a także do małych wspólnot chrześcijańskich rozrzuconych na całym terenie, misjonarz musiał wędrować pieszo całe godziny. Innego środka lokomocji nie miał. Właśnie w czasie takiej wędrowki 2 lutego 1945 r. – jak wspomina ks. Piotr Battezzati na łamach ANS<sup>4</sup> – napadło na niego trzech bandytów. Uderzeniem w głowę powalono go na ziemię, zaciągnięto na pole, rozpostarto mu ręce jakby na krzyżu. Dwaj bandyci trzymali go za ręce i nogi, trzeci usiadł misjonarzowi na piersiach i nożykiem powoli podżynał mu gardło, próbując odciąć głowę. Jak wykazało późniejsze śledztwo, ludzie ci doskonale znali misjonarza. Zbrodnia jednak uszła im bezkarnie. Ciało ks. Jana Matkovicsa pochowano najpierw w Yan Fa, a następnie przeniesiono je do Ho Sai, gdzie spoczęła obok ks. Caravario i innych salezjańskich męczenników chińskich<sup>5</sup>.

KS. BASSANO LARENO-FACCINI (1890–1945) urodził się 25 kwietnia 1890 r. w S. Colombano al Lambro, niedaleko Mediolanu. Po ukończeniu aspirantatu dla „Synów Maryi” w Turynie – „al' Martinetto”, odbył nowicjat w Foglizzo, gdzie złożył śluby 10 października 1909 r. Naukę kontynuuje potem w Turynie na Valsalice, a równocześnie udziela się w Oratorium. W 1913 r. rozpoczyna studiować teologię w Foglizzo. Naukę przerywa mu wybuch wojny światowej i przymusowa służba wojskowa w charakterze sanitariusza. W 1917 r. z powodu przepukliny zostaje zwolniony z wojska. Pracuje w zakładzie dla trudnych chłopców w Cavaglia, ucząc się równocześnie teologii. 22 września 1917 r. otrzymuje w Foglizzo święcenia kapłańskie. Wraca następnie do pracy w Cavaglia. Gdy salezianie otrzymali do obsługi Wikariat Apostolski Shiu Chow w Chinach i otwarły się nowe możliwości pracy misyjnej, ks. Lareno zgłasza się na misje. Wyjeżdża z Turynu wraz z sześcioma innymi misjonarzami 20 czerwca 1919 r. a dociera do Macau 23 września 1919 r. W Pak Heung przy pomocy ks. Olive rozpoczyna naukę chińskiego. Don Lareno osiada najpierw w Yan Fa i Lok Chong. Wkrótce zosta-

<sup>4</sup> ANS, N. 5, A. 29, s. 8

<sup>5</sup> M. R assiga, *Tre vite spezzate. Missionari Salesiani del Vicariato di Shiu Chow (Cina) Martiri di Christo*, Hong Kong 1976, s. 4–15, 20. Por. M. R assiga, *I Nostri Morti 1919–1984*, Hong Kong 1985, s. 57.

je mianowany magistrem nowicjatu w Ho Sai, potem katechetą w studentacie filozoficznym w Macau, gdzie pozostał do 1927 r. Stąd zostaje znów przeniesiony do Ho Sai na przełożonego sierocińca i do pomocy w domu formacyjnym dla przyszłych katechistów. Uczył też kilku kleryków teologii. W 1930 r. zostaje sekretarzem ks. Versiglia. To ks. Larena odnajdzie ciała męczenników (biskupa Versiglia, ks. Caravario). Zbierał też skrzętnie wszystkie dokumenty dotyczące męczeństwa obu zamordowanych. Dzięki temu już w 1932 r. można było rozpocząć proces informacyjny. Przez rok jest jeszcze sekretarzem następcy biskupa Versiglia, mons. Canazei. Potem pracuje przez rok w Yan Fa, następnie jedzie do Rzymu na odpoczynek i przygotowanie materiałów do procesu beatyfikacyjnego obu męczenników. Po powrocie zostaje spowiednikiem w domu inspektorialnym w Macau, potem katechetą w Hong Kong-Aberdeen i wreszcie wraca na tereny misyjne w Shiu Chow. W 1942 r. wraz z innymi misjonarzami włoskimi i niemieckimi zostaje internowany w Lok Chong. Był człowiekiem pobożnym, ale też systematycznym i konsekwentnym, kochał młodzież, każdą chwilę wolną poświęcał na naukę, zwłaszcza studiował teologię i uczył się języka chińskiego, tak różnorodnego w swoich dialektach. Lubił też pracę fizyczną. Z zapałem dbał o misyjny ogródek. Miał dobre serce. Ksiądz Benato przeżył tyfus w 1927 r. tylko dzięki ofiarnej opiece ks. Larena, choć lekarze stracili wszelką nadzieję. Miłość łączył z odwagą. Na miesiąc przed śmiercią doniesiono mu, że w czasie strzelaniny między powstańcami chińskimi a Japończykami jeden z wieśniaków został raniony i grozi mu śmierć z wykrwawienia, jeżeli nie udzieli mu się natychmiast pomocy. Ksiądz

Larena wyciągnął z kieszeni białą chusteczkę i powiewając nią poszedł między świszczącymi kulami do ranego, wziął go na plecy i wyniósł z pola walki. Był też nieustępliwy, gdy chodziło o dobro i prawdę. Walczył o swoich parafian i współbraci zarówno z władzami chińskimi, a potem i z Japończykami. Kontakty z okupantami nie wszyscy właściwie rozumieli, dlatego być może miał sporo wrogów i to nie tylko wśród pogan. Dlatego ks. Larena działał przeważnie w mieście. Wioski były pod kontrolą partyzantów i niezbyt chętnie udawali się tam nawet uzbrojeni Japończycy. W tym czasie w okolicznych wioskach zabrakło soli. Ksiądz Larena postanowił przyjść z pomocą wieśniakom. Któregoś razu zatrzymano go w drodze i podejrzany o szpiegostwo poniósłby śmierć, gdyby nie interwencja ludzi, którzy go znali. Ostatni raz 19 maja 1945 r. udał się ks. Larena do Lok Chong w sprawie paszportu. Po śniadaniu wyruszył do Pak Heung, gdzie miał następnego dnia odprawić mszę św. z okazji święta Zesłania Ducha Świętego. Gdy minął miejscowość San Tsun, zajęta przez Japończyków, w strefie neutralnej około godziny 14<sup>00</sup> został zatrzymany przez grupę partyzantów, którzy zwięzali go, wyprowadzili na pobliski pagórek, tam ograbili ze wszystkiego, powalili na kolana i zagrozili rozstrzelaniem za zdradę ojczyzny. Wszelkie argumenty i odwoływanie się do władz wyższych okazały się bezowocne. Bandyci bali się konsekwencji. Na znak przywódcy padły cztery strzały i misjonarz padł martwy na ziemię. Zdarto z niego wszystką odzież. Przywołano pracującego w pobliżu rolnika, aby pogrzebał ciało i zagrożono mu

śmiercią, gdyby zdradził oprawców. Gdy na drugi dzień zgromadzeni w Pak Hueng chrześcijanie dowiedzieli się o śmierci misjonarza, udali się do władz partyzantów z prośbą o oddanie ciała. Kości zmarłego odzyskano dopiero po jakimś czasie. Ksiądz Rizzato obiecał za nie nagrodę. Zgłosił się więc były chrześcijanin, nałogowy palacz opium, i obiecał je dostarczyć za półtora miliona miejscowych banknotów. Biskup przystał na to i ks. Rizzati po jakimś czasie przyniósł śmiertelne resztki ks. Larena do Shiu Chow w walizce. Ksiądz Fochesato, który często strzygł ks. Larena stwierdził, że czaszka bez wątplenia należy do ks. Larena. Doczesne szczątki pochowano w Ho Sai obok ks. Matkovicsa i ks. Munda<sup>6</sup>.

KS. VINCENZO MUNDA (1889–1945) urodził się 23 czerwca 1889 r. w Canicatti koło Agrigento na Sycylii (Włochy), śluby złożył w San Vincenzo 14 lutego 1910 r., kapłanem został 20 grudnia 1919 r. w Foglizzo, na misje do Chin wyjechał w 1921 r., zamordowany został 29 lipca 1945 r. w Namyung.

W wieku 15 lat zaczyna naukę w szkole salezjańskiej w Pedara. Po ukończeniu szkoły wstępuje do nowicjatu w San Gregorio. Śluby składa 14 lutego 1910 r. Po asystencji rozpoczyna studium teologii w Foglizzo, ale wybuch wojny światowej przerywa naukę. Wraca do San Gregorio na Sycylii, gdzie po jakimś czasie zostaje powołany do wojska i wysłany do Macedonii. Służył w oddziałach sanitarnych. Po skończeniu wojny wraca do życia salezjańskiego i we wrześniu 1919 r. otrzymuje diakonat, a 20 grudnia kapłaństwo. W 1921 r. wyjeżdża do Chin na czele kilku młodych misjonarzy. Najpierw przebywa w Shiu Chow, skąd w grudniu, zaledwie po sześciu miesiącach nauki języka, zostaje przeniesiony do pracy misyjnej w Chi Hing. Miał też do obsługi zamieszkałe w większości przez katolików Fong Tung, odległe od rezydencji dzień drogi. Było też sporo grup rozrzuconych w terenie. Praca misyjna polegała praktycznie na ciągłym wędrowaniu. Podobnie jak ks. Matkovicz nie miał nikogo do pomocy i obsługi. Robił wszystko sam. Nie był też tytanem zdrowia. Po śmierci znaleziono w jego notesie informacje o siedmiu chorobach, które stwierdził u niego lekarz w Hong Kongu. Zapracowany bez reszty zapominał o nich. W 1930 r. zostaje przełożonym terenu misyjnego w Lok Chong, gdzie pozostanie do 1936 r. Potem przeniesiono go do Nam Yung.

W czasie wojny nie został internowany w Lok Chung, ale mógł pracować pod dozorem policyjnym. Gdy tę część Chin zajęli Japończycy, misjonarze internowani w Nam Yung znaleźli się w trudnej sytuacji. Partyzanci, wśród których trzeba było żyć, uważali ich za sprzymierzeńców Japończyków, a do partyzantów musieli się też udawać z prośbą o ochronę interesów wielu chrześcijan, zagrożonych przez urzędników i żołnierzy japońskich. Po przyjsciu Japończyków, ks. Munda, dotychczas pracujący w pojedynkę, otrzymał do towarzystwa dwóch współbraci włoskich i księdza Chińczyka. Któregoś dnia, gdy ks. Munda był poza domem, Japończycy

---

<sup>6</sup> M. R ass i g a, *Tre vite spezzate...*, s. 16–30; por. t e n ż e, *I Nostri Morti...*, s. 48; s. 56. *Profili di Missionari...*, s. 426–428.

aresztowali wszystkich mieszkańców misji i zarzucając im współpracę z partyzantami poddali torturom. Plebania została kompletnie ograbiona. Zresztą kradzieże zdarzały się bardzo często. Gdy ich wreszcie na pół żywych wypuszczono, uciekli aż do bazy amerykańskiej w prowincji Fukien. Ksiądz Munda po powrocie do misji znalazł karteczkę: „Jeżeli ci życie miłe, uciekaj!” Żał mu było opuścić wiernych. Przyplącił to życiem.

Jest wiele wersji jego tragicznej śmierci. Ksiądz Battezzati, który go zastąpił w pracy misyjnej, opisał ostatnie chwile życia ks. Wincentego na łamach ANS w ten sposób: „Ksiądz Munda schwymano, obnażono, przywiązano do drzewa, biczowano tak długo, aż wydawało się, że zmarł. Wtedy go pozostawiono. Chrześcijanie z troską zaopiekowali się męczennikiem, ukryli go, leczyli aż doszedł do siebie. Po tym wszystkim znów zaczął apostołować. W kilka miesięcy potem ponownie go schwymano. Bandyci znęcali się nad nim całą noc w straszliwy sposób. Sam tylko Bóg wie, co i ile wtedy wycierpiał. Rankiem następnego dnia salwą z karabinu maszynowego dopełniono morderstwa”<sup>7</sup>. Ksiądz Del Curto, który misjonarzował w Nam Yung, opisuje te wydarzenia na łamach biuletynu inspektorii chińskiej „Inter nos”<sup>8</sup> i w liście z 15 października 1950 r. do księdza inspektora. Według niego ks. Munda odprawił mszę żałobną 28 lipca 1945 r. w Kam Kong i po śniadaniu ruszył w towarzystwie młodego Chińczyka do miasta. W Lai How Kiu wierni usiłowali go przekonać, żeby pozostał, ponieważ drogi są niebezpieczne. Odpowiedział, że nie ma się czego bać i ruszył do Nam Yung. W mieście został aresztowany, a po śledztwie osadzony w areszcie. Towarzysz misjonarza uciekł i o zajściu powiadomił wiernych w Kam Kong i Lai How Kiu. Niektórzy chrześcijanie przybyli do miasta i naradzali się, co robić, aby ratować misjonarza, ale przewodniczący rady parafialnej powiedział, żeby się nie mieszały w te sprawy i wrócili do domów, bo sami mogą oberwać za to od władz. Gdyby wtedy interweniowano u władz, ks. Munda może by nie zginął. Po wieczór związanego jak złoczyńcę zaprowadzili żołnierze do więzienia mandaryna. Rankiem następnego dnia widziano, jak w otoczeniu dwóch żołnierzy wyszedł z miasta i po kilku minutach usłyszano wołanie misjonarza o pomoc. Około godziny 7<sup>00</sup> rano kilku wiernych wyszło, aby zobaczyć, co się stało. Kilka kroków za miastem znaleziono ciało zamordowanego misjonarza. Leżał z rękami związanymi na plecach. Jedna z kul odebrała kawałek nosa, inne przeszły ramiona i piersi. Ciało złożono w pleciance i zanieśiono do rezydencji. Postarano się o trumnę, umyto zbroczone krwią ciało i wykopano dół w kościele, ale pochowano misjonarza dopiero następnego dnia, ponieważ w tym momencie na plebanię wpadli żołnierze i ograbili ją doszczętnie. Zresztą ograbiono także i inne rezydencje misjonarza. Ksiądz Piotr Battezzati, następca ks. Munda, złożył skargę u mandaryna w Nam Yung, ale ten udął, że nic o niczym nie wie. Ksiądz Battezzati zaczął więc na własną rękę szukać sprawie-

<sup>7</sup> ANS, N. 5, A. 29, s. 8.

<sup>8</sup> Cytowane za M. R a s s i g a, *Tre vite spezzate...*, s. 41.

dliwości. W czasie procesu okazało się, że wmieszany był we wszystko sam mandaryn. Proces nie przyniósł mu szkody, a przyczynił się tylko do jego promocji na wyższe stanowisko. Księdzu Piotrowi chodziło przede wszystkim o rehabilitację ks. Mundy, którego posądzano o szpiegostwo. Ciało zamordowanego misjonarza spoczęło potem obok innych męczenników w Ho Sai<sup>9</sup>.

KS. GIUSEPPE FU YUK TONG (1917–1961) urodził się w Makau 10 marca 1917 r., śluby zakonne złożył w Hong Kongu 29 października 1939 r., święcenia kapłańskie otrzymał w Szanghaju 24 maja 1950 r., zmarł zamęczony w więzieniu w Szanghaju prawdopodobnie w październiku 1961 r.

Po święceniach był nauczycielem w salezjańskim aspirantacie w Szanghaju – Nantao. Wtedy to władze komunistyczne rozpoczęły tworzenie schizmatycznego kościoła narodowego. Księża mieli się opowiedzieć za tzw. „trzema niezależnościami”. 20–23 lutego 1951 r. odbywały się zebrania dla szkół katolickich w Szanghaju na temat „patriotyzmu katolików”. Obrzucano tam Kościół, a zwłaszcza misjonarzy zagranicznych, oskarżeniami o zdradę narodu i najgorszymi obelgami. Zebranie 23 lutego miało się zakończyć podpisaniem sformułowanej bardzo enigmatycznie deklaracji, co równało się zerwaniem więzi ze Stolicą Apostolską. Wielu księży skłaniało się do podpisania jej. Wtedy wstał ks. Józef Fu i zaczął wołać, że złożenie podpisu pod tym dokumentem jest równoznaczne ze zerwaniem więzi z Kościołem katolickim. To wystąpienie sprawiło, że zebrani księża deklaracji nie podpisali, ale ks. Józef nie wrócił już do domu. W czasie popołudniowego zebrania oskarżono go o zdradę, jako wysłannika imperialistycznego, szpiega. Dowodem był list Episkopatu ostrzegający wiernych przed „trzema niezależnościami”. Ksiądz Giuseppe został aresztowany i w więzieniu okrutnie zamordowany, prawdopodobnie w październiku 1961 r. Okoliczności samej śmierci nie są znane<sup>10</sup>.

KL. PETER YEH MING ZEN [TSI TSIAO] (1921–1952) urodził się 5 października 1921 r. w Yungkia (Chekiang), śluby złożył w Szanghaju – Nantao 16 sierpnia 1941 r., zmarł śmiercią męczeńską w więzieniu Wayside w Szanghaju 19 maja 1952 r.

Pochodził z rodziny neofitów. Zachęcony przez kuzyna, ks. Alojzego Yeh, wstępuje w 1936 r. do aspirantatu w Hong Kongu. Po nowicjacie 1940–1941 kończy filozofię i odbywa asystencję w Instytucie Księdza Bosko w Szanghaju – Jantsepoo. W 1947 r. składa śluby wieczyste i rozpoczyna studiować teologię. W styczniu 1949 r. z powodu gruźlicy musi przerwać studia i trzy miesiące przebywa w szpitalu. Są to czasy podboju Chin przez armię Mao Tse-tunga. Przełożeni, aby ratować salezjańską szkołę w Szanghaju przed zamknięciem, powołali go jako Chińczyka na dyrektora szkoły. Było tam wtedy 40 współbraci, wśród nich 5 Chiń-

<sup>9</sup> M. R ass i g a, *Tre vite spezzate...*, s. 31–44, por. tenże, *I Nostri Morti...*, s. 62; s. 90.

<sup>10</sup> *Dizionario biografico...*, s. 130. Por. M. R ass i g a, *I Nostri Morti...*, s. 37; s. 118. M. R ass i g a, *Per la Chiesa e per il Papa*, Hong Kong 1989, s. 34–36.

czyków i 600 wychowanków (aspiranci i uczniowie szkoły zawodowej). Władze najpierw dręczyły młodego dyrektora kontrolami finansowymi i niemożliwymi do wykonania zarządzeniami. Zostaje nawet na krótko uwięziony. Wypuszczono go, spodziewając się, że uda się pozyskać go przez władze. Wreszcie kazano podpisać wszystkim deklarację o „trzech niezależnościach”. Żaden z salezjanów tego nie uczynił. Europejczyków wydalono z Chin, ks. Fu uwięziono 23 lutego 1951 r., a kl. Yeh 28 lutego 1951 r. jako dyrektora zawieziano na policję, skąd nigdy już nie wrócił do domu. Osadzony w szanghajskim więzieniu w Wayside był poddawany „praniu mózgu” i innym torturom, w czasie których zakończył życie 19 maja 1952 r. Pochowano go w Kiang Wang razem z innymi skazańcami<sup>11</sup>.

KS. SIMON LEUNG SHU-CHI (1912–1956) urodził się 16 października 1912 r. w Ts'in Wan (Kwangtung), śluby zakonne złożył w Hong Kongu – Shaukiwan 8 grudnia 1936 r., kapłaństwo otrzymał w Szanghaju 1 lipca 1948 r., zmarł w 1956 r. zadržony w więzieniu w Lienhsian.

Ksiądz Szymon zapragnął zostać salezjaninem w czasie nauki w salezjańskiej szkole stolarskiej w Makau. Został aspirantem, potem w 1935 r. wstępuje do nowicjatu w Hong Kongu – Shaukiwan, gdzie kończy filozofię. Uczy potem przez kilka lat w naszej szkole w Kunming i w Hong Kong – Aberdeen. Po ukończeniu teologii w Szanghaju zostaje wyświęcony 1 lipca 1948 r. na kapłana przez biskupa Arduino. Po roku nauczania w kolegium w Makau, prosi o przeniesienie do pracy misyjnej. Zostaje kierownikiem naszej szkoły w Linchow. W 1951 r. zostaje uwięziony po raz pierwszy. W czasie procesu pokazowego, całkowicie spreparowanego, zmuszono go do klękania przed publicznością i bito niemiłosiernie. Został oskarżony o szerzenie hasel imperialistycznych, o zmuszanie chłopców do pójścia do seminarium, a dziewcząt do klasztoru. Wyrzucono go z rezydencji misyjnej i nakazano mieszkać w Tungpi, a potem, gdy wrócił do Linchow, zmuszono go do mieszkania w na pół rozwalonej stajni. Aby nie narażać wiernych na szykany ze strony władz, potajemnie przeniósł się do Szanghaju, gdzie zamieszkał w Kolegium im. ks. Bosko. Dostał od władz pozwolenie na pobyt tylko przez trzy miesiące. Przeniósł się następnie do Pekinu. W tym czasie władze przejmują naszą szkołę, a współbraci osadzają w więzieniu. Było to drugie uwięzienie. Potem zostaje odesłany do Kwangtung. Ponownie zostaje zatrzymany w więzieniu w Shiu Chow, a potem w Lin Chow, gdzie za nieugiętą wierność Ojcu Świętemu i Kościołowi zostaje zamęczony prawdopodobnie w marcu 1956 r.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Dizionario biografico...*, s. 300. Por. *Profili di Missionari...*, s. 607; M. Rassaiga, *I Nostri Morti...*, s. 57, 99; tenże, *Per la Chiesa...*, s. 49–80; tenże, *In memoriam. A Tribute to the deceased Salesian who worked in China (1906–1986)*, *Salesian Province of China*, Hong Kong 1987.

<sup>12</sup> *Dizionario biografico...*, s. 167–168; por. *Profili di Missionari...*, s. 596–599; M. Rassaiga, *I Nostri Morti...*, s. 49; tenże, *Good Old Fr Simon*, Hong Kong 1986, s. 44.



KS. ALOYSIUS YEH SHUEN-TIE (1912–1973) urodził się 26 grudnia 1912 r. w Yunkia (Ningpo), chrzest przyjmuje wraz z całą rodziną w trzynastym roku życia, śluby zakonne składa w 1935 r. w Hong Kongu, kapłanem zostaje w 1945 r. w Szanghaju, umiera 22 czerwca 1973 r. w więzieniu Zikawei w Szanghaju.

Był kuzynem kleryka Piotra Yeh. Jako jedynak musiał pokonać wiele trudności, by pójść za głosem powołania. Według tradycji chińskich powinien założyć rodzinę, by kontynuować trwanie rodu. Gdy wreszcie został księdzem, pracował przez kilka lat w naszym domu w Suchow-fu. Potem ks. inspektor Braga posłał go do pomocy biskupowi Arduino w Shiu Chow, który spodziewał się uwięzienia przez komunistów, chciał więc mieć u boku człowieka zaufanego, któremu mógłby w takim wypadku przekazać pełnomocnictwo. Ksiądz Alojzy pozyskał sobie nie tylko sympatię ekscelencji, ale przede wszystkim wiernych. Władze komunistyczne zareagowały natychmiast. Pod pozorem braku zameldowania wsadzono go na pół roku do więzienia, a następnie wydalono do Szanghaju. Tam został proboszczem małej parafii salezjańskiej i szkoły w Chapei (1953). Współpracował razem z biskupem Mon Kung (obecnie kardynałem). 8 września 1955 r. uwięziono Biskupa, a z nim razem wszystkich księży, którzy nie zaakceptowali tzw. „trzech niezależności”. Również ks. Alojzy dostał się ponownie do więzienia, tym razem na siedem lat. Poddawano go tam wielokrotnie tzw. „praniu mózgu”, ale bezskutecznie. Pytany na końcu „prania”, jak teraz myśli, odpowiadał niezmiennie: „jak przedtem”. Od czasu do czasu zwalniano go z więzienia. Przebywał wtedy w areszcie domowym u zaprzyjaźnionej rodziny. Wreszcie został zamknięty w więzieniu w Zikawei, w dawnym domu jezuitów. Pracował tam przy produkcji parasoli. W 1973 r. uległ paraliżowi i po kilku dniach – 22 czerwca 1973 r. – zakończył uciążliwe za Chrystusa życie<sup>13</sup>.

Być może jeszcze więcej współbraci przelało swą krew „tylko dlatego, że przyszli do Chin głosić Ewangelię”<sup>14</sup>. Wielu, choć nie przelali swej krwi, musieli długo i ciężko cierpieć w obozach pracy i więzieniach. Jednym z nich jest ks. Mateusz Yao Wi-Li z Szanghaju, który uwięziony w 1950 r. przeżył cztery procesy, wiele lat był więziony, a prócz tego 20 lat spędził w obozach pracy<sup>15</sup>; ks. Franciszek Wang Yung (1910–1994) spędził za wierność Kościołowi 28 lat w najcięższych więzieniach – życie zakończył w naszym domu w Hong Kongu; ks. Józef Seng (1905–1988) aresztowany w 1951 r. jako kontrrewolucjonista został skazany na 20 lat obozu pracy za wierność Ojcu Świętemu. Z więzienia wyszedł

<sup>13</sup> M. Rassi g a, *I Nostri Morti...*, s. 69, 100; por. ten ż e, *Per la Chiesa per...*, s. 4–35.

<sup>14</sup> List ks. M. Rassi g a z Hong Kongu do ks. S. Szmida w Łodzi, z 1 maja 1994 r., Archiwum prywatne.

<sup>15</sup> „Bollettino Salesiano”, A. 103. N. 11, s. 16.

dopiero w 1980 r. Ostatnie osiem lat życia spędził u przyjaciół w Ning Po<sup>16</sup>. Ksiądz Paweł Fong, były dyrektor domu w Pekinie, oraz ko. Marek Wong dożywający ostatnich lat w Hong Kongu, byli więzieni przez 20 lat za wierność Ojcu Świętemu<sup>17</sup>.

Także i współczesne czasy mają swego męczennika na chińskiej ziemi. Jest nim KS. SILVIO LOMAZZI (1907–1982), który urodził się 24 kwietnia 1907 r. w Mediolanie. Salezjaninem został 8 grudnia 1936 r., święcenia kapłańskie przyjął 29 stycznia 1945 r. w Szanghaju, zginął uduszony przez narkomana w Hong Kongu 29 grudnia 1982 r. w Od dziecka uczęszczał do oratorium. Po ukończeniu szkoły technicznej pracował 2 lata, a po odbyciu służby wojskowej postanowił zostać misjonarzem. Ze względu na wiek nie został przyjęty do Mediolańskiego Instytutu Misji Zagranicznych. W 1933 r. zgłosił się do salezjanów i został przyjęty w szeregi „Cagliolini” w Ivrea. Do Chin przybył w 1935 r. W Hong Kong – Shaukiwan odbył nowicjat i złożył pierwsze śluby 8 grudnia 1936 r. Tutaj też skończył filozofię. Asystencję odbył w naszej Szkole im. św. Alojzego w Hong Kongu i w Macau. Teologię ukończył w Szanghaju i tam został wyświęcony na kapłana 29 stycznia 1945 r. Po święceniach uczy w studentacie i otacza opieką duszpasterską włoskich jeńców wojennych. W 1952 r. zostaje przeniesiony do Hong Kongu, skąd wraz ze seminarium przechodzi na wyspę Cheung Chau, gdzie jest i wykładowcą i administratorem. Są to czasy ogromnej eksplozji demograficznej. Biskup Hong Kongu mons. Bianchi prosił go, aby się zajął narkomanami w zakładzie karnym na wyspie Shek-kwu-chau. Pracy tej poświęcił ostatnie 20 lat swego życia. 29 grudnia 1982 r. jeden z tych nieszczęśliwych chłopaków, być może na skutek kryzysu wywołanego brakiem narkotyków w organizmie, zamordował go. Został uduszony jedwabnym sznurkiem w rozmównicy naszego domu. Miał też ranę na głowie od uderzenia. Być może do śmierci tej przyczynili się też handlarze narkotykami, którym ks. Silvio utrudniał pracę, otaczając opieką duszpasterską narkomanów w więzieniu i poza nim. Śmierć ta była ukoronowaniem prawie pięćdziesięcioletniej pracy misyjnej ks. Silvio Lomazziego<sup>18</sup>.

#### SALEZJAŃSKI MĘCZENNIK W WIETNAMIE

KS. FRANÇOIS DUPONT (1908–1945) urodził się 4 lipca 1908 r. w Paryżu. Po złożeniu ślubów w 1935 r. wyjeżdża na misje do Japonii. Tam też zostaje ka-

---

<sup>16</sup> List pośmiertny ks. insp. Norberto Tse, Hong Kong 25 lutego 1988 r.; Por. M. R a s s i g a, *Il Sacerdote Salesiano Giuseppe Ding-Yuan, Confessore della Fede 1905–1988*, Hong Kong 1988.

<sup>17</sup> Cytowany wyżej list ks. Rassiga do ks. S. Szmidta.

<sup>18</sup> „Bollettino Salesiano”, A. 107, N. 3, s. 3; por. M. R a s s i g a, *I Nostri Morti...*, s. 50, 146–147.

planem w 1939 r. W 1940 r. udaje się do Wietnamu, gdzie ginie zamordowany przez partyzantów komunistycznych w 1945 r.

Czując w sercu powołanie do kapłaństwa, Franciszek wstępuje do Wyższego Seminarium w Paryżu, gdzie otrzymuje sutannę w październiku 1928 r. Ponieważ chciał zostać misjonarzem, po ukończeniu filozofii zostaje salezjaninem. Nowicjat rozpoczyna we wrześniu 1930 r. w Port a Binson (Marne). 22 września 1931 r. składa śluby do czasu ukończenia służby wojskowej, by ponowić je 23 września 1932 r. na trzy lata. Asystencję odbywa częściowo we Francji, częściowo w Turynie, gdzie przygotowuje się do wyjazdu na misje i pomaga w redagowaniu „Biuletynu Salezjańskiego” w języku francuskim. Z jego korespondencji wynika, że nie tylko chciał pracować na misjach, ale też pragnął ponieść śmierć męczeńską. Do przyjaciela pisał 24 grudnia 1933 r.: „Marzę o misjach. Chciałbym apostołować wśród niedostępnych puszczy lub wśród śniegów [...]. Bardzo pociąga mnie Rosja [...]. Chciałbym pójść do tej młodzieży ateistycznej, aby zanieść im Chrystusa do więzień, do ciemnych cel, cierpieć tam i także ponieść tam śmierć”.

Przełożeni przeznaczili go jednak nie do Rosji, lecz do Japonii, gdzie dotarł 10 stycznia 1935 r.

W latach 1935–1939 studiuje teologię w seminarium tokijskim i redaguje w języku francuskim czasopismo dla przyjaciół misji salezjańskich w Japonii pt.: „JAPONERIES”. 29 czerwca 1939 r. otrzymuje święcenia kapłańskie, a następnie zostaje wysłany do Mikawajima, gdzie prowadzi oratorium świąteczne i drużynę skautów. Pracował tu także w czasie studiów teologicznych, poświęcając pracy z młodzieżą wolne soboty i niedziele. Kontynuuje też apostołat prasy.

W 1939 r. wybucha wojna światowa. Francja powołuje do wojska także obywateli przebywających za granicą. Ksiądz Dupont zostaje przeznaczony do Hanoi w ówczesnych Indochinach Francuskich, dziś w Wietnamie. Inni francuscy salezjanie mieli się udać na tereny francuskie w Indiach. Z Japonii wyjeżdża 22 kwietnia 1940 r. W Hanoi zostaje zaangażowany w Dowództwie Wojsk Francuskich jako tłumacz w kontaktach z Japończykami. Nie zaprzestaje też pracy duszpasterskiej wśród żołnierzy. Tutaj zupełnie przypadkowo spotyka ks. Majcen, salezjańskiego misjonarza w Chinach. Przez niego powiadamia salezjańskiego inspektora w Chinach, ks. Braga, że wkrótce zostanie zwolniony z wojska, aby zająć się opuszczoną młodzieżą. Władze kolonialne i kościelne życzą sobie, aby w Hanoi powstał dom salezjański dla Euroazjatów. Ksiądz inspektor kazał raczej się wstrzymać z otwieraniem domu, dopóki trwają działania wojenne. W listopadzie 1940 r. ks. Dupont zostaje zwolniony z wojska dzięki interwencji Wikariusza Apostolskiego. Włącza się więc z całą gorliwością do pracy duszpasterskiej, w działalność Akcji Katolickiej, zostaje dyrektorem generalnym JEC (Studencka Młodzież Katolicka) na całe Indochiny, jest też kapelanem skautów, harcerzy, a przede wszystkim poszukiwanym spowiednikiem, kierownikiem duchowym i wspianym kaznodzieją.

W tym czasie żyło w Indochinach wielu tzw. Euroazjatów, mieszkańców pochodzących z rodzin francusko-wietnamskich. W wielu wypadkach były to małżeństwa uregulowane prawnie i kościelnie, a ich dzieci zadbane. Nierzadko jednak dzieci pochodziły ze związków przypadkowych i były zaniedbane lub w ogóle opuszczone. Aby otoczyć opieką te dzieci powstało w Hanoi Towarzystwo Opieki nad Dziećmi Francusko-Wietnamskimi w Indochinach. Z inicjatywy Rene Robin powstał sierociniec dla euroazjatyckich dzieci. Po jego śmierci w 1941 r. Towarzystwo poprosiło ks. Dupont, aby salezjanie przejęli nad sierocińcem opiekę. Ksiądz inspektor Braga wyraził zgodę, a Wikariusz Apostolski wydał dekret pozwalający na otwarcie domu zakonnego. 18 listopada 1941 r. ks. Dupont podpisuje kontrakt z Towarzystwem i tak rodzi się działalność salezjanów w tym kraju. Ksiądz inspektor Braga wizytuje dom i obiecuje przysłać do pomocy ze Syjamu ks. Rajmunda Petit, a potem i innych współbraci. Z powodu działań wojennych przybył do Hanoi tylko ks. Petit. Dla ks. Dupont rozpoczęła się prawdziwa Droga Krzyżowa. Powodem cierpień był sam sierociniec, a zwłaszcza umowa podpisana bez przemyślenia i wcześniejszej znajomości rzeczy. Niemalą przykrości miał także ks. Dupont od współbrata, który miał dobrą wolę, ale trudny charakter.

Ksiądz Dupont chciał stworzyć chłopcom możliwość nauki zawodu, miał zamiar też otworzyć klasę gimnazjalną z językiem łacińskim, gdzie mogłyby dojrzewać przyszłe powołania. Równocześnie wyszła propozycja od Biskupa Sajgonu, aby otworzyć i tam podobny sierociniec. Potrzeba było na to zgody inspektora i wsparcia personalnego. Wszelkie kontakty z przełożonymi i inicjatywy paraliżowały działania wojenne. Pod koniec wojny zaczęły się też straszliwe bombardowania ze strony Amerykanów. Nie ominęły one i sierocińca. Trzeba było go przenieść do Keso, 70 km od Hanoi. Dzieci i salezjanie zamieszkali w budynkach dawnego seminarium. Po jakimś czasie ks. Petit wrócił z częścią wychowanków do Hanoi, a ks. Dupont pozostał z resztą wychowanków w Keso. W 1945 r. zapanował w Indochinach kompletny chaos. Przyczyniła się do tego skutecznie partyzantka komunistyczna. 10 sierpnia 1945 r. ks. Dupont zostaje w okrutny sposób zamordowany. W przeddzień dostaje ostrzeżenie, że partyzanci komunistyczni chcą zabić jego i misjonarza w sąsiedztwie. Wszelkie starania u władz japońskich o przepustkę i możliwość opuszczenia zagrożonego domu spełzły na niczym. Miał ją dostać następnego dnia. Jak zwykle w nocy domu strzegli starsi chłopcy. 10 sierpnia około godz. 23<sup>00</sup> misjonarz został gwałtownie zbudzony przez pełniących straż. Na ucieczkę było za późno. Do domu wdarli się uzbrojeni partyzanci. Jeden z nich z pistoletem automatycznym pilnował zgromadzonych chłopców, drugi z rewolwerem zajął się misjonarzem, który zaczął się modlić na głos. Oskarżano go o kontakty z Japończykami. Żądano pieniędzy. Zakneblowano mu usta moskitierą, związano ręce więzami z bambusu, raniąc je aż do kości. Misjonarz krzyczał, że jest niewinny. Sprowadzono go na parter, gdzie rozpoczęło się śledztwo. Następnie boso, tylko w pizamie popędzono go 3 km przez pola ryżowe nad rzeczkę, gdzie go okrutnie zamordowano i ciało wrzucono do rzeki. Następnego dnia jeden z rolników zobaczył unoszące się na falach zwłoki. Po wielu zabiegach udało się wreszcie je wydobyć. Czoło miał przeszyte dwoma kulami, ciało pokłute bagnetem.

Pochowano go następnego dnia w niedzielę razem z innym misjonarzem, także wtedy zamordowanym. Marzenie ks. Dupont o śmierci męczeńskiej Bóg spełnił w pełni<sup>19</sup>.

#### MĘCZENNICZY BRAZYLIJSKY

Wyśniona przez ks. Bosko w wieszczych wizjach praca salezjańska w Brazylii<sup>20</sup> została uświęcona nie tylko potem utrudzenia, ale i krwią naszych współbraci. U początku historii tej misji jest tragiczna śmierć biskupa Alojzego Lasagna, jego sekretarza ks. Bernardino Villamil i czterech sióstr CMW w wypadku kolejowym w Juiz de Fora 6 listopada 1895 r. Biografowie, mówiąc o wypadku, używają słowa „tragica morte”<sup>21</sup>, „terribile incidente”<sup>22</sup>, lub też „mori in un scontro ferroviario doloso”<sup>23</sup>. Miał wielu wrogów i dlatego można domyślać się, że wypadek został sprowokowany. Po tym tragicznym wypadku oddało swe życie jeszcze kilku misjonarzy brazylijskich w sposób bardzo krwawy.

KS. JOSEF THANNHUBER (1880–1920) urodził się w bawarskim Wurmansquick (RFN) 24 listopada 1880 r. Salezjaninem został 5 października 1901 r. w Ivrea (Włochy), na misje do Brazylii wyjechał w 1903 r., na kapłana został wyświęcony 18 lutego 1906 r., zginął zamordowany 29 sierpnia 1920 r. Pochodził z rodziny wieśniaczej. Kiedy miał 17 lat dowiedział się z „Biuletynu Salezjańskiego”, że salezjanie pomagają także starszym chłopcom w drodze do kapłaństwa. Ponieważ salezjanie jeszcze nie dotarli do Niemiec, naukę zaczął we Włoszech w Foglizzo. Do nowicjatu wstępuje w Ivrea i tam złożył śluby 5 października 1901 r. W 1902 r. odwiedza Włochy ks. inspektor Malan z Mato Grosso w Brazylii. Jego słowa rozbudzają zapał misyjny wśród wielu młodych współbraci. Do nich należy kl. Thannhuber. Przed odjazdem na misje ks. Rua powiedział mu: „Przygotuj się na męczeństwo”. W 1903 r. jest w Cuiaba jako asystent i pomocnik administratora. Równocześnie uczy się teologii. W 1906 r. biskup Carlo de Amour wyświęcił go na kapłana. Pracuje najpierw przez cztery lata w Liceu S. Goncalo w Cuiaba jako wychowawca, potem administrator, następnie zostaje dyrektorem w Corumba, gdzie „pomimo intryg masonerii”<sup>24</sup> zakłada fundamenty pod kościół Wspomożycielki. Tam też naraża się wrogom, stając w obronie krzyża, którzy masoni usunęli w nocy z 3 na 4 maja 1911 r. z placu przed kolegium. W 1916 r. zostaje dyrektorem w Palmeiras. Była to kolonia rolnicza,

<sup>19</sup> M. Rassaiga, *Don Francesco Dupont Missionario-Apostolo-Martire*, Hong Kong 1984; por. tenże, *I Nostri Morti...*, s. 30, 93.

<sup>20</sup> Sen z 30 sierpnia 1883 r. Por. *Don Bosco e Brasilia. Profezia, realta sociale e diritto, a cura di Cosimo Semeraro*, Padova 1990, CEDAM.

<sup>21</sup> *Dizionario biografico...*, s. 164.

<sup>22</sup> *Profili di Missionari...*, s. 34.

<sup>23</sup> *Don Bosco nel Mondo*, Torino 1956, Elle Di Ci, s. 180.

<sup>24</sup> *Profili di Missionari...*, s. 330.

oddalona o 100 km od Cuiaba, gdzie mieli osiedlać się okoliczni Bororosi. Jeżeli w Corumba zatruli mu życie masoni, tutaj wrogami byli okoliczni posiadacze ogromnych latyfundiów, ponieważ salezjanie stawali w obronie praw Indian. Właśnie tutaj 29 sierpnia 1920 r. po niedzielnej mszy świętej został wraz z dwoma jeszcze współbraćmi uprowadzony przez 40 uzbrojonych mężczyzn. Po kilkugodzinnym przesłuchaniu w pobliskiej puszczy wypuszczono go, aby odprawił wieczorne nabożeństwo w domu sióstr CMW. Po nabożeństwie zostaje znów uprowadzony siłą do puszczy i tam strzałami z pistoletu pozbawiony życia. Matka Maria Cerutti, przełożona sióstr salezjanek, uważa, że ks. Józef naraził się białym osadnikom, którzy grabili ziemie Indian<sup>25</sup>.

KS. JOHANN FUCHS (1882–1934) urodził się 8 marca 1880 r. w Pffafnau (Szwajcaria), salezjaninem został 1 października 1902 r. w Lombriasco (Włochy), święcenia przyjął w Niteroi (Brazylia) 4 lutego 1912 r., zginął nad rzeką Rio das Mortes 1 listopada 1934 r. zamordowany przez Indian Szawantes.

W 1901 r. wstępuje do nowicjatu w Lombriasco (Włochy). 1 października 1902 r. składa śluby. W 1906 r. wyjeżdża na misję do Brazylii, gdzie kontynuuje przygotowanie do kapłaństwa w Lorena i Niteroi. Święcenia kapłańskie otrzymuje 4 lutego 1912 r.. Przez wiele lat pracuje w różnych szkołach, gdzie wykłada fizykę i nauki przyrodnicze. Zmęczony pracą i tropikalnym klimatem wyjeżdża na jakiś czas do ojczyzny (1914–1919), a po powrocie pracuje w Mato Grosso jako „prawdziwy misjonarz” wśród Indian Bororo i „garimpeiros” – poszukiwaczy złota. Pierwsze trzydziestolecie naszego wieku to owocna praca salezjanów wśród Bororo. Przez rzekę z nimi mieszkają Szawantes, nieuchwytni i nieujarzmieni. Ksiądz Fuchs, do którego w lipcu 1933 r. przyłączył się ks. Sacilotti, postanawia uczcić kanonizację ks. Bosko, która odbyła się w Rzymie 1 kwietnia 1934 r., nawiązaniem kontaktu z Szawantes i ich ewangelizacją. W tym celu została przygotowana specjalna wyprawa misyjna, w której udział wzięło nawet trzech polskich salezjanów: ko. Kazimierz Nowak, ks. Franciszek Czaplą, kl. Jan Hadziński<sup>26</sup>.

Pierwsze próby ewangelizacji Szawantes poczyniono w drugiej połowie XVIII w. Działał wówczas wśród nich kapucyn o. Sigismondo da Taggia. Jego zabiegi zniszczyli biali osadnicy, którzy bali się bliższych kontaktów z „dzikimi”, urządzili więc Indianom ucztę, po której dano im do picia truciznę. Uratowali się zaledwie nieliczni. Wszelkie kontakty z Szawantes urwały się, a sami Indianie stali się nieufni i mściwi w stosunku do białych.

Przygotowania do wyprawy misyjnej trwały dwa lata. W 1932 r. zakłada ks. Fuchs stację misyjną Santa Tersina nad rzeką Rio das Mortes, w 1933 r. zakupił statek, który nazwał „Maria Auxiliadora”, oraz założono jeszcze jedną stację mi-

<sup>25</sup> „SN – Salesianische Nachrichten”, 3, 1983, 89 Jahrgang, s. 11; por. *Profili di Missionari...*, s. 329–331.

<sup>26</sup> S. S z m i d t, *Przyszedłem, aby im służyć*, Łódź 1979, s. 196.

syjną w Mato Verde na brzegu rzeki Araguaia w pobliżu wyspy Bananal. 1 listopada 1934 r. udano się wspólnie do Mato Verde, gdzie rozpoczęto ewangelizację Indian Carajas. W czasie drogi zauważono na brzegu dwóch Szavantes. Misjonarze udali się za nimi. Aby pozyskać ich sympatię i zaufanie, zaczęli pokazywać im różnego rodzaju upominki, dając do zrozumienia, że chcą im je ofiarować. Indianie zatrzymali się i wyciągnęli ręce po dary. Z puszczy zaczęli wychodzić inni Szavantes. Zabrakło więc upominków, dlatego ks. Sacilotti posłał dwóch świeckich towarzyszących misjonarzom na statek po nowe. Indianie odczytali to jako podstęp i zamordowali obu misjonarzy, w okrutny sposób masakrując ich ciała maczugami. Przerażeni krzykami towarzysze misjonarzy ośmielili się wyjść na brzeg dopiero następnego dnia. Znaleźli ciała obu misjonarzy i pochowali je tymczasowo na brzegu rzeki. Po sześciu miesiącach przeniesiono zmarłych do Araguaiana i pochowano w kaplicy.

Dopiero po 19 latach, w styczniu 1953 r. salezianie nawiązali kontakt z większą grupą Szavantes w czasie złotego jubileuszu ks. Colbacchini w pobliżu stacji misyjnej Santa Tersina, założonej przez ks. Fuchsa. Tu powstała pierwsza misja i osiedle Szavantes o nazwie Santa Teresina. Potem powstało Sao Marcos i inne misje wśród Szavantes<sup>27</sup>.

KS. PEDRO SACILOTTI (1898–1934) był Brazylijczykiem włoskiego pochodzenia, urodził się w Cannes Sao Paulo (Brazylia) 11 maja 1898 r. W 1915 r. wstępuje jako aspirant do naszego zakładu w Lavrinhas, a po ukończeniu nowicjatu w Lorena składa śluby 28 stycznia 1917 r. Po ukończeniu filozofii i asystencji zostaje wysłany do Włoch, gdzie w Turynie na Crocetta studiuje teologię. Był człowiekiem pokornym. Miał obawy, czy wada mowy – jąkanie się, nie stanie się przeszkodą w dojściu do kapłaństwa, a potem w pracy misyjnej. Przełożeni, doceniając inne walory, dopuszczają go do święceń. Kapłanem został 12 czerwca 1925 r. Po kilku latach pracy wychowawczej na własną prośbę zostaje skierowany na misje. W 1933 r. zaczyna współpracę z ks. Fuchsem i 1 listopada następnego roku ginie razem z nim nad Rio das Mortes<sup>28</sup>.

KS. RUDOLF LUNKENBEIN (1939–1978) urodził się 1 kwietnia 1939 r. w Doeringstadt (Niemcy), na misje do Brazylii wyjechał w 1959 r., śluby złożył 31 stycznia 1960 r., kapłanem został 29 czerwca 1969 r., zginął zamordowany przez białych osadników 14 lipca 1976 r. na misji Meruri.

Jako chłopiec dostaje w ręce „Salesianische Nachrichten”. Szczególnie zachwycają go tam wiadomości z misji. Postanawia zostać salezjaninem i misjonarzem. W wieku 14 lat (1953) rozpoczyna naukę w salezjańskim gimnazjum Marianum w Buxheim. W 1958 r. ks. inspektor Johann Greiner zabiera go do Brazylii.

---

<sup>27</sup> R. Feuerlein, *Pfeile stecken in der Sandbank – P. Johann Fuchs SDB, Leben und Martyrium*, München 1989. por. *Dizionario biografico...*, s. 130; *Profili di Missionari...*, s. 343–347.

<sup>28</sup> *Dizionario biografico...*, s. 249; por. *Profili di Missionari...*, s. 343–347.

Tam kończy nowicjat, składa śluby (1960), studiuje filozofię w Instytucie Pedagogiki św. Wincentego w Campo Grande (1960–1962). W latach 1963–1965 przebywa w misji salezjańskiej Meruri, gdzie uczy w szkole podstawowej małych Bororosów i dzieci białych osadników. Jest też kierownikiem tamtejszego internatu. W 1965 r., po złożeniu ślubów wieczystych, wraca do Niemiec, gdzie w Benndiktbeuern kończy teologię i 29 czerwca 1969 r. zostaje księdzem. W 1970 r. osiedla się na stałe w Meruri, gdzie w 1973 r. zostaje dyrektorem „Kolonii Indiańskiej”. Misja, aby zapobiec wyzyskowi przez białych osadników, stała się dla Indian pracodawcą i pośrednikiem handlowym, a przez „dzieło wychowawcze” posuwa naprzód proces nawrócenia, cywilizacji i integracji Indian w brazylijskie społeczeństwo. Z początkiem lat siedemdziesiątych narasta jednak świadomość, że owo misyjne dzieło wychowawcze budzi poważne wątpliwości. Spośród bowiem 3000 Bororo, których salezjanie zastali na początku swej pracy misyjnej w 1901 r., pozostało przy życiu zaledwie 190. Alkoholizm, wysoka śmiertelność i zabijanie dzieci skutecznie przyczyniły się do tego. Plemię przeżywa głęboki kryzys. W 1972 r. powstaje Rada dla Misji wśród Indian (CIMI). Jej celem jest odnowa działalności misyjnej w Brazylii. Ksiądz Rudolf w 1973 r. zostaje stałym członkiem tej Rady. Tego też roku Kongres uchwala Ustawę 6001, tzw. Statut Indiański, w którym państwo zobowiązuje się w ciągu 5 lat dokonać pomiarów wszystkich gruntów indiańskich. Ziemia oznacza dla Indian życie, a od lat wciąż na nowo podejmowana jest przez państwo i białych osadników próba okradania Indian z ziemi poprzez parcelację i zasiedlanie. W 1974 r. ks. Rudolf zostaje koordynatorem duszpasterstwa Indian w swojej diecezji. W rok potem dochodzi do spotkania z naczelnikami indiańskimi. Misjonarze postanawiają włączyć do duszpasterstwa język i elementy kultury indiańskiej. Praca ks. Rudolfa przynosi pierwsze owoce. Wraz z nadzieją na własną ziemię i ożywienie rodzimej kultury budzi się wśród Indian wola życia. W 1976 r. państwowa komisja pomiarów podejmuje pracę. Ksiądz Rudolf pisze w liście do rodziny: „W ciągu jednego lub dwóch miesięcy będą przeprowadzone pomiary terenów indiańskich [...]. W tych dniach może się zdarzyć, że dojdzie do strzelaniny. Byli tacy, co grozili [...], ale jesteśmy w ręku Boga i czynimy wszystko, aby przeciwdziałać niesprawiedliwości”.

15 lipca o godz. 11<sup>00</sup> przed południem do Meruri przyjechało sześć samochodów. Wsiadło z nich 62 uzbrojonych mężczyzn. Zażądano rozmowy z dyrektorem. Gdy ks. Rudolf przyszedł z pola bez koszuli i w spodniach poplamionych olejem i ziemią, otoczono go zwartym kręgiem. Wszelkie próby negocjacji spęłżyły na niczym. Joao Marques de Oliveira, właściciel 1500 ha ziemi, z czego 250 ha miał w rezerwacie Bororo, obrzucił go wyzwiskami, potem wyciągnął rewolwer i strzelił. Po nim strzelali inni. Ksiądz Rudolf padł na ręce Indianina, bororo Somao Cristino, który mu pośpieszył z pomocą, również został zabity.



Mordercy, z których tylko jeden został zatrzymany i potem zwolniony z braku dowodów, swoją zbrodnią nie zdołali przeszkodzić pomiarom ziemi<sup>29</sup>.

#### SALEZJAŃSKI MĘCZENNIK W ANGOLI (AFRYKA)

KS. MARCOS AURELIO FONSECA CALVO (1949–1991) urodził się w 1949 r. w Kostaryce. Księdzem został w 1981 r. i w trzy lata potem udał się do Angoli, gdzie pracował na parafii w Luandzie i w Dondo. W 1987 r. przeniesiony do Calulo, gdzie został dyrektorem i proboszczem. Oddaje się z zapałem pracy duszpasterskiej i młodzieżowej. Misję Calulo założyli w 1893 r. Ojcowie Ducha Świętego. Początkowo pracę misyjną utrudniali im sami tubylcy, ponieważ misjonarze sprzeciwiali się niewolnictwu. Potem nie ułatwiały im życia władze kolonialne, gdyż misjonarze stawali w obronie czarnych i sprzeciwiali się wyzyskiwaniu ich. Gdy nadeszła niezawisłość, spodziewano się, że nastanie pokój i wolność. Niestety wybuchła wojna domowa. Wielu misjonarzy musiało opuścić kraj, również wiele parafii trzeba było przekazać w ręce katechistów świeckich, także i Calulo. Wtedy z pomocą pośpieszyli salezjanie z Dondo. Parafia odżyła. Były miejscowości, w których nie było księdza od dwunastu i więcej lat. Ksiądz Fonseca miał 38 lat, był pełen zapału, zawsze uśmiechnięty. Zarażał swoim optymizmem ludzi przygnębionych wojną. Zaczął organizować i formować katechistów. Wzrosły szeregi katechumenów. Nie było chyba miejscowości, której by nie odwiedził. Tam, gdzie jego jeep nie mógł się przedrzeć, wędrował pieszo. Był odpowiedzialny za Papieskie Dzieła Misyjne. Na Światową Niedzielę Misyjną pisał do animatorów misyjnych: „Nie wystarczy być księdzem – misjonarzem. Trzeba zrobić wszystko co możliwe, aby w każdym dziecku, w każdym młodzieńcu czy dorosłym dojrzała świadomość, że chrzest sprawia, iż jest w swojej wspólnoty, w grupie apostołskiej, w pracy uczestnikiem misji ewangelizacyjnej Chrystusa”.

Gdy zdawało się, że ogień wojny dogasa, bo rząd uznał warunki postawione przez stronę przeciwną, partyzanci opanowali w Calulo urząd miasta i 4 stycznia 1991 r. zamordowali okrutnie ks. Marka Aureliusza. Wraczał właśnie z domu salezjańskiego w Dondo do Calulo. Na szesnastym kilometrze został zatrzymany przez grupę uzbrojonych partyzantów. Zastrzelono go i razem z nim 16-letniego Marcelino Antonio Pagamento. Partyzanci doskonale znali ks. Marcos Aurelio Fonseca Calvo, wiedzieli, że jest kostarykańczykiem, księdzem, zdawali sobie też doskona-

---

<sup>29</sup> Süs G. P a o l o, *Rudolf Lunkenbein SDB (1939–1976). Misjonarz męczennik – dzisiaj*, [w:] *Świadkowie wiary Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1984, s. 93–97. Por. Hans-Günter Röhrig, *Lasst uns leben*, Mamborg 1978.

le sprawę, że jest niewinny. Prawdopodobnie chcieli w ten sposób zastraszyć rząd i zmusić do dialogu<sup>30</sup>.

Być może lista wyżej wymienionych męczenników salezjańskich nie jest pełna. Za wiarę, na misjach zginęło: w Chinach – 10; w Wietnamie – 1; w Brazylii – 4; w Angolii – 1; razem 16 salezjanów. Skrzętny badacz dziejów Zgromadzenia prawdopodobnie znajdzie więcej nazwisk współbraci, którzy na misjach cierpieli i oddali swe życie za wiarę. Ich życie i śmierć świadczą, że każdy z nich „przynaglany Duchem [...] nie cenił sobie życia, byleby tylko dokończyć biegu i posługiwania, które otrzymał od Pana Jezusa, byleby dać świadectwo o Ewangelii łaski Bożej”<sup>31</sup>. Ojciec Święty w *Redemptoris missio* mówi, że „najwyższą próbą jest złożenie daru z życia, aż do przyjęcia śmierci, by dać świadectwo wierze w Jezusa Chrystusa. Jak zawsze w dziejach chrześcijaństwa, wielu jest męczenników, i są oni niezbędni dla ewangelizacji”<sup>32</sup>. Przy „cierplivej ewangelizacji i zakładaniu Kościoła”<sup>33</sup> w krajach trzeciego świata nie zabrakło cierpienia i krwi naszych współbraci. Dlatego tak pięknie rozwija się tam nasze Zgromadzenie.

### Sommario

La beatificazione dei Protomartiri Salesiani, Mons. Versiglia e Don Carravarrío, il 15 maggio 1983, ci ha spinto a cercare altri nomi dei salesiani, che hanno dato la vita per la fede nelle terre delle missioni. In vari libri, che ho ottenuto da Don M. Rassiga – Hong Kong, ho trovato altri otto nomi dei confratelli, che hanno sofferto e sono stati uccisi in Cina per Christo: don Matkovcs († 1945), don Larento Faccini († 1945), don Munda († 1945), don Fu Yuk Tong († 1945), don Yeh Ming Zen († 1952), don Leung Shu Chi († 1956), don Yeh Shuen Tin († 1976), don Lamazzi († 1982). In Vietnam é stato ucciso dai partigiani comunisti don Dupont († 1945). In Brasile hanno perso la vita: don Thannhuber († 1920) don Fuch00s e don Sacilotti († 1934), don Lunkenbein († 1976). Tre anni fá é stato ucciso in Angola (Africa) un missionario salesiani dai gueriglieri comunisti, don Fonseca Calvo († 1991). La loro vita e martiro é la gloria della Congregazione, ma anche „semen” (Tertuliano) nelle terre delle missioni salesiane.

<sup>30</sup> E. Bianco, *Ha Bagnato con il suo sangue la terra angolana*, „Bollettino Salesiano” A. 115, N. 9, maggio 1991 s. 28–30.

<sup>31</sup> Dz 20, 22–24.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, par. 45.

<sup>33</sup> *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, art. 30.

KS. JAN PIETRZYKOWSKI SDB

## NOWICJAT SALEZJAŃSKI W CZERWIŃSKU 1924–1994

### I. RYS HISTORYCZNY

Czerwińsk to lokalny ośrodek osadniczy (X–XI w.), położony z prawej strony Wisły na ziemi ciechanowskiej, przy trasie Zakroczym–Płock. Dzieje tej miejscowości są ściśle związane z Opactwem Kanoników Regularnych Laterańskich. Fundatorem opactwa i budowniczym kościoła był biskup płocki Aleksander z Malonne (1129–1156) przy współdziałaniu księcia Bolesława Kędzierzawego. Najstarszym autentycznym dokumentem dotyczącym Czerwińska jest bulla protekcyjna papieża Hadriana IV *Offici nostri nos* z 14 kwietnia 1155 r. przesłana kanonikom regularnym<sup>1</sup>. Z treści pisma wynika, że w połowie XII wieku istniał już tam klasztor i kościół pw. Zwiastowania Panny Maryi. Dzięki darowiznom biskupim i książęcym Czerwińsk stał się najbardziej prężnym i najbogatszym opactwem na Mazowszu<sup>2</sup>. Zespół klasztorny położony na wzgórzu w pobliżu Wisły, otoczony murem obronnym, fosami i wałami stanowił schronienie dla okolicznej ludności, a także skuteczny punkt obronny przed napadami Prusaków, Litwinów, Jadrzyńców, Krzyżaków i Szwedów. Obok klasztoru rozwijała się osada, która została miastem dopiero w 1582 r. Natomiast biskupia część Czerwińska z osadą targową już w 1373 r. otrzymała status miasta na prawie chełmińskim, dość popularnym w tej części Mazowsza<sup>3</sup>. Do historii polskiej wprowadził Czerwińsk Jan Długosz, opisując przeprawę przez Wisłę (1410) wojsk polskich i koncentrację ich z zastępami Witolda przed wymarszem na Grunwald.

Gośćmi opactwa czerwińskiego bywali królowie polscy (Władysław Jagiełło, Zygmunt III Waza, Jan Kazimierz), legaci i nuncjusze papiescy (Opizon, Malaspi-

---

<sup>1</sup> Por. *Miasta polskie w tysiącleciu*, t. 2, Wrocław 1967, s. 462; T. Mroczko, *Czerwińsk romański*, Warszawa 1972, s. 9, *Dzieje Mazowsza do 1526 roku*, pod red. A. Gieysztor i H. Samsonowicza, Warszawa 1994, s. 157.

<sup>2</sup> Drugie opactwo w średniowieczu na terytorium diecezji płockiej znajdowało się w Płocku i należało do benedyktynów.

<sup>3</sup> Z. Zdrójkowski, *Zarys dziejów prawa chełmińskiego 1233–1862*, Toruń 1983, s. 91.

na, Cortesi)<sup>4</sup>. Król Władysław Jagiełło dwukrotnie w Czerwińsku przeprowadzał sejmy obozowe (1422, 1430) zwoływane podczas pospolitego ruszenia. W 1452 r. książęta mazowieccy: płocki Władysław I i czerski Władysław IV próbowali ujednolicić prawa dla całego Mazowsza. Od końca XVI w. wśród opatów komendatoryjnych znajdowali się prymasi, kardynałowie i biskupi<sup>5</sup>.

Świetność Czerwińska skończyła się wraz z upadkiem Rzeczypospolitej. Opactwo zostało skasowane w 1819 r., a w wyniku represji po upadku powstania styczniowego w 1869 r. Czerwińsk stracił prawa miejskie. Jeszcze do 1855 r. proboszczami byli kanonicy regularni<sup>6</sup>. Po nich pracę duszpasterską w parafii (1855–1923) prowadzili księża z diecezji płockiej, natomiast w klasztorze, decyzją Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zamieszkały norbertanki (1819–1902), usunięte z Płocka<sup>7</sup>. Obiekt, pozbawiony prawowitych właścicieli i właściwego zabezpieczenia materialnego, uległ dewastacji. O ile kościół romański, choć kilkakrotnie przebudowywany w okresie renesansu i baroku, nadal pociągał swoją architekturą i wystrojem (cudowny obraz, freski ścienne, romański portal), to mury klasztorne odstraszały ruiną. W 1907 r. rozebrano skrzydło zachodnie (tzw. Jagiełłowe lub zamkowe), stanowiące ok. 40% głównego zrębu klasztoru pokanonickiego. Cegłę sprzedano i za zarobione w ten sposób pieniądze zabezpieczono pozostałe ruiny<sup>8</sup>.

Ostatnim proboszczem diecezjalnym był ks. Eugeniusz Gruberski (1907–1923), publicysta muzyczny, gorący patriota, ofiarny społecznik, miłośnik sztuki sakralnej. Jemu to głównie zawdzięczają salezjanie przybycie do Czerwińska. Ten gorliwy duszpasterz nie był sam w stanie odbudować klasztoru z ruin i utrzymać na odpowiednim poziomie tego tak godnego obiektu. Ksiądz Gruberski na plebanię

<sup>4</sup> J. Długosz, *Roczniki czyli Kroniki Sławnego Królestwa Polskiego. Księga jedenasta*, Warszawa 1982, s. 75; H. Foliwarski, *Poczet opatów klasztoru kanoników regularnych w Czerwińsku*, „Nasza Przeszłość”, 1957, 6, s. 5–8; *Kronika, 1923–1938*.

<sup>5</sup> Ogół szlachty nie brał udziału w ściślejszych naradach, ale aprobował przez akłamacje podjęte uchwały. Tłum ten mógł wywierać nacisk na możnowładców. W 1422 r. szlachta poparta przez Witolda wymusiła na królu szereg ustępstw zwanych przywilejem czerwińskim. Por. J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1994, s. 105; B. Zientara, *Spoleczeństwo polskie XIII–XV wieku*, [w:] *Spoleczeństwo polskie od X do XX w.*, Warszawa 1988, s. 151.

<sup>6</sup> Pierwszy projekt kasaty klasztorów, przedstawiony przez bp. F. Malczewskiego 11 III 1819 r. pomijał Czerwińsk, ponieważ kanonicy regularni prowadzili parafię, szkołę oraz zapewniali dużą liczbę księży do pracy duszpasterskiej. Por. P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984, s. 101.

Parafię czerwińską kanonicy regularni obsługiwali od 1428 r. Posługę duszpasterską spełniano w kościele pw. św. Wojciecha (pochodzący z XI w., rozebrany w 1889 r.). Następnie celom parafialnym służył także kościół klasztorny. Por. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 10, Warszawa 1979, s. 33; K. Dębski, *Bazylika czerwińska*, Płock 1988, s. 10.

<sup>7</sup> M. Lewko, *Czerwińsk nad Wisłą*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, 3, kol. 840–841; Z. Malinowski, *Czerwińsk*, Czerwińsk 1976, s. 27 (masz.).

<sup>8</sup> Z. Maciak, *Salezjanie w Czerwińsku 1923–1973*, Czerwińsk 1974, s. 3 (masz.).

przystosował stary, murowany spichlerz (1919), a klasztor zamierzał przekazać zakonnikom, o czym poinformował biskupa płockiego J. A. Nowowiejskiego.

Ordynariusz odniósł się z rezerwą do projektu powierzenia parafii zakonnikom, tłumacząc m.in., że nie ma wolnego i odpowiedniego beneficjum dla dotychczasowego duszpasterza<sup>9</sup>. Jednak ks. Gruberski nadal czynił starania, aby sprowadzić salezjanów do Czerwińska i przygotowywał parafian na ten moment. Przełożony salezjanów w Polsce ks. Piotr Tirone, zapoznawszy się ze stanem zabudowań, wyraził tylko życzenie, aby wywiercono studnię i położono dach nad jednym skrzydłem klasztoru. Wykonano to. W 1923 r. na życzenie bpa Nowowiejskiego, kościół i klasztor obejrzał benedyktyn o. Józef Ostrowski. Mimo iż wizja lokalna wypadła pomyślnie, to jednak benedyktyni szybko zrezygnowali z tej oferty, wobec możliwości odzyskania w Poznańskim własnego klasztoru, będącego w lepszym stanie niż Czerwińsk<sup>10</sup>. Śmierć ks. kan. E. Gruberskiego (13 IX 1923) oraz zrzeczenie się obiektu przez kanoników regularnych, przyspieszyły przybycie salezjanów. Już 10 września 1923 r. zamieszkał w Czerwińsku ks. Stanisław Łukaszewski, który objął funkcje dyrektora domu zakonnego i proboszcza parafii. Dwa dni później przejął on cały obiekt, tj. kościół, klasztor i parafię razem z uposażeniem z rąk dziekana wyszogrodzkiego ks. Tomasza Skowrońskiego. Odpowiedni dekret wystawił biskup płocki 13 grudnia 1923 r.<sup>11</sup> Zespół budynków byłego opactwa kanoników regularnych – kościół i klasztor – stanowią własność Kurii Diecezji Płockiej, oddane Towarzystwu Salezjańskiemu w wieczystą dzierżawę (99 lat).

W momencie przejęcia beneficjum czerwińskie składało się z pięciu obiektów: kościoła, klasztoru, plebanii, zabudowań gospodarczych i placu.

K o ś c i ó ł budowany w XII w. z ciosów granitowych, piaskowca i cegły romańskiej. Była to trzynawowa bazylika z prezbiterium i nawami bocznymi zamkniętymi od wschodu trzema absydami, a od zachodu dwiema wieżami z emporą. W XV w. wzniesiono szczyt zachodni kościoła. Wnętrze świątyni pierwotnie było podzielone na przemiały filarami i kolumnami, ukrytymi obecnie w siedemnastowiecznych filarach. Także w XVII w. powiększono prawie wszystkie otwory okienne, a nawy przykryto sklepieniem kolebkowym. W renesansowym ołtarzu głównym znajdował się cudowny obraz, kopia z bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie, dzieło Łukasza z Łowicza z 1612 r. Zewnętrzną dekorację surowej bryły zdobił portal główny, będący rzadkim okazem kunsztu kamieniarskiego z pierwszej połowy XII w.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> ADP, t. *Czerwińsk*, bp J. A. Nowowiejski do ks. E. Gruberskiego, Płock 10 I 1923; M. Kamiński, *Stan klasztoru czerwińskiego w chwili przejęcia*, Czerwińsk 1973, s. 3 (masz.)

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> A. Świda, *Towarzystwo salezjańskie. Rys historyczny*, Kraków 1984, s. 122; Ks. insp. P. Tirone i ks. S. Łukaszewski byli u biskupa płockiego 3 XI 1923 r. w celu przedstawienia ordynariuszowi nowego dyrektora i proboszcza w Czerwińsku. Por. *Kronika, 1923–1938*, dekret biskupa nr 2769, odpis w kronice parafialnej.

<sup>12</sup> J. Galicka, *Sztuka romańska (XI–XIII w.)*, [w:] *Dzieje Mazowsza do 1526 roku*, s. 165; Arch. par. Czerwińsk, W. Łuszczkiewicz, *Kościół klasztorny w Czerwińsku* (rękopis).

Klasztor trójskrzydłowy, przylegający z prawej (południowej) strony kościoła. Dwukondygnacyjny klasztor i kościół tworzą wewnętrzny prostokątny dziedziniec. Skrzydło zachodnie – przeznaczone do podejmowania dostojniejszych gości – w większości zostało rozebrane aż do fundamentów; część wschodnia klasztoru pokryta prowizorycznym dachem nie miała stropów, odcinek południowy także w kompletnej ruinie, miał duże wyrwy i otwory po pociskach artyleryjskich. Parter był prawie w całości zasypany gruzem i ziemią. W ogóle w całym klasztorze znajdowały się tylko trzy pokoje nadające się do zamieszkania, natomiast reszta była pozbawiona sklepień, drzwi, okien, podłóg<sup>13</sup>.

Plębanią, stara, piętrowa, na planie wydłużonego prostokąta. Był to pierwotnie murowany spichlerz klasztorny z 1740 r., zaadaptowany w 1919 r. przez ks. Gruberskiego do zamieszkania.

Plac, podwórza, ogrodu i nieużytków o ogólnej powierzchni ok. 4 ha.

Zabudowania gospodarcze, stare, zrujnowane, z których jedno wolno stojące jednokondygnacyjne o ok. 50 m długości w XVIII w. służyło za browar klasztorny<sup>14</sup>.

## 2. PRZYCZYNY PRZYBYCIA SALEZJANÓW DO CZERWIŃSKA

Mimo tak katastrofального stanu zabudowań, wymagających ogromnych nakładów finansowych, salezjanie jednak zdecydowali się podjąć pracę w Czerwińsku. Przełożeni bowiem już od dość dawna szukali odpowiedniego i stałego miejsca na nowicjat. Salezjanie powołani do istnienia przez ks. Jana Bosko w drugiej połowie XIX w. w Turynie, już w 1898 r. przybyli na ziemię polskie i zorganizowali pierwszy dom zakonny w Oświęcimiu. Inspektoriat św. Stanisława Kostki została kanonicznie erygowana 27 listopada 1919 r. i obejmowała osiem polskich placówek (Oświęcim, Daszawa, Przemyśl – 2, Kraków – 3, Klecza Dolna, Aleksandrów Kujawski, Warszawa, Różanystok)<sup>15</sup>. Postępujący rozwój Towarzystwa Salezjańskiego zmuszał do otwierania własnych domów formacyjnych. Pierwszy nowicjat dla Polaków zorganizowano w Daszawie koło Stryja (1904), a po trzech latach przeniesiono go do Radnej (Słowenia). Podczas pierwszej wojny światowej w roku 1914/15 większość kandydatów zamiast stroju zakonnego musiała założyć wojskowe mundury, a dom nowicjacki zamknięto. W 1916 r. od nowa zorganizowano dom nowicjacki w Pleszowie koło Mogiły pod Krakowem, by po dwóch

<sup>13</sup> *Kronika, 1923–1938.*

<sup>14</sup> Tamże; *Katalog zabytków sztuki...*, t. 10, s. 32.

<sup>15</sup> Początkowo w skład inspektorii św. Stanisława Kostki wchodziły także ziemie słoweńskie. W 1922 r. ks. gen. F. Rinaldi z pięciu placówek słoweńskich utworzył jugosłowiańską wizytatorię św. Cyryla i Metodego. Por. J. Pietrzykowski, *Obecność salezjanów inspektorii św. Stanisława Kostki na Ziemiach Odzyskanych w latach 1945–1952*, Kutno 1990, s. 46.

latach zmienić miejsce na Kraków, a w 1919 r. znaleźć się już w Kleczy Dolnej koło Wadowic<sup>16</sup>. Tak częste zmiany miejsca wskazują na to, że przełożeni ciągle poszukiwali bardziej odpowiednich warunków umożliwiających wychowanie i kształcenie kandydatów do Zgromadzenia w duchu narodowym, a nie austro-węgierskim. Odzyskanie przez Polskę niepodległości (1918) i powstanie samodzielnej polskiej prowincji salezjańskiej (1919) stwarzało większą szansę właściwej stabilizacji domu nowicjackiego. Wreszcie po 25 latach pracy salezjanów w Polsce, a po prawie 20 latach działalności „koczowniczego nowicjatu”, trafiono do Czerwińska<sup>17</sup>. Miejscowość ta stała się siedzibą nowicjatu, a salezjanom polskim kojarzy się z początkiem ich drogi zakonnej. Czerwińsk miał wszelkie atuty sprzyjające formacji i duchowemu rozwojowi młodych ludzi. Wymienić należy sanktuarium maryjne, piękny zabytkowy kościół położony malowniczo na wzgórzu wśród starych lip i kasztanów kilkadziesiąt metrów od Wisły, z urzekającym widokiem na rzekę i Puszcę Kampinowską. Wisłą kursowały statki pasażerskie, zapewniające komunikację i łączność ze światem. Przeszłość i teraźniejszość dawały dogodną szansę stworzenia ośrodka salezjańskiego i jednocześnie religijnego, narodowego i kulturalnego. Największą do pokonania przeszkodę sprawiały „straszące” i opuszczone mury klasztorne. Dlatego też w pierwszym roku działalność salezjanów skupiła się przede wszystkim wokół prac remontowo-adaptacyjnych.

### 3. TRUDNE POCZĄTKI

Pierwszym salezjanom-duszpasterzom, a w szczególności księdzu dyrektorowi i proboszczowi S. Łukaszewskiemu przypadł w udziale trud przygotowania pomieszczeń na przyjęcie nowicjatu. Podczas zimy 1923/24 inż. K. Zborowski wykonał konieczne plany inwestycyjne. Wiosną 1924 r. ks. insp. P. Tirone przysłał do Czerwińska trzech koadiutorów (braci zakonnych): Szymona Szmergalskiego (mistrza murarskiego), Józefa Górskiego i Józefa Surma. W sierpniu dołączył do nich ks. Włazia, przeznaczony do wykonywania prac stolarskich. Bez tych ofiarnych współpracowników restaurowanie klasztoru byłoby wprost niemożliwe, ponieważ inspektoriat wtedy nie dysponował odpowiednimi funduszami<sup>18</sup>. Początkowo ze względów finansowych odbudowę i remonty prowadzono tzw. systemem gospodarczym, bez

<sup>16</sup> *25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce*, Mikołów 1923, s. 60.

<sup>17</sup> Ważnym powodem częstych przenosin nowicjatu był m.in. brak odpowiednio przygotowanych pomieszczeń (Daszawa), korzystanie z tymczasowej dzierżawy (Pleszowa, Kleczy Dolnej), trudności ekonomiczne prowincji oraz szukanie doraźnych rozwiązań przez przełożonych. Por. A. Świdła, *Salczjańskie nowicjaty na ziemiach polskich*, Łódź 1973, s. 132 (masz.).

<sup>18</sup> W listopadzie 1923 r. przyjechał z Różanegostoku do Czerwińska ks. Jan Jeziorek, pełnił on obowiązki wikariusza i katechety. Do ścisłego grona pierwszych salezjanów należał też ko. Stanisław Nowak. Por. *Kronika, 1923–1938*; J. Ślósarczyk, *Historia prowincji św. Jacka Towarzystwa Salczjańskiego w Polsce*, t. 2, Pogrzebień 1960, s. 408 (masz.).

najmowania obcych robotników. Z pomocą w pracach pospieszyli także parafianie czerwińscy oraz okoliczne dwory. Przystosowanie klasztoru do potrzeb mieszkalnych, wymagało częstych konsultacji z konserwatorami zabytków, aby uchronić i zachować pozostałości kultury materialnej. Tego rodzaju troska stanowiła w pewnym sensie utrudnienie w postępie odbudowy<sup>19</sup>. Najpierw uporano się z najmniej zniszczonym skrzydłem wschodnim, a następnie zajęto się częścią południową klasztoru. Podczas lata przygotowano sanitariaty i kilka sal. Pierwszy strop zalano dopiero w październiku 1924 r. Z piwnic i suterenu usuwano zbędny gruz, wzmacniano niektóre fundamenty i skarpy, wznoszono nowe ściany wewnętrzne. Prace te wykonywano z widocznym pośpiechem, aby zdążyć przed pierwszymi mrozami. Angażowano coraz więcej ludzi; kwalifikowanych i robotników, tak że pod koniec października pracowało przy klasztorze ponad 30 osób<sup>20</sup>.

Pomoc sąsiedzka parafian, w tym dziedzica z Sielca, szczególnie uwidoczniła się przy zagospodarowaniu pola, wchodzącego w skład beneficjum proboszczowskiego. Ponieważ salezjanie w Czerwińsku nie dysponowali wtedy żadnym inwentarzem, ani też materiałem siewnym, ks. Łukaszewski zwrócił się do wiernych z apelem, na który odpowiedzieli i ponadto bezinteresownie pomagali przy transporcie materiałów budowlanych: wapna, piasku czy drewna<sup>21</sup>.

Przełożony generalny ks. Filip Rinaldi dekretem z 6 maja 1924 r., wydanym w Turynie, erygował dom nowicjacki w Czerwińsku. Przyjazd nowicjuszy z Kleczy Dolnej miał nastąpić 24 listopada o godz. 23<sup>00</sup>. Opóźnienie wyniosło kilkanaście godzin, tak więc dopiero następnego dnia (niedziela) o godz. 16<sup>00</sup> przybył oczekiwany statek z Warszawy. Transportem kolejowym (trzy wagony) do Modlina przywieziono wyposażenie domu<sup>22</sup>. Obowiązki pierwszego mistrza nowicjatu w Czerwińsku spełniał ks. Józef Michałek, któremu służyli pomocą ks. Alojzy Golubski w charakterze socjusza i kleryk Antoni Baraniak jako asystent, spowiednikiem był ks. Heintzel. Byli oni odpowiedzialni wprost i bezpośrednio za początkowy etap formacji 53 (37 kleryków i 16 koadiutorów) kandydatów do Zgromadzenia<sup>23</sup>.

Odtąd przy odbudowie pomagali także nowicjusze, a zalewanie stropów i kładzenie betonowych posadzek trwało aż do wigilii przed Bożym Narodzeniem. Na nowym miejscu, niedomagań i trudności do pokonania było bardzo dużo. Jednak dzięki uporczywej pracy wszystkich mieszkańców zakładu systematycznie powiększała się powierzchnia użytkowa klasztoru, a budynek i otoczenie zyskiwały na

<sup>19</sup> Z. Maciak, dz. cyt., s. 4.

<sup>20</sup> M. Kamiński, dz. cyt., s. 13.

<sup>21</sup> Tamże; *Kronika, 1923–1938*.

<sup>22</sup> „L'anno dell'apertura della Casa – 1923, Erezione canonica della Casa – 1924, Erezione canonica del naviziato – 6 V 1924, Apertura del noviziato (traslazione da Klecza Dolna a Czerwińsk) 23 XI 1924”. Por. *Kronika, 1923–1938*.

<sup>23</sup> A. Świda, *Salezjańskie nowicjaty...*, s. 145; tenże, *Towarzystwo salezjańskie...*, s. 122.



wyglądzie<sup>24</sup>. Przystosowanie klasztoru do wymagań domu zakonnego trwało jeszcze kilka dobrych lat. W pierwszej kolejności uzupełniono brakujące rynny, dokonując jednocześnie odwodnienia obiektu. W 1928 r. klasztor już na tyle był zagospodarowany, że zajęto się odrestaurowaniem ścian zewnętrznych, natomiast główną nawę kościoła pokryto nową blachą cynkową<sup>25</sup>. Znaczym postępem i nie małym wydarzeniem w okolicy była elektryfikacja zakładu salezjańskiego. Otóż w 1926 r. wybudowano „małą elektrownię” do użytku wewnętrznego oraz kupiono 18-konny motor Diesla razem z 15-konnym generatorem. Dwa lata później z tego prądu, za opłatą korzystali też mieszkańcy Czerwińska<sup>26</sup>.

Poważne, a nawet główne źródło utrzymania domu nowicjackiego w tych kryzysowych latach stanowiły produkty żywnościowe wyprodukowane we własnym gospodarstwie rolnym. Droga kupna i dzierżawy ciągle powiększano areal ziemi uprawnej, dochodząc w 1934 r. do 32,5 ha<sup>27</sup>. Podatków państwowych dom nie płacił, ale był zobowiązany do płacenia podatków gminnych i drogowych. Rano 7 lipca 1931 r. z nieznanych przyczyn wybuchł pożar w gospodarstwie, niszcząc mieszkanie kościelne, osób zatrudnionych w zakładzie i prawie wszystkie budynki gospodarcze (stodołę, oborę, chlewy, stajnię i pralnię) razem z częścią żywego inwentarza. Po uzyskaniu odszkodowania natychmiast przystąpiono do budowy najbardziej niezbędnych pomieszczeń<sup>28</sup>. Rok później, na innym już miejscu, postawiono nową, murowaną stodołę, a w 1936 r. przyległy do niej kompleks budynków gospodarczych wraz z pralnią, szwalnią i mieszkaniem dla kobiet zatrudnionych w zakładzie salezjańskim. Zmodernizowano i jednocześnie zmieniono charakter użytkowy długiego (ok. 50 m) budynku parterowego, usytuowanego między kościołem a gospodarstwem przy tzw. „klasztorku”. W części południowej przekształcono go na dwutraktowy dom mieszkalny, natomiast część środkową wykorzystano na dużą salę parafialną<sup>29</sup>.

Równocześnie obok odbudowy ruin i zgliszcz, prowadzono też w klasztorze prace konserwatorskie. Najpoważniejszą z nich było ukazanie piękna gotyckiej sali. Znajdowała się ona na parterze w połowie głównego skrzydła (południowego). Pomieszczenie to przykryte żebrowym sklepieniem gwiaździstym wspartym na kamiennych wspornikach z XV–XVI wieku. Ozdobę tego gotyckiego sklepienia uzupełniały renesansowe freski. Sala ta w czasach kanoników regularnych

---

<sup>24</sup> Podziemne korytarze i mury piwnic co jakiś czas „odślaniały nowe tajemnice”, jak zapominane schody, przysypaną starą posadzkę itd. Tego rodzaju niespodzianki powodowały przedłużanie się robót adaptacyjnych i oczywiście powiększały nakłady finansowe. Por. *Kronika, 1923–1938*.

<sup>25</sup> Arch. par. Czerwińsk, Księga wizytacji kanonicznych od 1918 r.

<sup>26</sup> *Kronika pomocnicza, 1928–1930*.

<sup>27</sup> Własność Zgromadzenia – 14 ha, dzierżawa – 14,5, przekazane salezjanom w ramach beneficjum – 4 ha.

<sup>28</sup> AIW, t. Czerwińsk, Z. M a c i a k, *Salezjanie w Czerwińsku. Dane historyczne i statystyczne placówki salezjańskiej w Czerwińsku 1974/75*, (masz.).

<sup>29</sup> Tamże; *Katalog zabytków sztuki...*, s. 32; *Kronika, 1923–1938*. W 1976 r. przeprowadzono gruntowny remont sali teatralnej, dodano m.in. pozorne sklepienie kolebkowe z lunetami.

spełniała najprawdopodobniej funkcję kapitulacza, norbertankom zaś służyła za refektarz (jadalnię). W 1930 r. przystąpiono do konserwacji tego zabytku. Prace trwające około pół roku wykonywano pod nadzorem konserwatorów i ekspertów<sup>30</sup>. Uzyskane w ten sposób cenne lokum, salezjanie przeznaczyli na kaplicę nowicjacką. Funkcję tę spełnia ona po dzień dzisiejszy. Tylko podczas okupacji Niemcy wykorzystali kaplicę na magazyn chleba, niszcząc tym samym cenne freski.

Wieczorem 19 lutego 1933 r. podczas kolacji zauważono ogień w szatni na strychu. Mimo akcji gaśniczej pożar zniszczył prawie cały klasztor, z takim trudem odbudowany. Uratowano w całości przyległy kościół. W zakładzie ocalały tylko pomieszczenia wzniesione z żelbetonowych stropów bądź ze sklepieniami, w tym także gotycka kaplica. Straty domu nowicjackiego okazały się ogromne. Z dymem poszły wszystkie dachy klasztorne, całe piętro; a z nim sypialnie, pokoje i zakryścia<sup>31</sup>. Dalsze istnienie nowicjatu w Czerwińsku stanęło pod wielkim znakiem zapytania. Jednak mimo lutowych mrozów, przełożeni zdecydowali o kontynuowaniu nowicjatu na miejscu. Z wiosną rozpoczęto drugą już odbudowę klasztoru w ciągu pierwszego dziesięciolecia pobytu salezjanów w Czerwińsku. Kaplicę wykorzystano na studium, a studium zamieniono na sypialnię, natomiast wszystkie praktyki pobożne sprawowano w kościele. Odbudowa klasztoru postępowała dość szybko. Środków finansowych dostarczyła instytucja ubezpieczająca od ognia i domy salezjańskie. Ze skuteczną pomocą pospieszyły też władze lokalne i społeczeństwo. Prace na tyle posuwały się pomyślnie, że od kwietnia 1934 r. równocześnie z odbudową, przystąpiono do podnoszenia z ruin części skrzydła zachodniego (Jagiellowego). Nowe lokale tej części klasztoru (tzw. Kurzej Stopki) przeznaczono na użytek parafii (mieszkanie proboszcza, kancelarię, salę dla oratorium), natomiast dotychczasową plebanię przekazano do dyspozycji domu zakonnego<sup>32</sup>.

#### 4. NOWICJAT W LATACH 1924–1939

Nowicjatem kierował mistrz, nazywany potocznie magistrem nowicjatu. Do pomocy służył mu ksiądz, określany mianem socjusza i jeden lub dwóch kleryków – asystentów – pełniących jednocześnie swoją praktykę pastoralno-pedagogiczną. Obowiązki pierwszego mistrza nowicjatu w Czerwińsku początkowo pełnił

---

<sup>30</sup> Koszt renowacji kaplicy wyniósł 10 tys. zł; województwo przeznaczyło 4800 zł, nowicjusze zebrali 3000, a resztę dołożył zakład. Z konserwatorów byli zaangażowani: B. Zborowski, Konecki, Rakowski. Por. *Kronika pomocnicza, 1928–1930*; *Kronika 1923–1938*; M. Kamiński, *Stan klasztoru...*, s. 16.

<sup>31</sup> Pożar trwał do godz. 2<sup>00</sup> w nocy, z powodu mrozu popękały węże strażackie, zawodziły motopompy. Wąskie schody i korytarze zostały szybko zatarasowane podczas ratowania mienia, co dodatkowo pogarszało sytuację. Por. tamże.

<sup>32</sup> Tamże; AIW, t. *Czerwińsk*, Z. Mroczkowski, *Salezjanie w Czerwińsku w latach 1945–1969*, s. 4 (masz.).

ks. Józef Michałek (lata 1924–1927), a później do wybuchu drugiej wojny światowej ks. Paweł Gola<sup>33</sup>. Przełożony domu zakonnego (dyrektor) i inni salezjanie także włączali się do pracy nad formowaniem kandydatów do Zgromadzenia poprzez prowadzenie wykładów i ćwiczeń.

Aspiranci przybywali do nowicjatu najczęściej w połowie lipca. Faktycznie rozpoczynali nowicjat dziesięciodniowymi rekolekcjami, na zakończenie których rocznik poprzedni 2 sierpnia składał śluby zakonne<sup>34</sup>. Do ważniejszych uroczystości i przeżyć w ciągu roku należy zaliczyć obłóczyny. Z tej okazji przyjeżdżali do Czerwińska rodzice lub najbliższa rodzina nowicjuszków, dyrektorzy domów, zaproszeni goście i miejscowi parafianie. Ceremoniom przewodniczył ksiądz inspektor, bądź zaproszony przez niego hierarcha jak: ksiądz generał F. Rinaldi (1925), bp J. Nowowiejski (1930, 1935), bp L. Wetmański (1933). W omawianym okresie nie było stałego terminu obłóczyn, dokonywano go jednak w pierwszej połowie roku nowicjackiego, najczęściej w listopadzie, chociaż zdarzały się także obłóczyny w październiku i grudniu<sup>35</sup>.

Inspektoria (prowincja) św. Stanisława Kostki posiadała jeden dom nowicjacyjny, w którym wspólnie przygotowywali się do życia zakonnego zarówno kandydaci na księży, jak i na koadiutorów (braci zakonnych). Zakres praktyk pobożnych, ćwiczeń duchowych, zajęć lekcyjnych i prac fizycznych dość dokładnie określał *Regulamin dla domów nowicjatu i studentatu* dołączony do *Regul*<sup>36</sup>. Nowicjat jako miejsce i czas odczytania, pielęgnowania, rozwoju i dojrzewania powołania zakonnego starał się w miarę swoich możliwości zapewnić kandydatom konieczną formację duchową zgodnie z odnośnymi wskazaniem Stolicy Apostolskiej i swoich Wyższych Przełożonych Zakonnych. Formacji duchowej jako takiej służyły praktyki religijne i kultyczne nowicjuszków, zarówno codzienne, jak i cotygodniowe, miesięczne lub tylko okresowe, przewidziane przez Świętą Kongregację do Spraw Wychowania Katolickiego, a także podyktowane przez czcigodną tradycję salezjańską. Do ważnych i owocnych pomocy na drodze formacji etapu początkowego należy zaliczyć dziesięciodniowe rekolekcje odprawiane na rozpoczęcie i na zakończenie nowicjatu, a także pięciodniowe rekolekcje w połowie roku<sup>37</sup>. Nowicjusze, podobnie jak współbracia, byli zobowiązani do comiesięcznego dnia skupienia i cotygodniowej spowiedzi. Doniosłą rolę w formacji duchowej kan-

<sup>33</sup> *Kronika, 1923–1938*. Wszelkie dane dotyczące okresu międzywojennego oparte są na archiwum zakładowym w Czerwińsku, ponieważ zasób archiwum inspektorialnego został w całości zniszczony podczas powstania warszawskiego.

<sup>34</sup> „Wszyscy przed wstąpieniem do Towarzystwa i zanim złożą śluby, odprawią dziesięciodniowe rekolekcje i oczyszczą swe sumienie w spowiedzi generalnej”, *Ustawy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, art. 159, Warszawa 1925, s. 138.

<sup>35</sup> W. Szulczyński, *Dzieje nowicjatu Towarzystwa Salezjańskiego w Czerwińsku n. Wisłą*, „Pro Memoria”, 1993, nr 11–12, s. 3 (masz.).

<sup>36</sup> *Ustawy Towarzystwa...*, art. 261–308, s. 115–130.

<sup>37</sup> W. Szulczyński, art. cyt., s. 10.

dydatów do Zgromadzenia odgrywały nowenny bądź tridua do Niepokalanej, św. Stanisława Kostki, Bożego Narodzenia, św. Józefa, Maryi Wspomożenia Wiernych i Ducha Świętego. Pogłębianiu życia wewnętrznego służyły nabożeństwa październikowe, listopadowe i majowe, Droga Krzyżowa, Gorzkie Żale oraz święta salezjańskie. Ksiądz magister wygłaszał nowicjusom codziennie półgodzinną konferencję ascetyczną, podczas której zapoznawał podopiecznych z poszczególnymi elementami życia salezjańskiego (modlitwa, rozmyślanie, wyjaśnianie Ustaw i Regulaminów, praca nad sobą itd.). Ponadto w rozkładzie zajęć nowicjusze mieli przewidziany czas na lekturę ascetyczną, prywatną i wspólnotową<sup>38</sup>. Zadania wychowawczo-formacyjne spełniały w nowicjacie towarzystwa religijne (koła zainteresowań) jak: Towarzystwo Niepokalanej, Towarzystwo Najświętszego Sakramentu, św. Józefa, Misyjne. Praca w grupach dawała możliwość uczestniczenia w dyskusjach, wyrobienia społecznego oraz zachęcała do odpowiedniej lektury. W ramach kół zainteresowań nowicjusze przygotowywali sympozja wewnętrzne, najczęściej dwudniowe, zwane szumnie kongresami. Pierwsze tego typu sympozjum odbyło się 18 kwietnia 1926 r. i było poświęcone misjom salezjańskim. Inicjatywa ta przyjęła się pozytywnie i była realizowana prawie każdego roku, zmuszając tym samym nowicjusów do przygotowywania pisemnych opracowań<sup>39</sup>. Z okazji ważniejszych uroczystości religijnych i narodowych nowicjusze organizowali okolicznościowe akademie, na które składały się odczyty, deklamacje, śpiewy chórowe i solowe oraz „popisy” kapeli i orkiestry. Ponadto 24 dnia każdego miesiąca, przed modlitwami wieczornymi, odbywała się krótka „akademijka” ku czci Matki Bożej Wspomożenia Wiernych. Podobne „akademijki”, z tym że codziennie, urządzano w maju. W tym też miesiącu rano (na pobudkę) i na wieczornej rekreacji, przez pół godziny, z wieży kościoła bądź okna sypialni, dwóch kornecistów grało pieśni maryjne. Kandydaci na księży już w nowicjacie przeżywali pierwszą praktykę kaznodziejską, wygłaszając 10-minutowe kazania w maju i podczas nowenny ku czci św. Jana Bosko (styczeń) i św. Józefa (marzec) w czasie nabożeństwa wieczornego w kaplicy. Nabożeństwa w ważniejsze święta odprawiano w kościele parafialnym; klerycy asystowali w komżach i wykonywali śpiewy. W tym też przejawiała się łączność nowicjatu ze wspólnotą parafialną<sup>40</sup>. Dom nowicjacki przeżywał niezapomniane chwile, goszczono ks. gen. F. Rinaldiego, który 11 października 1925 r. dokonał obłóczyn. Wyjątkowym wydarzeniem w życiu całego Zgromadzenia była kanonizacja św. J. Bosko (1 IV 1934) w Rzymie przez papieża Piusa XI. W Polsce główne uroczystości z tej okazji odbyły się w bazylice Serca Jezusowego w Warszawie (27 V 1934). Nowicjusze uczestniczyli w chórze, mszę św. celebrował kard. A. Kakowski, kazanie wygłosił prymas Polski kard. A. Hlond,

<sup>38</sup> Podczas lektury wspólnotowej zapoznawano się z życiorysami świętych lub świątobliwych salezjanów.

<sup>39</sup> Tematyka kongresów powtarzała się co kilka lat, w zależności od tego, które koło zainteresowań było odpowiedzialne za przygotowanie i przebieg sympozjum. Por. *Kronika, 1923–1938*.

<sup>40</sup> *Kronika pomocnicza, 1928–1930*.

asystował nuncjusz abp F. Marmagii, obecni byli także przedstawiciele władz wojewódzkich i centralnych z premierem rządu

Leonem Kozłowskim<sup>41</sup>. Dość często Czerwińsk odwiedzali różni duchowni i świeccy, jak: nuncjusz apostolski abp Filip Cortesi, prymas Hlond, biskupi z Płocka: J. Nowowiejski, A. Szelażek, L. Wetmański, inni biskupi, A. Nowak z Przemysła, K. Tomczak z Łodzi. Czerwiński zakład i zabytek zwiedził prezydent

I. Mościcki (27 V 1930). Z okazji tej wizyty od głównej trasy do klasztoru zbudowano brukowaną szosę. Ponadto odwiedzali dom salezjański niektórzy ministrowie w towarzystwie swoich rodzin bądź lokalnych władz państwowych. Tego rodzaju goście podnosili prestiż Czerwińska w oczach nowicjuszków, jak i okolicznych mieszkańców<sup>42</sup>.

W Czerwińsku kandydaci do Zgromadzenia mieli zapewnioną także formację intelektualną, konieczną do dalszych studiów w wyższym seminarium duchownym. Mimo iż nowicjat był wspólny dla kleryków i koadiutorów, to jednak zauważalna była różnica tak w doborze przedmiotów, jak i wymiarze godzin dla jednych i dla drugich. Program wykładów i ćwiczeń dla kleryków w ciągu tygodnia przedstawiał się następująco: dogmatyka – 2 godz., etyka kat. – 2 godz., żywot Pana Jezusa – 2 godz., pedagogika – 2 godz., ceremonie – 3 godz., j. polski – 2 godz., j. włoski – 3 godz., j. łaciński – 2 godz., j. grecki – 2 godz., śpiew gregoriański – 4 godz., śpiew polifoniczny – 4 godz. Natomiast koadiutorzy mieli więcej pracy fizycznej, a mniej przedmiotów i godzin wykładowych: katechizm – 2 godz., historia biblijna Starego Testamentu – 2 godz., żywot Pana Jezusa – 2 godz., historia Kościoła – 2 godz. Dzienny rozkład zajęć przewidywał dla kleryków 5 wykładów i 1,5 godz. pracy fizycznej, natomiast w wakacje proporcje były odwrotne: 3,5 godz. pracy na 1 wykład. Ze względu na okoliczności i doraźne potrzeby często godziny wykładowe zamieniano na pracę fizyczną<sup>43</sup>.

#### Rozkład dnia (czas letni od marca do listopada)

5 <sup>30</sup>	– wstanie, rozmyślanie, msza święta, studium
8 <sup>00</sup>	– śniadanie, zajęcia domowe
8 <sup>45</sup> –9 <sup>10</sup>	– studium dla kleryków, praca dla koadiutorów
9 <sup>10</sup> –11 <sup>40</sup>	– trzy wykłady dla kleryków
11 <sup>40</sup>	– koronka, czytanie, rachunek sumienia
12 <sup>00</sup>	– przerwa

<sup>41</sup> Ksiądz generał miał postawić warunek: „Przyjdę do was, gdy będziecie mieć w Czerwińsku stu nowicjuszków”, oczywiście to spełniono, choć taka liczba nigdy nie ukazała się w oficjalnych spisach. Por. J. Ślósarczyk, dz. cyt., s. 442; *Kronika, 1923–1938*.

<sup>42</sup> Ministrowie, którzy odwiedzili Czerwińsk: P. Romocki – kolei żelaznej, J. Moraczewski – robót publicznych, F. Sławoj-Składkowski – spraw wewnętrznych. Por. *Kronika, 1923–1938*.

<sup>43</sup> Tamże; *Kronika pomocnicza, 1928–1930*.

12 <sup>10</sup>	– obiad, rekreacja
13 <sup>45</sup>	– czytanie duchowne
14 <sup>00</sup> –14 <sup>25</sup>	– studium dla kleryków, praca dla koadiutorów
14 <sup>25</sup> –16 <sup>00</sup>	– dwa wykłady dla kleryków
16 <sup>00</sup>	– podwieczorek, rekreacja (kapela)
17 <sup>00</sup> –18 <sup>20</sup>	– studium dla kleryków, dwa wykłady dla koadiutorów
18 <sup>20</sup>	– przerwa
18 <sup>30</sup> –19 <sup>30</sup>	– czytanie żywotu św. Jana Bosko, konferencja
19 <sup>40</sup>	– nabożeństwo
20 <sup>00</sup>	– kolacja, rekreacja
21 <sup>00</sup>	– modlitwy wieczorne, spoczynek

#### Rozkład zimowy (od grudnia do lutego)

6 <sup>00</sup>	– wstanie, rozmyślanie, msza święta, śniadanie, zajęcia
8 <sup>45</sup>	– lekcje i praca jak w rozkładzie letnim
14 <sup>00</sup> –14 <sup>40</sup>	– studium dla kleryków i koadiutorów
14 <sup>40</sup> –16 <sup>15</sup>	– dwa wykłady dla kleryków i koadiutorów
17 <sup>00</sup> –18 <sup>20</sup>	– studium dla kleryków i dla koadiutorów
20 <sup>45</sup>	– modlitwy wieczorne, spoczynek <sup>44</sup> .

Nowicjusze wykazujący zdolności i zamiłowania muzyczne, mieli możliwość codziennego półgodzinnego ćwiczenia na fortepianie, fisharmonii, czy też instrumentach dętych bądź smyczkowych. Do ich dyspozycji była biblioteka licząca około 3000 woluminów. Z przechadzek po obiedzie klerycy korzystali w środy i w niedziele, natomiast koadiutorzy tylko w niedziele. Według Konstytucji i Regulaminów nowicjuszom nie przysługiwały wakacje domowe, dlatego też przez cały rok pozostawali w Czerwińsku. Zajęci byli przeważnie pracą fizyczną, urozmaiconą wykładami (1 godz. dziennie) oraz częstszymi i dłuższymi przechadzkami<sup>45</sup>.

W okresie międzywojennym (1924–1939) przez dom czerwiński przeszło 1077 nowicjuszy (kleryków i koadiutorów). Z tej liczby prawie 3/4 składało pierwsze śluby zakonne, a tylko 375 wytrzymało do końca w Zgromadzeniu<sup>46</sup>. Dwóch nowicjuszów zmarło w Czerwińsku i zostało pochowanych na cmentarzu parafialnym: kleryk Jan Gawlik 23 III 1925 r. na dur brzuszny i kleryk Józef Jędras 22 III 1929 r. na gruźlicę<sup>47</sup>.

Ksiądz generał Piotr Riccaldone dekretem z 16 listopada 1933 r. podzielił inspektoriat polską na dwie: północną (św. Stanisława Kostki) i południową

<sup>44</sup> Tamże, W dzień świąteczny nowicjusze pół godziny później wstawali i pół godziny wcześniej szli spać.

<sup>45</sup> W. Szulczyński, art. cyt., s. 7.

<sup>46</sup> A. Świada, *Nowicjaty salezjańskie...* Autor podaje nazwiska wszystkich nowicjuszów.

<sup>47</sup> *Nekrolog Salezjanów Polskich 1891–1976*, Kraków–Łódź 1976.

(św. Jacka). Nowi inspektorzy ks. Tomasz Kopa i ks. Stanisław Pływaczyk razem z delegatem ks. P. Tirone dokonali podziału nowicjuszy (28 X 1933). Odtąd Czerwińsk prowadził wspólny nowicjat dla obu prowincji. Sytuacja ta zmieniła się dopiero podczas drugiej wojny światowej<sup>48</sup>.

## 5. WOJENNE ROZPROSZENIE

Rok nowicjacki 1939/40 rozpoczęło w Czerwińsku 58 kandydatów do Zgromadzenia z obydwu inspektorii. Podobnie jak w latach poprzednich, rocznik kończący nowicjat (50), 2 sierpnia złożył pierwsze śluby zakonne. Z powodu niebezpieczeństwa agresji Niemiec na Polskę, kleryków (34) nie wysłano do Studentatu Filozoficznego w Marszałkach (leżały zbyt blisko granicy polsko-niemieckiej), lecz zatrzymano w Czerwińsku. Przełożeni przysłali tam kilku wykładowców (ks. P. Krzywdzińskiego, ks. J. Łobacza, ks. J. Stanka) z zamiarem rozpoczęcia pierwszego kursu filozofii<sup>49</sup>. Na początku września wyjechał z Czerwińska do Warszawy administrator domu ks. A. Drozd po wytyczne do przełożonego. Ponieważ niemal wszystkich opanowała ogólna psychoza ucieczki na Wschód, ks. insp. S. Pływaczyk polecił klerykom i nowicjuszom razem z personelem ewakuować się do Regionowa położonego w pobliżu Baranowicz, i tam przeczekać zawieruchę wojenną. Rano 5 września pierwszym statkiem ks. P. Krzywdziński razem z klerykami odплыnęli do Warszawy. Tego dnia, następnymi dwoma statkami zabierali się nowicjusze z trzema asystentami i mistrzem nowicjatu ks. P. Gollą. Razem z nimi opuściło Czerwińsk pięciu koadiutorów i trzech księży (Fużyński, Stanek, Wilkosz). Natomiast na miejscu w zakładzie pozostało pięciu koadiutorów (Szmergal-ski, Sepelowski, Pabiańczyk, Możejko, Pluciński) i trzech księży (Każmierczak – proboszcz, Pradella – wikariusz, Drozd – administrator)<sup>50</sup>. Wspólna trasa wędrówki na Wschód wiodła przez Warszawę, Rembertów, Sokołów Podlaski do Drohiczyna. Z Warszawy wyruszyli pieszo, poruszając się nocami, w grupach po 14, a później po 5. W miarę możliwości po drodze najmowano furmanki do transportu bagażu i chorych współbraci. 11 września nasi wędrowcy przekroczyli Bug pod Drohiczynem. Od spotkanych żołnierzy salezianie dowiedzieli się o nadciągających czołgach niemieckich. Sytuacja „uciekierów” okazała się niezwykle trudna, dalsza droga do Regionowa została odcięta. Warszawa oblężona, a Czerwińsk zajęty przez okupanta. W tych warunkach ks. Golla rozwiązał nowicjat, polecił klery-

<sup>48</sup> *Kronika, 1923–1938*; J. Ślósarczyk, dz. cyt. s. 443.

<sup>49</sup> S. Wilk, *Salezianie*, [w:] *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską*, pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1982, s. 726–728.

<sup>50</sup> A. Świada, *Salezjańskie nowicjaty...*, s. 151; kl. J. Długolecki, *Raus! Raus! z Czerwińska*, [w:] J. Ślósarczyk, *Historia prowincji*, t. 4, Pogrzebień 1966, s. 122 (masz.); ks. A. Drozd podaje, że 5 IX 1939 r. z Czerwińska wyjechało 29 kl. I kursu filozofii. Por. AIW, t. *Wspomnienia salezjanów o domach z okresu 1939–1945*, Czerwińsk 29 VII 1963.

kom i nowicjuszom na własną rękę, w małych grupach „przedzierać się” do Czerwińska, innych zakładów salezjańskich albo do domów rodzinnych<sup>51</sup>. Dalsza wędrówka na własne ryzyko była niezwykle ciekawa i urozmaicona. Ksiądz Golla z sześcioma nowicjuszami, po tygodniowym odpoczynku w Sokołowie Podlaskim, pieszo dotarł do Czerwińska. Asystent kleryk F. Żołnowski z trzema kolegami kontynuował marsz do Regionowa. Jednak wobec niebezpieczeństwa ze strony bolszewików (po 17 IX) zawrócili i jako pierwsi 26 września dotarli do domu nowicjackiego nad Wisłą. Niektórzy z nowicjuszy bądź kleryków kierowali się na południe albo do swoich rodzin. Powroty do Czerwińska trwały prawie do połowy października. 1 listopada 27 nowicjuszów ponownie rozpoczęło nowicjat, a 15 kleryków podjęło przerwane studia filozoficzne<sup>52</sup>. Wieczorem

9 listopada 1939 r. przed Świętem Niepodległości, Niemcy aresztowali w Czerwińsku pięciu współbraci (czterech księży i kleryka) i w charakterze zakładników umieścili w płońskim więzieniu. Wszystkich zwolniono po pięciu dniach. Okupanci, którzy od 13 września kwaterowali w części domu salezjańskiego, nie przeszkadzali w zajęciach formacyjnych, jednak mogły one trwać tylko do 20 listopada. Następnego dnia nowicjusze, klerycy i księża zostali przez Niemców wywiezieni samochodami do Generalnej Guberni i wysadzeni w szczerym polu między Nowym Dworem i Jabłoną, z zakazem powrotu do Czerwińska i ziem wcielonych do Rzeszy<sup>53</sup>. Zastępujący prowincjała ks. Wojciech Balawajder rozesłał wszystkich do domów rodzinnych, ponieważ niebezpiecznie było trzymać tylu młodych ludzi w Warszawie, a pozostałe domy salezjańskie w Generalnej Guberni nie były w stanie przyjąć tak dużej grupy. Niektórzy jednak klerycy znaleźli schronienie w Krakowie (WSD TS) bądź na własną rękę w innych zakładach salezjańskich, albo też przedostali się za granicę, przeważnie do Włoch. Nowicjuszom polecono udać się do rodzin, z możliwością powrotu do nowicjatu po zmianie sytuacji<sup>54</sup>.

Okupacja Czerwińska przez Niemców trwała od 10 września 1939 r. do 19 stycznia 1945 r. Po wywiezieniu nowicjatu i kleryków, nowi „gospodarze” zajęli cały klasztor i plebanię, zostawiając salezjanom kilka małych pokoi. Niemcy pozostawili w Czerwińsku dwóch starszych księży (prob. M. Kaźmierczaka i wikariego F. Pradellę) do obsługi parafii i trzech koadiutorów (F. Możejkę,

<sup>51</sup> ks. P. Golla, *Podróżujący nowicjat*, [w:] *Historia prowincji...*, s. 118; Ksiądz magister każdemu dał na drogę po 10 zł. Por. J. Długolecki, dz. cyt., s. 124.

<sup>52</sup> Tamże. Dwóch nowicjuszów, którzy udali się do domów rodzinnych na skutek denuncjacji znalazło się w obozach koncentracyjnych i tam zmarli: kl. Franciszek Stasik w Mauthausen (17 V 1941) i ko. Waclaw Sepelowski w Stutthofie (I 1945). Por. W. Jacewicz, *Męczeństwo salezjanów polskich*, [w:] *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, pod red. o. R. Popowskiego, S. Wilka, M. Lewki, Łódź–Kraków 1974, s. 237–238.

<sup>53</sup> Pieszo dotarli do Wiśniowca (14 km od Warszawy), przenocowali u sióstr felicianek i 22 XI kolejką jabłonowską dojechali do Warszawy, zatrzymali się w sierocińcu prowadzonym przez salezjanów przy ul. Litewskiej 14. Por. AIW, t. *Wspomnienia salezjanów o domach z okresu 1939–1945*, relacja pisemna ks. A. Drozda.

<sup>54</sup> Tamże; S. Wilk, dz. cyt., s. 726–728.



W. Plucińskiego i W. Sepelowskiego) do pracy w gospodarstwie. Przez cały czas kościół był czynny i nabożeństwa odprawiały się normalnie, ale księża nie mogli prowadzić zbyt aktywnej działalności duszpasterskiej<sup>55</sup>.

W warunkach okupacyjnych salezjanie próbowali jednak kontynuować formację początkową dla kandydatów do Zgromadzenia, w tym także na etapie nowicjackim. Z wielką odwagą, pod kierunkiem ks. Golli w roku 1941/42 16 nowicjuszów odbyło nowicjat w Krakowie (na „Łosiówce”), a 11 z nich pozostało w Towarzystwie Salezjańskim. Był to już ostatni nowicjat prowadzony dla dwóch inspektorii. Z powodu trudności meldunkowych i kłopotów lokalowych w Krakowie, zrezygnowano z kontynuacji tego dzieła<sup>56</sup>. Jeszcze raz ks. Golla prowadził nowicjat w 1943/44 r. w Łbiskach koło Warszawy, w parterowym dworcu wynajętym od siostr szarytek, położonym w odległości 5 km od domu salezjańskiego w Głuskowie. Przebywało tam 13 nowicjuszów (12 kleryków + koadiutor), z których 4 (3 księża i 1 koadiutor) utrzymało się w Zgromadzeniu. Przez 14 lat ks. P. Golla ofiarnie pełnił obowiązki magistra nowicjatu, a przez następne lata życia do 1974 r. był spowiednikiem w domach formacyjnych w Czerwińsku i w Łądzie<sup>57</sup>.

## 6. POWOJENNA RZECZYWISTOŚĆ

Podczas okupacji zakład salezjański w Czerwińsku ocalał przed zniszczeniem. Niemcy zabrali z tutejszego kościoła trzy zabytkowe dzwony, romańską antabę z XII w., dwie kapy, a z klasztoru cenne zabytkowe dokumenty i prawie wszystkie meble. Reszty zniszczeń wyposażenia domu dokonali żołnierze sowieccy i okoliczni szabrownicy. Dzięki przebiegłości koadiutora F. Możejki uratowano przed wywiezieniem inwentarz żywy w gospodarstwie rolnym<sup>58</sup>.

Już w styczniu 1945 r. salezjanie przygotowywali obiekt na przyjęcie sierot warszawskich. Inspektor dowiedział się, że w Czerwińsku ocalał dom i pozostało

---

<sup>55</sup> Ks. F. Pradella zmarł na atak serca 3 I 1941 r. Na prośbę parafian nowym wikariuszem został ks. W. Krzyżanowski przebywający w Jaciążku. Ko. F. Fabiańczyk zachorował na zapalenie wyrostka robaczkowego i zmarł w szpitalu w Płońsku. Natomiast ko. W. Sepelowskiego Niemcy wyrzucili z zakładu, gdyż po wypadku przy młockarni nie nadawał się do ciężkiej pracy fizycznej. Por. *Kronika zakładu w Czerwińsku 1945–1947*; AIW, t. *Wspomnienia salezjanów*, ko. S. Walla, Dębno 30 VII 1979 r.

<sup>56</sup> Na „Łosiówkę” Niemcy dokwaterowali krakowskich zmartwychwstańców. Por. J. Ślósarczyk, dz. cyt., t. 3, s. 443; A. Świ da, *Salezjańskie nowicjaty...*, s. 197.

<sup>57</sup> A. Świ da, *Towarzystwo salezjańskie...*, s. 190; J. Ślósarczyk, dz. cyt., t. 3, s. 399; *Nekrolog*.

<sup>58</sup> *Kronika zakładu 1945–1947*. Koadiutor Możejko pracował ofiarnie w gospodarstwie z przekonaniem, że hitlerowcy Czerwińsk opuszczą i wszystko zostanie na miejscu. Gdy zbliżał się front, Niemcy nakazali inwentarz żywy popędzić do Płońska (ok. 30 km). Zgodnie z zaleceniem krowy, świnię i konie wyprowadzono, ale zamiast dostarczyć je na stację kolejową, przechowano u gospodarzy. Po przejściu frontu trzoda w całości wróciła do właścicieli. Por. AIW, t. *Wspomnienia*, ko. Walla.

trochę zapasów żywności, dlatego też tutaj skierował sieroty, tymczasowo przebywające w Miedniewicach koło Żyrardowa. 7 lutego przybyła zasadnicza grupa, około 40 chłopców pod opieką księży: W. Nowaczyka, E. Piksy i Cz. Urbaniaka. Młodzi podjęli naukę. Młodszy, z 5 i 6 klasy, uczęszczali do szkoły powszechnej w Czerwińsku, natomiast chłopcy z klasy 7 przerabiali program szkolny w klasztorze. Ponadto zgłosiło się do zakładu kilku aspirantów. Z nimi ks. Golla prowadził lekcje, uzupełniali w ten sposób gimnazjum. W wakacje aspirantów przeniesiono do domu salezjańskiego w Jaciążku, a dom dziecka (ok. 80 chłopców) funkcjonował do 1952 r.<sup>59</sup>

Na posiedzeniu rady inspektorialnej (Zielone 26–28 VI 1945) postanowiono ponownie otworzyć nowicjat w Czerwińsku. Dyrektorem domu i mistrzem nowicjatu został mianowany ks. Hieronim Piksa. Jednak po pierwszym roku pozostał już tylko przy obowiązkach magistra i funkcję tę pełnił przez 10 lat<sup>60</sup>.

17 września 1945 r. 13 nowicjuszów (11 kleryków i 2 koadiutorów) rozpoczęło rekolekcjami regularny nowicjat. Ze względu na trudne warunki powojenne, przyjmowano kandydatów także po trzeciej klasie, z tym że czwartą klasę uzupełniano w nowicjacie. Pierwsze obłóczyny odbyły się 24 grudnia 1945 r. O sytuacji materialnej zakładu świadczy chociażby przykład ogrzewania domu: pierwszy raz rozpalono w piecach dopiero 8 grudnia, gdy temperatura na zewnątrz wynosiła  $-15^{\circ}\text{C}$ <sup>61</sup>. Po kilkuletniej przerwie rozpoczął działalność amatorski teatr zakładowy pod kierownictwem kleryka – asystenta. „Ruszyły” z dużym powodzeniem *Jasełka* (26 XII 1945), a następnie *Misterium Męki Pańskiej* (7 III 1947), nie licząc innych sztuk przygotowywanych i wystawianych jednorazowo. W 1946 r. sprowadzono do kaplicy organy i ołtarz ze zlikwidowanego warszawskiego Domu Sierot po Robotnikach przy ul. Litewskiej 14<sup>62</sup>.

W okresie walki reżymu komunistycznego z Kościołem katolickim po 1948 r. salezjanie byli systematycznie pozbawieni możliwości działalności z młodzieżą w zakładach zamkniętych (szkoły zawodowe, gimnazja, niższe seminaria duchowne, bursy, domy dziecka itd.). Dlatego też dalsze istnienie nowicjatu w Czerwińsku stało pod znakiem zapytania, a księży i koadiutorzy zostaliby pozbawieni pracy

---

<sup>59</sup> *Kronika zakładu 1945–1947*; Relacje ustne spisane w trakcie wywiadu: ks. H. Piksy, Rzym 14 VIII 1993; ks. W. Nowaczyka, Łąd 20 II 1994; AIW, t. *Czerwińsk 1938–1959*, Sprawozdanie do Inspektoratu TS z działalności charytatywnej zakładu w Czerwińsku, 6 III 1946 r. Ponieważ nowicjat powiększał się, zlikwidowano Dom Dziecka w Czerwińsku. Prezydium Rady Nadzorczej w Płońsku pismem z 6 VIII 1952 r. powiadomiło, że Ministerstwo Oświaty zgodziło się na likwidację tego dzieła. Chłopcami (ok. 80) zaopiekowały się władze państwowe. Por. AIW, t. *Czerwińsk 1938–1959*.

<sup>60</sup> AIW, t. *Protokoły posiedzeń rad inspektorialnych; Kronika zakładu 1945–1947; 1948–1950; 1951–1960*.

<sup>61</sup> W tym czasie zawieszono także zajęcia w szkole powszechnej w Czerwińsku, ponieważ pomieszczenia nie były ogrzewane, a dwoje dzieci z terenu parafii zmarło na skutek przeziębienia się w szkole. Por. *Kronika zakładu 1945–1947*.

<sup>62</sup> Tamże. W 1979 r. organy te przekazano do kościoła parafialnego w Jaciążku (obecnie diec. łomżyńska).

typowo salezjańskiej. Rada inspektorialna (13 IV 1950) stanęła na stanowisku, aby nowicjat nadal prowadzić i przyjmować zgłaszających się, ale większą uwagę zwrócić na dobrą selekcję<sup>63</sup>. Był to okres, kiedy Zgromadzenie w Polsce „prze-stawiało się” z działalności tradycyjnej na pracę w duszpasterstwie parafialnym. Od tego momentu przez wiele długich lat nie liczone się zbytnio ze współbraćmi będącymi w okresie formacji podstawowej, zarówno z klerykami, jak i nowicju-szami.

W roku nowicjackim 1963/64 było tylko 7 kandydatów do Zgromadzenia. By-ło to niekorzystne dla Czerwińska, ponieważ zgodnie z tradycją salezjańską nowi-cjusze sami dbają o porządek i czystość domu oraz otoczenia, a także pomagają w pracy na terenie gospodarstwa i ogrodu. Pracy było zbyt dużo dla tych kilku osób. Ponadto zachodziła obawa likwidacji małego seminarium w Czerwińsku (istniało jako filia Sokołowa Podlaskiego) i przejęcia pomieszczeń przez państwo. Czynniki te zaważyły na decyzji przeniesienia nowicjatu do Kutna – Woźniakowa (1965–1972), a w Czerwińsku zorganizowano Studentat Filozoficzny. W 1972 r. nowicjat ponownie wrócił nad Wisłę, a jego magistrem został ks. Wojciech Szul-czyński. Funkcję tę pełnił do 1995 r., z sześcioletnią przerwą (1978–1984), gdy był inspektorem prowincji warszawskiej<sup>64</sup>.

Przełożony generalny ks. Idzi Vigano dekretem z 16 grudnia 1979 r. wydzielił z inspektorii św. Stanisława Kostki nową prowincję św. Wojciecha z siedzibą w Pile. Nowicjat w Czerwińsku pozostał wspólny do sierpnia 1983 r., ponieważ wte-dy inspektoriat pilska otworzyła swój dom nowicjacki w Swobnicy<sup>65</sup>. Od 1991 r. formację nowicjacką w Czerwińsku zdobywają także kandydaci do Zgromadzenia ze Wspólnoty Niepodległych Państw, w większości z Białorusi. Po drugiej wojnie światowej przez dom nowicjacki w Czerwińsku przeszło 1656 nowicjuszów, z których 1236 złożyło pierwsze śluby zakonne. 22 maja 1984 r. śmiercią tragiczną zmarł now. Wiesław Woźniak, a 18 maja 1988 r. w wypadku samochodowym pod Wyszogrodem zginęło trzech współbraci: wykładowca – ks. Eugeniusz Cesarz, administrator – ks. Zbigniew Małan i asystent – kl. Jan Rymar<sup>66</sup>.

Duże zasługi na odcinku administracyjnym położył ks. Franciszek Pytel. dziełki jego zapobiegliwości salezianie w Czerwińsku zachowali w całości gospodar-stwo rolne (ok. 30 ha) wszystkie budynki i pomieszczenia, prowadzili remonty i naprawy, a także przy pomocy Polonii odbudowali skrzydło Jagiełły i powiększyli starą plebanię. Działalność formacyjno-wychowawcza (nowicjat, dom dziecka,

<sup>63</sup> AIW, t. *Protokoły posiedzeń rad inspektorialnych*.

<sup>64</sup> Decyzja o przeniesieniu nowicjatu z Czerwińska do Kutna zapadła 16 VI 1964 r. w Łądzie. Por. AIW, t. *Protokoły posiedzeń rad inspektorialnych*; *Kroniki nowicjackie*; A. Ś w i d a, *Salezjańskie nowicjaty...*, s. 163.

<sup>65</sup> S. Kosiński, *Rys historyczny Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, [w:] *Rodzina salezjańska w Polsce*, Warszawa 1988, s. 37; *Kroniki nowicjackie za lata 1945–1994*.

<sup>66</sup> W. Szulczyński, dz. cyt., s. 12; ks. Eugeniusz Cesarz zmarł 22 maja 1988 r. w szpitalu płońskim. Por. *Nekrolog, Kronika*.

aspirantat, niższe seminarium duchowne) salezjanów w Czerwińsku w pełni zasługuje już na osobną i wyczerpującą monografię.

### Zusammenfassung

Czerwińsk an der Weichsel, zur Zeit ein Dorf an der Strecke Warszawa – Płock, früher eine Abtei der regulären Kanoniker (1155–1819) und eine Bischofs – und Klosterstadt. Von ihrer damaligen Herrlichkeit ist nur eine romanische Kirche von XII. Jh. erhalten geblieben und auch ein erst in unserem Jahrhundert wieder aufgebautes Kloster. Im November 1923 hat Bischof von Płock A. J. Nowowiejski die Pfarrkirche – Czerwińsk mit Benefizium den Salesianern übergeben. Salesianer haben nämlich seit langer Zeit solchen für Noviziat sich geeigneten Stamplatz gesucht. Czerwińsk hatte alle Trümpfe, die Formation und geistige Entwicklung der jungen Leute begünstigt haben. Dazu gehörten vor allem: Mariensanktuarium, Schönheit der Kirchenarchitektur, malarische Lage auf einem prachtvollen Hügel an der Weichsel, mit dem wunderschönen Blick auf den Fluß und Kampinosurwald.

Der generelle Vorgesetzte Pf. Filip Finaldi hat am 6. Mai 1924 in Turin eine Verfügung erlassen, kraft derer ein Noviziathaus in Czerwińsk gegründet wurde. Schon am 24 XI sind die ersten Novizen aus Klecza Dolna mit Pf. J. Michalak und Kleriker – Assisten A. Baraniak hierhergekommen. Seit dieser Zeit haben Ordensandidaten eine einjährige Formation durchgemacht und gleich dannach das erste Ordensgelube abgelegt. Während des zweiten Weltkrieges (1939–45) wurde das Noviziat zersplittert und die Deutschen haben nur zwei Priester und einige Ordensbrüder an Ort und Stelle bleiben lassen. Ihre Aufgabe war die Bedienung der Pfarrkirche und die Arbeit in der Landwirtschaft. Die salesianische Klosteranlage hat sich vor Kriegszerstörungen bewahrt, aber wurde von deutsche Soldaten genau beraubt.

Ab Februar 1945 bis August 1952 haben Salesianer in Czerwińsk ein Kinderheim für die warschauer Waisen geführt. Erst ab 17 IX 1945 haben 13 Kandidaten unter der Leitung von Pf. H. Piksa eine Noviziatformation begonnen. Nur in Jahren 1965–1972 war das Noviziat in Kutno – Woźniaków. Zur Zeit, außer den Novizen der Provinz von St. Kostka beginnen auch seinen die Kandidaten aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion.

KS. MACIEJ SZCZEPANKIEWICZ

## FESTIWAL W RUMI WYRAZEM TROSKI O WŁAŚCIWY KSZTAŁT MUZYKI W KOŚCIELE

SOBÓR WATYKAŃSKI II O MUZYCE KOŚCIELNEJ

Sobór Watykański II postawił przed Kościołem doniosłe zadanie zmierzające do odrodzenia i pogłębienia życia liturgicznego. Wraz z soborową reformą liturgiczną pojawiła się konieczność dostosowania muzyki do potrzeb odnowionej liturgii. Niezrozumienie tego faktu powodowało oskarżanie Soboru o to, że zniszczył wartościową, dotychczasową muzykę kościelną. Niewątpliwie obecny stan muzyki kościelnej, a zwłaszcza jej poziom artystyczny, pozostawia wiele do życzenia. Przykładem niech będzie chociażby chór bazyliki św. Piotra w Rzymie. Każdy choć trochę obdarzony słuchem i wrażliwością muzyczną nie może tego chóru słuchać bez irytacji. Przyczyn wspomnianego stanu rzeczy jest oczywiście wiele, a już na pewno nie można nimi obwiniać Soboru Watykańskiego II, który w VI rozdziale Konstytucji o św. liturgii – *Sacrosanctum Concilium* wynosi muzykę do godności integralnej części liturgii<sup>1</sup>. A zatem muzyka i śpiew kościelny nie są tylko oprawą, ozdobą, dodatkiem do liturgii, ale jej nieodłączną częścią.

Podkreślając główny cel muzyki kościelnej, jakim jest „Chwała Boża i uświęcenie wiernych oraz nadawanie serdecznej wymowy modlitwie i uroczystego charakteru obrzędom świętym”, Sobór formułuje wiele postulatów<sup>2</sup>. Zawarte w nich treści wskazują na konieczność otaczania opieką i troskliwością skarbcza muzyki kościelnej, popierania zespołów śpiewaczych, zwłaszcza przy kościołach katedralnych, a także przygotowywania wiernych do aktywnego udziału w każdej śpiewanej czynności liturgicznej. Bardzo istotny jest postulat nr 115 o konieczności teoretycznego i praktycznego kształcenia muzycznego w seminariach i wyższych instytucjach muzyki kościelnej.

Konstytucja podkreśla, że pierwsze miejsce w liturgii powinien zajmować śpiew gregoriański, uznany za własny śpiew liturgii rzymskiej (wśród innych równorzędnych rodzajów śpiewu). Z dużym zrozumieniem Sobór odnosi się także do

---

<sup>1</sup> *Sobór Watykański II, Konstytucja o św. liturgii, Sacrosanctum Concilium*, AAS, 56, 1964.

<sup>2</sup> Tamże, nr 112–121.

roli religijnego śpiewu ludowego. W zakresie wykorzystania instrumentów muzycznych w liturgii, nadal pierwsze miejsce przyznaje Sobór organom piszczałkowym, których dźwięk i brzmienie nadają uroczystą oprawę obrzędowi liturgicznemu.

W końcowych słowach VI rozdziału Ojcowie Soborowi zwracają się do muzyków kościelnych: „Muzycy przejęci duchem chrześcijańskim niech wiedzą, że są powołani do pielęgnowania muzyki kościelnej i wzbogacania jej skarbcza. Niech tworzą melodie, które posiadałyby cechy prawdziwej muzyki kościelnej i nadawały się nie tylko dla większych zespołów śpiewających, lecz także dla mniejszych chórów i przyczyniłyby się do czynnego uczestnictwa całego zgromadzenia wiernych”<sup>3</sup>.

Wraz z soborową reformą pojawiła się pilna konieczność dostosowania muzyki do potrzeb odnowionej liturgii. Zadanie to powierzono muzykom kościelnym, a ściślej kompozytorom, organistom i dyrygentom, gdyż właśnie oni decydują o kształcie muzyki kościelnej. Świadomi tej sytuacji organizatorzy festiwalu muzyki kościelnej w Rumi promują trzy wspomniane grupy muzyków, festiwal bowiem obejmuje trzy konkursy: konkurs kompozytorski, konkurs muzyki organowej oraz konkurs zespołów chóralnych.

#### MUZYKA W ZGROMADZENIU SALEZJAŃSKIM

Festiwal muzyki religijnej w Rumi, przy salezjańskiej parafii NMP Wspomnienia Wiernych, wyrósł na kanwie tradycji muzycznych pielęgnowanych przez długie lata, z wielką pasją przez ks. Stanisława Ormińskiego. On z kolei wzrastał i formował się jako kapłan i artysta w Zgromadzeniu Salezjańskim, założonym przez św. Jana Bosko.

Znane powiedzenie *Una casa salesiana senza musica come un corpo senza anima* – Dom salezjański bez muzyki to jak ciało bez ducha – wskazuje jak ważną rolę spełniała muzyka w systemie wychowawczym św. Jana Bosko. Wszystkie dziedziny nauki kształtują w człowieku sferę intelektualną, natomiast sztuka kształtuje sferę emocjonalną. Święty Jan Bosko znał dobrze tę prawidłowość i dlatego w jego systemie wychowawczym, od samego początku pojawia się muzyka – „wśród siedmiu sekretów powodzenia oratoriów i domów wychowawczych wymienia śpiew i muzykę”<sup>4</sup>. Świadomy wpływu muzyki na rozwój osobowości ludzkiej, uznając jej rolę w praktyce pedagogicznej, ks. Bosko był nie tylko propagatorem muzyki, lecz również sam w 1853 r. założył pierwszą orkiestrę, a także jako amator skomponował m.in. do dziś znaną pieśń *Lodate Maria* oraz pieśń do Dzieciątka Jezus.

<sup>3</sup> Tamże, nr 121.

<sup>4</sup> G. Lemoine, *Memorie biografiche del B. Giovanni Bosco*, vol. XI, Torino 1898–1939, s. 122.

Znany polski dyrygent, organista i kompozytor ks. Józef Surzyński, zakładając chór chłopięco-męski przy katedrze w Poznaniu, zwracał się listownie do św. Jana Bosko z prośbą o praktyczne wskazówki i rady<sup>5</sup>. Wprawdzie ks. Bosko nie był wykształconym muzykiem, ale już za jego życia w Zgromadzeniu Salezjańskim pojawiają się wykształceni muzycy (ks. Filippo Alcantara, ks. Giovanni Cagliero, ks. Vincenzo Cimatti, ks. Giovanni Pagella). Proces ten trwa. Do pracy stają całe szeregi utalentowanych i gruntownie wykształconych muzyków. Odnajdujemy wśród nich patrona festiwalu muzyki religijnej w Rumi – ks. Stanisława Ormińskiego.

Ksiądz Stanisław Ormiński (17 XI 1911–13 VI 1987) znany jest w Polsce przede wszystkim jako autor Apelu Jasnogórskiego. W pamięci przyjaciół pozostał człowiekiem wielkiej kultury i wielkiej dobroci. Utalentowany muzyk, kapłan pedagog i artysta. Całe swoje życie poświęcił muzyce kościelnej. Po ukończeniu studiów teologicznych, rozpoczął studia muzyczne w Państwowym Konserwatorium Muzycznym w Warszawie. W czasie okupacji prowadził ponad stuosobowy chór przy kościele św. Rodziny na Powiślu. Wykonał z nim m.in. *Missa pro pace* F. Nowowiejskiego oraz *Stabat Mater* K. Sikorskiego, utwór dedykowany przez kompozytora chórowi i dyrygentowi. W latach powojennych pracował jako nauczyciel muzyki w Liceum Ogólnokształcącym w Aleksandrowie Kujawskim, w Salezjańskim Studentacie Filozoficznym w Kutnie i Średniej Organistowskiej Szkole w Przemyślu, wszędzie tam prowadził chóry i orkiestry. W 1961 r. przyjechał do Rumi i w parafii Najświętszej Marii Panny Wspomożenia Wiernych, przez 26 lat pełnił funkcję organisty, grał w malutkim kościele w każdą niedzielę i święta na jedenastu mszach świętych. Prowadził liczne muzyczne zespoły parafialne, przede wszystkim chór mieszany „Lira”, któremu oddał serce i który do ostatnich dni życia był jego miłością i chlubą. Z tym właśnie chórem koncertował w kraju i za granicą, brał udział w festiwalach i przeglądach chóralnych, zdobywając szereg nagród i wyróżnień, m.in. Nagrodę Wydziału Kultury i Sztuki Urzędu Wojewódzkiego w Gdańsku i najwyższe odznaczenie Polskiego Związku Chórów i Orkiestr – Odznakę Złotą z Wieńcem Laurowym. W latach 1973–1987 opracował i następnie wydał drukiem 18 tomów pieśni religijnych i świeckich, będących prawdziwą skarbnicą dla zespołów chóralnych.

Wielka muzyka, której służył ks. Stanisław Ormiński wyrosła z samego serca Kościoła i jego wiary. Wiedział on dobrze, że piękno jest nierozzerwalnie związane z przeżywaniem Boga. Czynił wszystko, aby tego Boga przybliżyć ludziom poprzez modlitwę rozbrzmiewającą pięknem dźwięków<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Informację zaczerpnięto z wykładu dr K. Winowicz – o życiu i działalności ks. J. Surzyńskiego. Niestety, bogata korespondencja jaką ks. J. Surzyński prowadził z ks. J. Bosko nie zachowała się, gdyż spłonęła w czasie II wojny światowej. Wiadomość tę potwierdził bratanek ks. Surzyńskiego – Leopold Surzyński.

<sup>6</sup> Ks. S. Skopiak, *Wspomnienie o księdzu profesorze Stanisławie Ormińskim*, Łą 1992.

Swoje ideały starał się krzewić wśród najbliższych współpracowników z chóru „Lira”. Wysiłki ks. Stanisława Ormińskiego uwieńczone zostały sukcesem, bo to właśnie oni kontynuują rozpoczęte przez niego dzieło. Już w dwa lata po jego śmierci, z inicjatywy dwojga chórzystów: Daniela Ptacha i Elżbiety Waškowskiej zostaje zapoczątkowany Festiwal Pieśni Religijnej w Rumi – coroczna ogólnopolska impreza chóralna. W 1992 r. został przekształcony w Ogólnopolski Festiwal Muzyki Religijnej.

#### FESTIWAL MUZYKI RELIGIJNEJ IM. KS. STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO W RUMI

Główne cele festiwalu to: upamiętnienie postaci salezjanina ks. Stanisława Ormińskiego, kompozytora, organisty, dyrygenta, autora licznych opracowań utworów chóralnych i instrumentalnych, wybitnego działacza Polskiego Związku Chórów i Orkiestr, popularyzatora i wydawcy pieśni chóralnych, wychowawcy młodzieży. Następne – podnoszenie religijnej kultury muzycznej oraz wzrost poziomu wykonawczego zespołów chóralnych i indywidualnych wykonawców, a także upowszechnienie dorobku w zakresie muzyki dawnej i współczesnej o treściach religijnych.

Do tej pory odbyło się już 6 festiwali. Ostatni, odbył się 20–22 października 1994 r.

Objął on trzy konkursy: 1) konkurs kompozytorski, 2) konkurs muzyki organowej z udziałem studentów klas organowych akademii muzycznych i uczniów starszych klas liceów muzycznych, 3) konkurs zespołów chóralnych z udziałem chórów z całej Polski.

Organizatorami festiwalu są: Ministerstwo Kultury i Sztuki, Polski Związek Chórów i Orkiestr, Zgromadzenie Salezjanów św. Jana Bosko, Wydział Kultury, Nauki i Sportu Urzędu Wojewódzkiego w Gdańsku, Urząd Miasta Rumi, Miejski Dom Kultury w Rumi.

Komitet honorowy tworzą: ks. abp Tadeusz Gocłowski – metropolita gdański; ks. Władysław Kołyszko – prowincjał Zgromadzenia Salezjańskiego; Kazimierz Stobiecki – prezes Zarządu Głównego PZChiO; Józef Borzykowski – wicewojewoda gdański; Wojciech Bonisławski – dyrektor Wydziału Kultury, Nauki i Sportu Urzędu Wojewódzkiego w Gdańsku; Jan Klawiter – burmistrz Miasta Rumi; Krystyna Gromek; ks. Jerzy Worek – proboszcz Parafii NMP Wspomożenia Wiernych.

W skład komitetu organizacyjnego wchodzi: Elżbieta Waškowska – przewodnicząca oraz członkowie: ks. Ryszard Świrydzki, Beata Jasińska-Sztuk, Beata Janusz Lis, Daniel Ptach, Gabriela Ptach, Alicja Sowirko, Jerzy Sugajski, Jacek Sztuk, Andrzej Waškowski.

Do jury konkursu kompozytorskiego wchodzi: Henryk Gostomski – przewodniczący – Gdańsk, Romuald Twardowski – Warszawa, Eugeniusz Głowski – War-



szawa, ks. Kazimierz Szymonik – Warszawa, ks. Stanisław Zięba – Gdańsk, ks. Maciej Szczepankiewicz – Łą.

Do jury konkursu muzyki organowej zostali powołani: Henryk Gostomski – przewodniczący – Akademia Muzyczna – Gdańsk; Leon Bator – Akademia Muzyczna – Gdańsk; Jerzy Rosiński – Kielce; ks. Maciej Szczepankiewicz – Salezjańskie Wyższe Seminarium Duchowne – Łą; Joanna Sucherska – sekretarz.

Do jury konkursu zespołów chórnych zostali powołani: Henryk Gostomski – przewodniczący – Akademia Muzyczna – Gdańsk; Janusz Dzieciół – Akademia Muzyczna – Poznań; Sylwester Matczak – Wyższa Szkoła Pedagogiczna – Bydgoszcz; ks. Maciej Szczepankiewicz – Salezjańskie Wyższe Seminarium Duchowne – Łą; Joanna Sucherska – sekretarz.

Dyrektorem artystycznym festiwalu jest prof. Henryk Gostomski, dyrektorem festiwalu Daniel Ptach. Słowo o muzyce i prowadzenie festiwalu powierzono redaktorowi Radia Gdańsk Konradowi Mielnikowi, a program opracowała Elżbieta Waškowska.

### Konkurs kompozytorski

„Muzyka, to jest umiejętność, czyli zmysł dobrego śpiewania, z laskawości Bożej udzielona została śmiertelnikom, posiadającym rozumną duszę w celu poiągnięcia ich do wzniosłych rzeczy”. (*św. Augustyn*)

Zasadniczym celem konkursu kompozytorskiego jest wzbogacenie dorobku religijnej kultury muzycznej o nowe utwory powstające z inspiracji związanej z przypadającym w 1997 r. Jubileuszem Tysiąclecia Chrztu Pomorza i męczeńskiej śmierci św. Wojciecha.

Konkurs obejmuje dwie kategorie utworów: pieśni na chór a cappella lub z towarzyszeniem organów oraz pieśni lub cykl pieśni na głos solowy z towarzyszeniem organów.

Tekst do wyżej wymienionych utworów powinien dotyczyć tematyki związanej z działalnością św. Wojciecha: sakramentu chrztu, sakramentu bierzmowania, działalności misyjnej, eucharystii, kultu maryjnego, świadectwa życia chrześcijańskiego.

Konkurs ma charakter wieloetapowy:

I etap – do 31 stycznia 1994 r. nadesłano 20 prac konkursowych. 3 lutego 1994 r. jury zakwalifikowało do II etapu następujące utwory:

1. Jan Bernatek – *Modlitwa* na sopran (tenor) z organami
2. Jan Bernatek – *Prośby* na chór a cappella
3. Jan Bernatek – *Chwała* na chór z organami
4. Paweł Łukaszewski – *Angelus Domini* na chór mieszany a cappella
5. Aleksandra Brejza – *Kantyczki dla Świętej Pani* na chór mieszany a cappella
6. Marek Jasiński – *Pieśń Zwiastowania* – na chór mieszany

7. Andrzej Hundziak – *Litania do Maryi Panny* – na chór żeński a cappella
8. Mieczysław Makowski – *Sub tuum praesidium* – na chór żeński, (chłopięcy) mieszany i męski
9. Karol Drynkowski – *Magnifikat Te Domine Adalberti Votiva* – na baryton i chór mieszany a cappella
10. Jerzy Rosiński – *Kantata na 1000-lecie Chrztu Pomorza* – na chór mieszany i organy.

II etap to przygotowanie przez wybrane zespoły chóralskie oraz solistów zakwalifikowanych utworów.

III etap polegać będzie na wykonaniu utworów przez zespoły chóralskie i solistów w roku 1995 i 1996 r. na Ogólnopolskim Festiwalu Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi.

W 1997 r. po zakończeniu konkursu kompozytorskiego planuje się wydanie drukiem, w specjalnym zbiorze, utworów zakwalifikowanych do II etapu ze wskazaniem laureatów nagród głównych i wyróżnień w konkursie.

### Konkurs muzyki organowej

„Gdy tedy wszyscy razem na trąbach i głosem i na cymbałach, i na rozmaitych instrumentach muzycznych grali, i głos wysoko podnosili [...], dom boży napełniony został obłokiem i nie mogli kapłani stać i służyć z powodu mgły, bo chwała Pańska napełniła świątynię”. (2 Krn 5, 13–14)

Konkurs muzyki organowej rozpoczął się 20 października 1994 r. Zanim przystąpię do opisywania go, chciałbym zacytować słowa Leona Batora z artykułu zamieszczonego w „Życiu Muzycznym” – „Wspaniała nowa świątynia pod wezwaniem NMP Wspomożenia Wiernych w Rumi z doskonałą akustyką wnętrza, a w niej nowo wybudowane znakomite organy, stwarzają najlepszą okazję do prezentowania tu najwyższej wartości artystycznej – wspaniałej muzyki sakralnej. Gospodarze kościoła, pielęgnując wielkie tradycje muzyczne wybitnego swego przedstawiciela, śp. ks. profesora Stanisława Ormińskiego, stworzyli najlepsze warunki do ich kontynuacji. Jakże niedawno jeszcze marzeniem ks. prof. Ormińskiego było, aby w macierzystej Jego Parafii w Rumi znajdowały się takie organy, które zadowolilyby wszystkich koncertujących tu organistów – wirtuozów. I dziś z prawdziwą dumą stwierdzamy, iż marzenia owe – dobrze zapisane w pamięci najbliższych mu współpracowników – zostały w pełni zrealizowane, a Ogólnopolski Festiwal Muzyki Religijnej w Rumi otrzymał nazwę Jego imienia”<sup>7</sup>.

Do konkursu muzyki organowej zgłosiło się 12 uczestników, którzy zgodnie z regulaminem konkursu, nie przekroczyli 27 roku życia. Do I etapu należało przygotować i obowiązkowo wykonać następujące utwory: tryptyk chorałowy *Wer nur*

<sup>7</sup> L. Bator, *Dzień pierwszy, Konkurs muzyki organowej*, „Życie Muzyczne”, 1993, 1–2, s. 3.

*den Lieben Gott lasst walten* BWV 642 oraz toccatę, adagio i fugę C-dur BWV 641 – Johana Sebastiana Bacha.

Po przesłuchaniach, w wyniku eliminacji do II etapu jury zakwalifikowało 7 organistów: Adama Kuczewskiego z Akademii Muzycznej w Warszawie, Łukasza Mateję z Akademii Muzycznej w Krakowie, Tomasza Mizernego z Państwowego Liceum Muzycznego w Poznaniu, Andrzeja Szadejko z Akademii Muzycznej w Poznaniu, Krzysztofa Drzewieckiego z Akademii Muzycznej w Bydgoszczy i Radosława Marca z Akademii Muzycznej w Bydgoszczy.

II etap konkursu przewidywał wykonanie trzech utworów z kategorii: A, B i C (od 25 do 30 minut). Lista utworów A obejmowała dzieła kompozytorów polskich, którzy tworzyli na przełomie XIX i XX wieku, natomiast listę utworów B reprezentowały dzieła współczesnych kompozytorów polskich. Uczestnicy konkursu najchętniej wybierali utwory Tadeusza Paciorkiewicza i Mieczysłwa Surzyńskiego. W ramach kategorii C należało wykonać wybrany utwór dowolny. Najczęściej grano utwory M. Regera, F. Liszta, L. Vierne'a.

Po przesłuchaniach II etapu, w oczekiwaniu na werdykt jury, wysłuchano koncertu organowego w wykonaniu zaproszonego gościa – Romana Peruckiego. Wieczorem 21 października 1994 r. ogłoszono wyniki konkursu. Jury postanowiło przyznać Nagrodę Główną Ministerstwa Kultury i Sztuki w wysokości 10 mln zł Radosławowi Marcowi z klasy Piotra Grajtera z Akademii Muzycznej w Bydgoszczy.

Poza tym przyznano również cztery wyróżnienia: 1) za najlepsze wykonanie utworu I etapu J.S. Bacha w wysokości 1 mln zł Ryszardowi Superczyńskiemu z klasy Sławomira Kamińskiego z Akademii Muzycznej w Poznaniu; 2) za najlepsze wykonanie utworu kompozytora polskiego przełomu XIX i XX wieku w wysokości 1 mln zł Adamowi Kuczewskiemu z klasy Józefa Serafina z Akademii Muzycznej w Warszawie za *Elegię a-mol* Kazimierza Jurdzińskiego; 3) za najlepsze wykonanie utworu współczesnego kompozytora polskiego w wysokości 1 mln zł Andrzejowi Szadejko z klasy Leona Batora z Akademii Muzycznej w Gdańsku za utwór *Tryptychon* Tadeusza Paciorkiewicza; 4) za najlepiej wykonany utwór dowolny w wysokości 1 mln zł Andrzejowi Szadejko z klasy Leona Batora z Akademii Muzycznej w Gdańsku za utwór Louisa Viernea – *Toccata b z II suitu organowej*, op. 53.

Jury postanowiło także przyznać nagrodę w wysokości 1 mln zł najmłodszemu uczestnikowi II etapu konkursu Tomaszowi Mizernemu z klasy Elżbiety Karolak z Państwowego Liceum Muzycznego w Poznaniu, za wykonanie utworu Augustyna Blocha – *Allegro z Sonaty na organy*.

### Konkurs zespołów chóralnych

„Śpiewajcie Panu pieśń nową, dobrze Mu śpiewajcie. Każdy pyta, jak śpiewać Bogu? Śpiewaj Mu, ale nie fałszuj. Nie lubi, kiedy Mu drażnisz uszy. Dobrze

śpiewajcie Bracia! Jeśli powiedzą ci, żebyś zaśpiewał w obecności dobrego muzyka, ale tak żeby cię pochwalili, to przecież odczuwasz treść i boisz się wystąpić bez uprzedniego przygotowania i próby. Nie chcesz się ośmieszyć w oczach artysty, bo wiesz, że to, co ujdzie uwagi laika, zostanie dostrzeżone i skrytykowane przez znawcę. Któż zatem zgodziłby się wystąpić z pieśnią przed Bogiem, który potrafi bardzo krytycznie osądzić wykonawcę? On wszystko dostrzeże, wszystko usłyszy. czy możesz tak doskonale zaśpiewać, z takim kunsztem, aby tak wrażliwe uszy nie dosłyszały żadnego fałszywego dźwięku? (św. Augustyn)

W sobotę, 22 października, o godz. 8 rano proboszcz parafii NMP Wspomnienia Wiernych ks. Jerzy Worek powitał przybyłych chórzystów, jurorów, zaproszonych gości i słuchaczy. Następnie połączone chóry, pod dyrekcją Henryka Gostomskiego odśpiewały *Gaude Mater Polonia*. Program konkursu przewidywał wykonanie pieśni o treściach religijnych przynajmniej dwóch kompozytorów polskich. Występ nie mógł przekroczyć 15 minut, a czas bardzo skrupulatnie kontrolowała sekretarz jury.

Biorąc pod uwagę poziom artystyczny, wyróżniono dwie kategorie chórów A i B. Organizatorzy pozostawili dyrygentom możliwość indywidualnego zadecydowania o zaklasyfikowaniu chóru do odpowiedniej kategorii. Kolejność przesłuchań została ustalona w wyniku losowania. W pierwszej części konkursu występowały chóry kategorii B – reprezentujące średni poziom artystyczny (15 chórów mieszanych, 5 chórów żeńskich i 1 chór męski Wojskowego Liceum Muzycznego w Gdańsku).

Kategorię A stanowiły chóry o wysokim poziomie artystycznym. Należy jednak zauważyć, że Chór Parafii św. Maksymiliana z Torunia znacznie odbiegał poziomem od pozostałych trzech, które istotnie ten wysoki poziom reprezentowały. Były to: Chór Pomorskiej Akademii Medycznej ze Szczecina, Zespół Muzyki Dawnej „Consonanza” z Wrocławia oraz Chór Mieszany „Continuo” z Olsztyna.

W przerwie przesłuchań złożono kwiaty na grobie śp. ks. Stanisława Ormińskiego. Należy również wspomnieć, że w ramach festiwalu wystąpił gościnnie Chór „Voces humane” ze Szwecji, który z towarzyszeniem orkiestry wykonał *Mszę szwedzką* Johana Helmicha Romana. Całość prowadził dyrygent Bo Ingelberg. O godzinie 18<sup>00</sup> została odprawiona uroczysta msza święta koncelebrowana, której przewodniczył prowincjał salezjanów ks. Władysław Kołyszko. W wygłoszonej homilii przypomniał on osobę i zasługi śp. ks. Stanisława Ormińskiego<sup>8</sup>. Podczas mszy świętej połączone chóry pod dyrekcją Henryka Gostomskiego wykonały następujące pieśni: *Gaude Mater Polonia*, *Maryjo ja Twe dziecko* (ks. A. Chlondowskiego), *Ave Verum* (W. A. Mozarta), *Alleluja* z oratorium *Mesjasz* (J. F. Haendla) i *Apel Jasnogórski* (ks. S. Ormińskiego). Chórzystom na organach akompaniował Roman Perucki.

---

<sup>8</sup> A. Oksiuta-Borowska, *VI Ogólnopolski Festiwal Muzyki Religijnej w Rumi*, „Gwiazda Morza”, 1994, 22, s. 18.

Po zakończonej mszy świętej odczytano werdykt jury, które postanowiło, by Nagrodę Główną Ministerstwa Kultury i Sztuki w wysokości 10 mln zł przyznać Chórowi Pomorskiej Akademii Medycznej ze Szczecina pod dyrekcją Ryszarda Handke.

Kolejne miejsca i nagrody przyznano w ramach poszczególnych kategorii chórów.

W kategorii A:

I miejsce i nagrodę Inspektora Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha w Pile w wysokości 5 mln zł Chórowi Mieszanemu „Continuo” z Olsztyna pod dyrekcją Agaty Wilińskiej.

II miejsce i nagrodę Arcybiskupa Metropolity Gdańskiego Tadeusza Gocłowskiego w wysokości 4 mln zł Zespołowi Muzyki Dawnej „Consonanza” z Wrocławia pod dyrekcją Marii Kierskiej-Witczak.

III miejsca nie przyznano.

W kategorii B chórów mieszanych przyznano po dwa I i dwa II miejsca.

I miejsce i nagrodę Zarządu Głównego PZCHiO w wysokości 5 mln zł Chórowi Kameralnemu „Camerata” z Iławy pod dyrekcją Honoraty Cybuli.

I miejsce i nagrodę Prezydenta Miasta Wejherowa w wysokości 5 mln zł Chórowi Kameralnemu „Cantum concinnum” z Jarocina pod dyrekcją Agnieszki Gniatczyk.

II miejsce i nagrodę w wysokości 3 mln zł Poznańskiemu Chórowi Kameralnemu „Fermata” z Poznania pod dyrekcją Mateusza M. J. Sibilskiego.

II miejsce i nagrodę w wysokości 2 mln zł – Nagroda Zarządu Oddziału Gdańskiego PZCHiO – Chórowi „Optima Fide” przy WSP z Olsztyna pod dyrekcją Józefa Wojtkowiaka.

W kategorii B chórów jednorodnych przyznano tylko po dwa II i dwa III miejsca.

II miejsce i nagrody po 2 mln zł otrzymały: Chór Żeński „Marcinek Singers” z Poznania pod dyrekcją Doroty Lewandowskiej i Chór Żeński „Serioso Giocoso” z Bydgoszczy pod dyrekcją Mariusza Kończala.

III miejsce i nagrody po 1 mln zł przyznano Dziewczęcemu Chórowi I LO z Brodnicy pod dyrekcją Mirosławy Barczewskiej i Chórowi Żeńskiemu „Fantazja” ze Słupska pod dyrekcją Lilianny Zdolińskiej.

Po odczytaniu protokołu posiedzenia jury nastąpiło wręczenie nagród laureatom oraz dyplomów uczestnikom. Punktualnie o godz. 19<sup>30</sup> rozpoczął się koncert laureatów. Jako pierwszy wystąpił laureat konkursu muzyki organowej – Radosław Marzec, który zagrał słynne *B.A.C.H.* F. Liszta. Następnie śpiewały nagrodzone chóry.

## ZAKOŃCZENIE

Ogólnopolski Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi jest wspaniałym przykładem właściwej interpretacji i realizacji treści zawartych w dokumentach soborowych. Jest też współczesną i aktualną odpowiedzią na konieczność nieustannego, właściwego łączenia muzyki i śpiewu kościelnego z liturgią. Cele festiwalu i ich odniesienie do życia, działalności, pasji jego patrona – ks. Stanisława Ormińskiego wzajemnie się przenikają. Organizowane od sześciu lat Festiwale Muzyki Religijnej w Rumi są przeglądem twórczości kompozytorów wzbogacających dorobek muzyki religijnej o nowe utwory. Są także prezentacją artystyczną organistów, dyrygentów, zespołów chóralnych stwarzającą możliwość bezpośredniego kontaktu z dziełami wielkich mistrzów.

Optymizm i radość wzbudza fakt, że tyle osób, zwłaszcza młodych tak chętnie i spontanicznie reaguje i odpowiada na apel organizatorów festiwalu.

Bolesław Bartoszewicz w „Życiu Muzycznym” tak wspomina festiwal w Rumi – „Październikowy dzień spędzony w Rumi pozwolił przybyszowi poznać jeden z przekonujących przykładów czynienia dobrze”<sup>9</sup>. W innym numerze tego pisma przeczytać możemy: „I oto spotykamy się znowu jesienią u księży Salezjanów w Rumi, korzystając z cieplej i spokojnej gościny ludzi otwierających i skromną swoją spizarnię, i wielkie serca dla festiwalowych gości, którzy tu z chęcią i pewnie z ciekawością przyjeżdżają, widząc, że impreza ta ma tak dobrych i szlachetnych dobroczyńców. Księża Salezjanie dobroczyńcy szczególnej miary i klasy nie są w swoim dobrodziejstwie odosobnieni.

Gorące podziękowania należą się władzom miejskim w Rumi. Zrobiły wszystko co mogły, a nawet więcej (naprawdę), by festiwal doszedł do skutku. Pomogły finansowo i organizacyjnie. I obiecały pomóc w przyszłości”<sup>10</sup>.

Festiwal – a zatem – konkursy, oceny jury, nagrody i wyróżnienia dla najlepszych, koncert laureatów. Organizatorzy – wychowankowie ks. Stanisława Ormińskiego – starają się kontynuować styl swojego mistrza i dokładają wielu starań, by obok elementu rywalizacji nie zabrakło elementów jednoczących zespoły. Niepowtarzalne przeżycia, szczególną atmosferę i klimat stwarzały – wspólna modlitwa, wspólne uczestniczenie w uroczystej mszy świętej, wspólne śpiewy.

Wysoki poziom artystyczny festiwalu stawia go w rzędzie najbardziej liczących się imprez artystycznych w Polsce, a tysiące ludzi jadą setki kilometrów, by tam w Rumi odpowiedzieć na motto tegorocznego festiwalu – „[...] wszyscy jeste-

<sup>9</sup> B. Bartoszewicz, *Festiwal w Rumi*, „Życie Muzyczne”, 1991, 1, (fragm. rec.).

<sup>10</sup> B. Bartoszewicz, *Dwa dni w Rumi*, „Życie Muzyczne”, 1992, 1, s. 2.

---

śmy powołani, by być hymnem na cześć Boga. Człowiek jest pieśnią, którą się śpiewa na cześć Stwórcy [...]. Człowiek – twórca w wielu dziedzinach [...]"<sup>11</sup>.

### Summary

The VI Grand Polish Festival of Religious Music took place in The Mary's Help of Christians Church from 20th to 22nd of October 1994. The event was organized in honor of a Salesian Father Stanislaw Orminski. He was a Salesian – a composer, an organist, a conductor and the author of many choral and instrumental compositions. Fr. Orminski was an active member of The Polish Choir and Orchestra Society, a publisher of choral hymns, an educator of young people. Moreover, the organizers wished to make the attainments in old and modern religious music widely known.

The festival comprised three competitions: the competition for the best composition; the competition of the organ music, in which the students from music academies and higher forms of music colleges took part and the competition of the choral groups.

There were not only competitions, judgements, prizes and distinctions for the best. The organizers – the past pupils of Fr. Stanislaw Orminski, tried to introduce elements of unity beside the elements of vying. The common participation in the Eucharist, prayers and hymns created an unique atmosphere and very special climate.

The high level of art puts the festival among the most important art events in Poland. The festival is a very good example of a proper understanding and realisation of the Second Vatican Council's ideas. It is also a modern and very up-t-date reply to the necessity of constant, appropriate joining of religious music and chant with the liturgy of the Church.

---

<sup>11</sup> Abp T. Gościowski, z homilii, Rumia 1993.

Lothar Schäfer, *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung, und Schonung der Natur*, Frankfurt am Main 1993, ss. 279.

Przywołany w tytule niniejszej książki *Projekt Bacona* wyznacza główny nurt cywilizacji współczesnej. Stanowi on bowiem treść propagowanej przez Francisca Bacona (1561–1626) nowej, w stosunku do starożytnej i średniowiecznej, strategii naukowego badania przyrody. Podczas gdy w starożytności i średniowieczu poznanie przyrody stanowiło cel sam w sobie, w czasach nowożytnych zaczęło je traktować jako środek prowadzący do wzrostu powszechnego dobrobytu ludzkości. Zgodnie z projektem Bacona miało to być mianowicie poznanie sprzężone z techniką, dostarczające człowiekowi środków do panowania nad przyrodą i efektywnego uwalniania się od biedy materialnej.

Dzisiaj panuje powszechna zgoda co do tego, że praktykowane w nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych techniczne wykorzystywanie przyrody prowadzi do jej rozległych zniszczeń. Mówi się nawet o globalnym wymiarze kryzysu ekologicznego i w nowożytnym sposobie badania przyrody upatruje się główną przyczynę jego wystąpienia. Nic więc dziwnego, że za Hansem Jonasem pojawiają się coraz liczniejsze głosy żądające odrzucenia ideałów zawartych w projekcie Bacona i skoncentrowaniu wysiłków na programowej ochronie przyrody. Konsekwentnie więc wysuwany jest postulat zarzucenia technicznych działań człowieka wobec przyrody na rzecz odpowiedzialności człowieka za przyrodę. Oznacza to zgodę na przewyżczenie dominującej w cywilizacji zachodniej antropocentryki na rzecz fizjocentryki, czyli respektowania w ludzkim działaniu własnych praw przyrody.

Zawarte w książce L. Schäfera studium, podejmuje ten wątek dyskusji nad zakresem, dynamiką i przyczynami kryzysu ekologicznego. Kieruje się jednak przeciw głoszonemu przez H. Jonasa takiemu „zryczałtowanemu” oskarżaniu nowoczesności. Schäfer nie wiąże bowiem kryzysu ekologicznego z ideałami przyświecającymi projektowi Bacona, lecz raczej z programem Bacona, czyli ze środkami i metodami, za pomocą których ideały te były realizowane. Wskazuje tym samym na potrzebę istotnego w dyskusji nad kryzysem ekologicznym rozróżniania między ideałem a programem zawartym w projekcie Bacona. Kryzys ekologiczny domaga się bowiem gruntownych analiz dotychczasowych form technicznego wykorzystywania przyrody, by na ich podstawie wskazać nowe, usprawiedliwione ekologicznie możliwości realizowania ideałów Bacona. Stąd też Schäfer stawia współczesnej filozofii nie tyle zadanie wglądu w istotę techniki, ile poszukiwania kryteriów jej ekologicznego wartościowania. Tak też zdaje się formułować myśl przewodnią niniejszej książki. Całość zaś problematyki związanej z tą myślą przedstawia w strukturze siedmiu rozdziałów obejmujących kolejno: postawienie problemu i wyznaczenie teoretycznej płaszczyzny jego rozważania, analizę strukturalnych przejawów kryzysu ekologicznego, prezentację współczesnego sporu o dziedzictwo Bacona, krytykę tworzonej w reakcji na projekt Bacona naturalistycznej koncepcji odpowiedzialności za przyrodę, krytykę inspirowanej myślą Platona i Arystotelesa teorii ochrony przyrody przed destrukcyjnym działaniem techniki, następnie pozytywny wykład etyki ekologicznej budowanej opartej na zasadzie autonomii i cielesności człowieka i wreszcie zapowiedź zupełności techniki w świetle stawianych przed nią kultywacyjnych zadań wobec przyrody. Książkę uzupełnia bogaty zestaw cytowanej w tekście literatury przedmiotu, a także starannie opracowany indeks osobowy i rzeczowy.

Przyjmując za punkt odniesienia projekt Bacona, w pierwszym rozdziale książki L. Schäfer przywołuje potęgowane kryzysem ekologicznym pytania o legitymizację technicznej działalności człowieka w przyrodzie. Przekonany o cywilizacyjnym charakterze kryzysu ekologicznego Schäfer nie wiąże go z naturalnymi procesami historii przyrody i twierdzi, że rozważania o etycznej legitymizacji technicznej działalności człowieka mogą być podejmowane w ramach teorii kultury, nie zaś teorii przyrody. W ten sposób określa strony sporu o źródła tej legitymizacji. Z jednej strony, wskazuje więc na humanistów upatrujących w autonomicznym rozumie ludzkim instancję normującą techniczną działalność człowieka w przyrodzie, z drugiej zaś strony, na naturalistów upatrujących tę instancję w samej



przyrodzie. Konsekwentnie też do końca książki ukazuje racje wspierające pierwszą ze stron zarysowanego sporu.

Drugi rozdział książki poświęca Schäfer zależnościom między strukturalnymi przejawami kryzysu ekologicznego a możliwościami ich rozpoznawaniu i analizowania. Wskazuje zatem na wtórny względem działań technicznych charakter efektów ekologicznych, następnie na znaczenie nieuchwytnych dla naocznych spostrzeżeń procesów skutkujących w zakresie ekologii, dalej na kompleksowy i globalny charakter problemów ekologicznych, wreszcie na ich charakter pragmatyczny. W ślad za charakterystyką kryzysu ekologicznego Schäfer wskazuje na konieczność zmiany paradygmatu w podejściu do jego przejawów. Zaleca zatem odejście od praktyki zatrzymywania się jedynie na zjawiskach występujących w obrębie kryzysu ekologicznego na rzecz sięgania do podstaw zagrożonego życia. Wskazuje ponadto na potrzebę koncentrowania uwagi na kompleksowych problemach ekologicznych, przeciwdziałanie którym wymaga zaangażowania interdyscyplinarnego. Podkreśla wreszcie pragmatyczny status odpowiedzialności orientującej przyszłościowo techniczną działalność człowieka w przyrodzie. Tym samym odcina się od propozycji H. Jonasa w tym zakresie, zgodnie z którą odpowiedzialność stanowi zasadę konstytuującą etykę cywilizacji technologicznej.

Konfrontacja ze stanowiskiem Jonasa wypełnia treść następnego rozdziału książki, prezentującego spór o dziedzictwo Bacona. Zdaniem Schäfera, Bacon jest wiodącą postacią nowożytnej kultury. Jakkolwiek wkład Kartezjusza, Hobbesa, Galileusza, Keplera, Pascala i innych badaczy XVII wieku w tworzenie nowoczesnej metodologii przyrodoznawstwa jest bardziej znaczący niż wkład Bacona, to jednak jemu przyznaje Schäfer pierwszeństwo i to nie tylko ze względu na skuteczne rozpropagowanie hasła, że nauka jest równoznaczna z władzą, lecz również ze względu na rozpoznanie i zaprezentowanie praktycznego wymiaru funkcjonowania nauki „na użytek człowieka”. Jeśli więc Jonas zaleca odrzucenie projektu Bacona, upatrując w nim jedną z przyczyn kryzysu ekologicznego, Schäfer broni tego projektu, upatrując w nim szansę dla ludzkości. Dlatego też w projekcie Bacona rozróżnia on ideały od programu ich realizacji i zaleca modyfikację programu, aby zachować ideały. Zaleca mianowicie wzbogacenie programu o myśl jeszcze obcą Baconowi, że przyrodę trzeba chronić, aby móc ją wykorzystywać. Realizacja tej myśli nadaje projektowi Bacona wymiar polityczny i społeczny. Oznacza to konieczność realizacji tego projektu z uwzględnieniem granic wzrostu, a także zmian w zakresie konsumpcyjnego zachowania człowieka i w zakresie jego preferencji ekonomicznych. Jakkolwiek bowiem człowiek zdany jest na korzystanie z przyrody, to jednak tę konieczność musi wiązać z granicami wzrostu. Chodzi więc o to, aby wzrost gospodarczy nie był celem samym w sobie. Człowiek tylko wtedy jest bowiem uprawniony do zaspokajania swoich potrzeb dobrami przyrody, gdy potrafi ocenić te potrzeby. Potrzeby człowieka muszą być zatem powiązane z jego moralnością.

Konfrontacji z myślą Jonasa poświęca Schäfer także następny rozdział zatytułowany *Naturalizm i odpowiedzialność za przyrodę*. Nawiązuje on tutaj bezpośrednio do proponowanej przez Jonasa *Das Prinzip Verantwortung* etyki odpowiedzialności. Schäfer podkreśla wagę zawartego w etyce odpowiedzialności apelu o potrzebę zmiany naszego postępowania względem przyrody. Równocześnie jednak nie godzi się z filozoficzną argumentacją wspierającą ten apel. Nie godzi się on mianowicie z przyjętą przez Jonasa fizjocentryczną perspektywą przewyżczenia antropocentryzmu. Utrzymanie tej perspektywy prowadzi bowiem do błędnej w istocie próby uzależniania norm etycznego postępowania człowieka wobec przyrody od faktycznego stanu tej przyrody. Ostatecznie Schäfer podjętą przez Jonasa próbę fizjocentrycznego uzasadnienia etyki odpowiedzialności uznaje za nieudaną, a nawet za niedopuszczalną. Nie umożliwia ona ponadto przewyżczenia antropocentryzmu, wklajając się w jego nowe odmiany. Dlatego też Schäfer konsekwentnie orientuje się na antropocentrykę etyki tradycyjnej, zgodnie z którą odpowiedzialność za przyrodę ujmowana jest w ramach zobowiązań, jakie spoczywają na nas w stosunku do drugiego człowieka, włącznie ze zobowiązaniami w stosunku do nas samych i do nadchodzących pokoleń. Odpowiedzialność człowieka za przyrodę może się bowiem pojawić tylko jako część odpowiedzialności człowieka za człowieka.

Krytykę naturalistycznego uzasadniania etyki odpowiedzialności człowieka za przyrodę uzupełnia Schäfer w piątym rozdziale krytyką inspirowanej myślą Platona i Arystotelesa teorii ochrony przyrody przed destrukcyjnym działaniem techniki. Myśl starożytna jest bowiem traktowana przez zwolenników fizjocentryzmu jako wiedza orientująca w zakresie praktyki życiowej człowieka, co sprawia, że

dostrzegają oni w niej także podstawę do określenia warunków niedestrukcyjnego funkcjonowania techniki. Schäfer nie podziela tego poglądu zwolenników fizjocentryzmu i mówi w tym przypadku o pseudoterapiach, czyli o pozornych środkach zaradczych, proponowanych przez myśl antyczną odnoszoną do warunków cywilizacji technologicznej. Zarówno bowiem proponowana przez Platona praktyczna filozofia przyrody, jak i proponowana przez Arystotelesa teleologiczna koncepcja przyrody nie przystają do warunków cywilizacji technologicznej. Schäfer mówi więc o tych koncepcjach jako anachronicznych w odniesieniu do współcześnie doświadczanego kryzysu ekologicznego i wartość tych koncepcji dostrzega jedynie w perspektywie ich historycznych badań.

Po krytyce podjętej przez H. Jonasa metody tworzenia i uzasadniania etyki odpowiedzialności Schäfer przedstawia pozytywny wkład własnej koncepcji etyki ekologicznej. Zasada się ona na autonomii i cielesności człowieka. Oznacza to, że tworzenie takiej etyki nie wymaga odrzucenia antropocentryzmu, a nawet wyraźnie go zakłada. Dopiero bowiem w perspektywie antropocentrycznej, uwyraźniającej autonomię człowieka, ujawnia się problem jego odpowiedzialności względem przyrody. Tak pojmowany antropocentryzm nie wskazuje na opozycję człowieka wobec przyrody, lecz stanowi podstawę teorii, zgodnie z którą korzystanie przez człowieka z zasobów przyrody jest podporządkowane jego moralności, w propozycji Schäfera uzasadnianej etyką Kanta. Oznacza to ponadto, że tworzenie etyki ekologicznej wymaga odrzucenia fizjocentrycznej koncepcji przyrody na rzecz koncepcji fizjologicznej. Zrywa ona z podrzynianym przez zwolenników fizjocentryzmu rozumieniem przyrody jako pewnej całości czegoś, co istnieje i jest poddane powszechnym prawom, rozumie przyrodę jako pewną całość, która sprzyja, bądź nie sprzyja życiu. Fizjologiczne pojęcie przyrody wskazuje więc na związek człowieka z przyrodą wyrażającą się w fizjologicznych procesach wymiany między organizmem a jego otoczeniem. Zdaniem Schäfera nie implikuje ono ani archaicznego hasła „z powrotem do przyrody”, ani też odrzucenia techniki, lecz podporządkowuje stosowanie środków naukowych i technicznych zasadom moralno-praktycznym, obejmującym odpowiedzialność za zdrowie cielesne. Zdania zaś powinnościowe, sformułowane z odwołaniem się do fizjologicznego pojęcia przyrody nie ściągają na siebie podejrzeń o naturalizm. Ich powinność nie wynika bowiem z normatywnego stosunku człowieka do przyrody, lecz z obowiązków, które człowiek ma wobec siebie, w szczególności z obowiązku troski o swoje zdrowie cielesne. Z fizjologicznej koncepcji przyrody wynika ponadto nowe doświadczenie podstawowe, które można opisać jako powrót do skończoności. Nieskończone uniwersono nowożytnego przyrodoznawstwa stworzyło iluzję, że przyroda jest obszarem bezgranicznym i niewyczerpywalnym. Przyroda jako nasz habitat i miejsce realnych oddziaływań ma natomiast ściśle granice. Procesy wymiany, którym podlegamy jako organizmy, są bardziej gęste, bezpośrednio i ściślej niż do niedawna przyjmowano. Jest więc jasne, że wszelkie odpady cywilizacji technicznej dosięgają człowieka w fizjologicznym obiegu przyrody. Dlatego też intencje zawarte w pytaniach o odpowiedzialność za przyrodę zmiernają do ochrony organizmów w przekonaniu, że stanowi ona ochronę pytającego człowieka. Człowiek jako organizm stanowi bowiem część metabolizmu przyrody.

Rozważania zawarte w książce kończy rozdział siódmy poświęcony przyszłości techniki. Przyjęcie w poprzednim rozdziale autonomii człowieka i jego cielesności jako zasad konstytuujących etykę ekologiczną nie stanowi, zdaniem Schäfera, dowolnie obranej tezy antropologicznej, lecz tezę uwzględniającą adekwatną do faktycznego stanu rzeczy pozycję człowieka w przyrodzie. Teza ta wskazuje mianowicie na człowieka jako istotę kultywującą zarówno samą siebie, jak i jej przyrodnicze otoczenie. W tezie tej zawarta jest ponadto myśl o pośredniczącej roli techniki w spełnianiu przez człowieka owej kultywacyjnej funkcji. Technika stanowi więc tutaj istotne dopełnienie człowieka. Schäfer nawiązuje tym samym do stanowiska A. Gehlena, zgodnie z którym człowieka jest istotą niepełną, zdaną niejako na tworzenie kultury. Jonas i zwolennicy fizjocentryzmu w technice upatrują zagrożenie dla przyrody, natomiast Schäfer dostrzega związane z techniką możliwości doskonalenia przyrody. Pod warunkiem wszakże, iż zastosowanie techniki będzie się odbywać w perspektywie ekologicznej, co G. Ropohl wyraził w stwierdzeniu, że współczesna technika wymaga „ekotechnicznego uzupełnienia”. Stąd też, mówiąc o strukturalnych wymaganiach stawianym przyszłościowo zorientowanej technice i technologii, Schäfer wskazuje na konieczność tworzenia alternatywnych form techniki, nie zaś nowej etyki. W tym też jedynie dostrzega on możliwość dochowania wierności projektowi Bacona bez niebezpieczeństwa popadania w błędy popełnione na etapie naiwnej jego realizacji.

Recenzowana książka L. Schäfera stanowi jeden z licznych dzisiaj głosów w dyskusji nad przyczynami, zakresem i dynamiką kryzysu ekologicznego. Nie ogranicza się ona jednak do konstatacji

faktów, czy jasnego wykładu określonego stanowiska wobec tych faktów, lecz przez swój polemiczny charakter porządkuje przedmiotowo tę dyskusję i dookreśla prezentowane w niej wypowiedzi. Ujawniają się w ten sposób erudycyjne walory jej autora, wszechstronnie zorientowanego zarówno w faktycznym stanie kryzysu ekologicznego, jak i w różnorodnych nurtach odnośnych opracowań teoretycznych. Erudycyjny charakter tego opracowania potwierdza ponadto uwzględniana w nim bogata literatura przedmiotu, a także wnikliwie analityczny sposób jej spożytkowania.

Wskazanych powyżej walorów prezentowanej tutaj książki nie osłabiają zasadniczo pewne niekonsekwencje jej autora. Można je odnaleźć w braku wskazań na różnice występujące w stanowiskach filozofów zaliczanych przez Schäfera do zwolenników fizjocentrycznej koncepcji człowieka, przyrody i relacji człowieka do przyrody. Różnice te zasługują na uwagę głównie ze względu na różne tradycje filozoficzne, do których odwołuje się np. H. Jonas, K. M. Meyer-Abich czy R. Spaemann. Nieuwzględnianie tych różnic powoduje, że ostrze krytyki kieruje Schäfer z jednakową siłą w każdego ze wspomnianych tutaj uczonych. Zróżnicowana analiza ich stanowisk zróżnicowałaby także krytykę, a może nawet w niektórych przypadkach uczyniłaby ją bezpodstawną. Wiele wskazuje na to, że taka krytyka nie odnosiłaby się do stanowiska wyrażonego przez K. M. Meyer-Abicha w praktycznej filozofii przyrody. Niekonsekwencją wydaje się być także ujmowanie autonomii człowieka w kontekście myśli Kanta. Zabieg ten powoduje, że autonomia człowieka w praktyce utożsamia się z subiektywizmem, w konkretnym przypadku pojmowanym jako absolutyzacja ludzkiego rozumu. To zaś wydaje się być niezgodne z całością wyводу Schäfera upatrującego w tej autonomii podstawy etyki ekologicznej, zapewniającej odpowiedzialność człowieka za środowisko, w którym i dzięki któremu człowiek żyje.

Niezależnie od przedstawionych tutaj uwag krytycznych i nie odnotowanych niedociągnięć merytorycznych książka L. Schäfera zasługuje na wnikliwą uwagę ze strony przygotowanych filozoficznie czytelników. Można ją także zalecić studentom filozofii zainteresowanym ekologią człowieka i bioetyką.

*Zbigniew Łepko*

**Jerzy W. Aleksandrowicz, *Psychoterapia*, Warszawa 1993, ss. 150.**

*Każda nerwica łączy się z cierpieniem*  
Antoni Kępiński

Ludzi dotkniętych nerwicą są tysiące i miliony. Nie mówią oni o swoich przeżyciach i związanych z nimi cierpieniach. Mowa tu o ludziach, którzy z powodu zadawnionych konfliktów emocjonalnych, zepchniętych w ukryte sfery jaźni, a które w pewnym momencie wypływają na powierzchnię świadomości, cierpią i nie potrafią sobie z tymi problemami poradzić – o ludziach z tzw. skazą neurotyczną. Każdemu, kto cierpi z powodu nerwicy wydaje się, że nikt nie jest w stanie go zrozumieć i każdy z nich czuje się z tego powodu osamotniony.

Na nerwicę choruje około 20 procent populacji. Wiadomo też, że neurotyczni rodzice najczęściej wychowują swoje dzieci też na neurotyków. Na podstawie wielu badań i praktyki stwierdza się, że nerwica nie pozwala człowiekowi rozwinąć w pełni własnych możliwości, skazuje go na życie w pewnym sensie jałowe, jeśli człowiek nie podejmie próby wyrwania się z jej sidła.

Wiele jest czynników, które sprawiają, że zamykamy się w sobie, dławimy nasze rozdarcie, stajemy się niejako więźniami naszego cierpienia. Pierwszą rzeczą jaką należałoby uczynić, to rozmowa z osobą bliską, z kimś kto może nas zrozumieć. W przypadku jednak nerwic, zaburzeń psychosomatycznych i zaburzeń osobowości potrzebne jest wsparcie lekarskie terapeuty. Obecnie w czasach głębokich przemian stosunków społecznych zmieniają się także warunki pomagania chorym. Jest to zarazem okres istotnych zmian i postępu medycyny, coraz lepiej zdającej sobie sprawę z tego, że człowiek jest nie tylko istotą biologiczną, a jego zdrowie i choroba to wypadkowa wielu okoliczności i czynników biologicznych, psychologicznych i społecznych, a także poziomu życia wewnętrznego.

Na rynku księgarskim w ciągu ostatnich kilku lat pojawiło się wiele publikacji podejmujących problemy neurotycznej osobowości naszych czasów, jak również publikacji propagujących pewne me-

tody pracy nad sobą z dziedziny psychologii współczesnej, a także z dziedziny życia wewnętrznego, które wiążą się z doświadczeniem wiary. Wiele ostatnio słyszy się o psychoterapii traktowanej jako metoda leczenia nerwic, zaburzeń psychosomatycznych, czy też zaburzeń osobowościowych. Psychoterapia staje się modna. W środkach masowego przekazu niejednokrotnie przekazywane są o niej informacje, a także o samych psychoterapeutach, którzy obiecują wiele, a przede wszystkim szybkie wprowadzenie człowieka do „utraconego raju”. Pojawia się też coraz więcej ofert, które właściwie nie wspólnego z prawdziwą psychoterapią nie mają. „W całym świecie, także i u nas, wzrasta zaufanie do różnych tzw. alternatywnych form oddziaływań leczniczych, nie odwołujących się do farmakoterapii. Niewielu chorych zdaje sobie sprawę z tego, czy te różne odmiany oferowanych pomocy są psychoterapią, czy też tylko się pod nią podszywają” (*Wstęp*, s. 9, 10).

Dobrze więc, że na rynku księgarskim ukazała się publikacja o charakterze popularyzacyjnym pt. *Psychoterapia* prof. dra hab. med. Jerzego Aleksandrowicza – znanego psychoterapeuty. Wymieniona pozycja odpowiada na szereg pytań tak istotnych w psychoterapii traktowanej profesjonalnie. Warto zatem zapoznać się z jej treścią by móc: pozytywnie ustosunkować się do psychoterapii w ogóle, kompetentnie ustosunkować się do wielu nagłaśnianych i reklamowanych ofert, pomóc zainteresowanym w doborze metody leczenia, czy też nawet zaproponować ją w konkretnym przypadku.

*Psychoterapia* Aleksandrowicza składa się z dziesięciu rozdziałów, które w swej najgłębszej treści dają odpowiedź na następujące pytania: co to jest nerwica i dlaczego tak bardzo utrudnia nam życie; czym jest psychoterapia, a co nie ma z nią nic wspólnego; w jakich chorobach psychoterapia jest skuteczna; czy można wyleczyć się z nerwicy; kto to jest prawdziwy terapeuta; na czy winna polegać współpraca pacjenta z terapeutą i co należy robić, by możliwie jak najefektywniej wykorzystać czas spotkania terapeutycznego; czego należy oczekiwać, jeśli trafi się do „Psychoterapii grupowej”.

Wartość niniejszej publikacji podnosi fakt, iż stanowi ona dla pacjenta formę poradnika, umożliwiającego skuteczne korzystanie z psychoterapii – wybór tego, kto ma leczyć, lepszą orientację w tym, co się dzieje w różnych fazach procesu leczenia, umiejętność oceny wyników, a więc także określenia momentu, w którym można zakończyć psychoterapię. Uzyskanie tych informacji przez pacjenta to niezbędny warunek skutecznej współpracy z psychoterapeutą. Bez tej współpracy właściwie nie ma możliwości zastosowania procesu leczenia. Książka dodatkowo wzbogacona jest o dodatek stanowiący zestaw informacji z zakresu wiedzy psychologicznej. Ważne jest jej przesłanie; nigdy nie jest za późno na leczenie, póki życie trwa, można w nim wiele poprawić i zmienić.

Omawiana książka napisana językiem zrozumiałym i komunikatywnym, zawiera istotne i wartościowe treści w zakresie rozumienia nerwicy i procesu jej leczenia, stanowić może istotną pomoc zarówno dla ludzi poddających się procesowi leczenia, jak i dla ludzi którzy chcą przyjść z pomocą tym pierwszym. Wydaje się, iż stanowić ona może cenne źródło wiedzy w duszpasterstwie.

Małgorzata Dąbrowska

Ryszard Sztymiler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993, ss. 522.

Międzynarodowy Rok Rodziny obfituje w wielorakie inicjatywy na rzecz małżeństwa i rodziny. Kongresy i sympozja, audycje radiowe i telewizyjne, publikacje prasowe i książkowe. Wśród tych ostatnich należy odnotować pozycję ks. dra R. Sztymilera, autora licznych publikacji zwłaszcza z zakresu prawa małżeńskiego. Prezentowana praca jest rozprawą habilitacyjną przedłożoną na KUL-u. To również miało wpływ na charakter dzieła, jego konstrukcję i metody opracowania. Pozycja ta ma „za zadanie wypełnić poważną lukę we współczesnej kanonistyce i nauce o rodzinie” (s. 16) i ma być „próbą bliższego określenia i analizy współczesnej nauki Kościoła o celach małżeństwa” (s. 13). Autor podkreśla, że nauka o małżeństwie jest oparta na przesłankach wynikających z natury ludzkiej i prawa naturalnego, a więc jest możliwa do przyjęcia przez wszystkich małżonków. Stąd też przedmiotem analiz są istotne cele każdego małżeństwa, a nie tylko małżeństwa katolickiego czy chrześcijańskiego.

Podjęcie tematu o celach małżeństwa wydaje się trafnym wyborem, zwłaszcza w sytuacji podważania doktrynalnej celowości małżeństwa, a także wobec prób zamazywania istoty małżeństwa w ogóle. W sytuacji, w której wszystko ma zależeć od subiektywnego odczucia i arbitralnego ustalenia praw

własnych oraz innych, potrzebna jest praca, która jasno przedstawi Magisterium Kościoła w tym względzie. Rozprawa również wyjaśnia kontrowersje związane z chrześcijańską koncepcją małżeństwa i jego celów. W pracy stosuje się szeroko pojętą metodę historyczno-prawną.

Struktura książki jest następująca: po słowie wstępnym, wykazie skrótów i szerokim wprowadzeniu, rozprawa dzieli się na trzy części, te z kolei na rozdziały, dalej umieszczono wykaz źródeł i opracowań bibliograficznych, następnie umieszczono streszczenia pracy w języku: włoskim, niemieckim i polskim.

W części pierwszej (s. 25–192) przedstawiony został rozwój doktryny Kościoła dotyczącej celów małżeństwa w czasie prac Soboru Watykańskiego II. Omówiono najpierw wnioski, które nadesłano z całego świata, a dotyczące celu małżeństwa (I rozdz.), dalej stronę formalną dyskusji soborowej o małżeństwie (II rozdz.), dokonano analizy ogólnych koncepcji małżeństwa rozpatrywanych na Soborze (III rozdz.), omówiono dyskusję o poszczególnych celach (IV rozdz.) oraz przebieg debat dotyczących kwestii hierarchii celów (V rozdz.).

Prezentacja uchwał Soboru Watykańskiego II odnoszących się do celów małżeństwa i ich analiza stanowi drugą część pracy (s. 193–310). Rozdział I tej części przybliży soborowe spojrzenie na małżeństwo; II rozdz. przedstawia soborową koncepcję celów małżeństwa; III rozdz. omawia poszczególne cele; w IV rozdz. szczegółowej analizie poddano wypowiedzi Soboru odnoszące się do miłości małżeńskiej; V rozdz. podejmuje zagadnienie hierarchii celów, a w VI rozdz. autor dokonuje interpretacji kanonicznej uchwał Vaticanum II dotyczących małżeństwa.

Ostatnia część publikacji (s. 311–460) przedstawia proces formułowania i analizę norm prawnych KPK dotyczących celów małżeństwa oraz konsekwencje przyjęcia nowej koncepcji tych celów. W trzech rozdziałach rozpracowuje autor powyższe treści, prezentując kolejno cele małżeństwa w świetle prac Papieskiej Komisji do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego (I), analiza norm kodeksowych (II) i ważniejsze konsekwencje prawnokanoniczne, pastoralne, naukowolegislacyjne (III).

Należy podkreślić, że każdy rozdział i część kończą podsumowania, w których są wyciągane stosowne wnioski. Konkluzje są niejednokrotnie bardzo trafne i oryginalne. Struktura pracy i poszczególnych rozdziałów jest spójna i logiczna. Mimo to, wydaje mi się jednak, że zbyt szeroko zostały potraktowane dwie pierwsze części pracy, kosztem części trzeciej. To prawda, że część pierwsza rozprawy przybliży tendencje i ścieranie się różnych opcji co do koncepcji małżeństwa i jego celów, dlatego pomaga ona właściwie odczytać owoc soborowy dotyczący tej problematyki, to autor, jakby obawiając się zarzutów, że te szerokie analizy ktoś może zakwestionować, wiele razy wyjaśnia, dlaczego to czyni (por. s. 17, 18, 23, 193, 462). Generalnie słuszna jest koncepcja, iż właściwie zinterpretować można dokumenty soboru, oparą się na wnioskach przedsoborowych i dyskusji soborowej, Kodeks zaś w łączności z dokumentami soborowymi. Trzeba docenić i zauważyć pracę autora, który zanalizował tak obszerny i bogaty materiał źródłowy i dokonał jego systematyki. Również trzeba zaznaczyć, że czytelnik może jeszcze znaleźć wiele informacji w licznych i rozbudowanych przypisach.

Bardzo interesujący jest VI rozdział części drugiej (s. 301–310) mówiący o interpretacji kanonicznej uchwał Vaticanum II. Autor nadmienia, iż można przyjąć, że aspekt personalistyczny jest największą nowością zawartą w wykładzie Kościoła na temat małżeństwa i rodziny. Ponadto podkreśla za papieżem Pawłem VI, że charakter personalny Soboru i jego dokumentów nie może być przeciwstawiany charakterowi doktrynalnemu. Wypowiedzi bowiem soborowe o małżeństwie mają bez wątpienia charakter doktrynalny i prawny, choć wymagają prawnej konkretyzacji. Autor proponuje też kilka własnych reguł interpretacyjnych nauki soborowej, które „mogą być użyteczne i inspirujące dla kanoistów i teologów” oraz mogą „przyczynić się do większej obiektywności i jednolitości interpretacyjnej tekstów soborowych” (s. 310).

„Dobro małżonków” w aspekcie celu małżeńskiego wzbudza szczególne zainteresowanie, gdyż jest nowością na kanwie prawa małżeńskiego. Według autora elementy *bonum coniugum* to: małżeńskie pożycie intymne, jedność duchowa, pomoc wzajemna, doskonalenie wzajemne i wzajemne uświęcanie małżonków. Ten ostatni element celu odnosi się tylko do małżeństw chrześcijańskich. Omówienie dyskusji wokół tej kwestii (s. 345–350) i następnie przybliżenie treści odnoszących się do Kodeksu (s. 379–390) dają pewien obraz rozumienia tego pojęcia. W związku z tym tematem może natomiast budzić zdziwienie postawienie hipotezy, że pojęcie „dobro małżonków” ma zakres szerszy

niż dawne cele drugorzędne (s. 20). Kanoniści już wkrótce po promulgacji Kodeksu w publikacjach jednoznacznie stwierdzili, że pojęcie *bonum coniugum* nie pokrywa się z drugorzędnym celem małżeństwa i ma szerszy zakres.

Na szereg szczegółowych i trafnych pytań, które postawił autor we wprowadzeniu do pracy (s. 19 n), znajduje czytelnik odpowiedź na kartach recenzowanej książki. Trudno mi jednak dociec w świetle wywodów autora, dlaczego daje pierwszeństwo prokreacji przed dobrem małżonków? Wydaje mi się, że za taką właśnie opinią optuje autor, chociaż z analizy przytaczanych dokumentów Kościoła to pierwszeństwo nie wynika. Nie podzielam postulatu, iż do zakresu wiedzy koniecznej należałoby też dołączyć znajomość obowiązku wychowania dzieci (s. 418). Rodzą się bowiem pytania szczegółowe w tej materii: W jakim zakresie? Jaki kierunek wychowania jest właściwy?, Kiedy ktoś to minimum wychowawcze spełnia? itp. Szkoda, że tak skrótowo autor potraktował ważne zagadnienie sprecyzowania, co należy do istotnych elementów małżeństwa w powiązaniu z wykluczeniem celu małżeństwa (s. 427 n). Słuszne jest natomiast stwierdzenie, iż nauka o celach małżeństwa została w nowym prawie częściowo zmieniona.

Te moje wątpliwości, bądź też niepodzielanie zdania autora, nie pomniejsza wartości publikacji. Jest to tylko głos w dyskusji, którą można podejmować nad tak ważnym i trudnym tematem. Reasumując pracę ks. dra R. Szytchmiera, należy podkreślić jeszcze bogatą literaturę przedmiotu w większości obcojęzyczną. Nadto książka jest bardzo starannie wydana, czyta się ją z przyjemnością. Tą wartością pracę należy polecić kanonistom, duszpasterzom, a także małżonkom. Gratulując powyższej pozycji należy życzyć autorowi dalszych sukcesów na polu naukowo-dydaktycznym.

ks. Henryk Stawniak SDB

Ks. Wojciech Góralski, ks. Witold Adamczewski SJ, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994, ss. 231.

Podpisany 28 lipca 1993 roku w Warszawie przez nuncjusza apostolskiego arcybiskupa J. Kowalczyka i ministra spraw zagranicznych RP K. Skubiszewskiego konkordat stanowił doniosły akt, mocą którego Kościół katolicki i Państwo Polskie, dwie społeczności niezależne i autonomiczne, dokonały – na płaszczyźnie międzynarodowej – uregulowania wzajemnych relacji. Wydawało się, że droga ratyfikacyjna będzie przebiegała bez szczególnych trudności. Tymczasem Sejm RP na 24 posiedzeniu – 30 czerwca i 1 lipca 1994 roku – podpisanej przed rokiem umowy ani nie odrzucił (choć za odrzuceniem projektu ustawy o ratyfikacji konkordatu w pierwszym czytaniu głosowało aż 111 posłów przy 202 głosach przeciwnych i 75 wstrzymujących się), ani nie przyjął. Oznacza to, iż konkordat został tymczasowo zawieszony. Jest to – jak nazwał ten fakt ks. prof. W. Góralski („Niedziela”, 1994, nr 33) – „wykrętna decyzja”. W drugim dniu posiedzenia Sejm w powziętej uchwale – skierował projekt ustawy ratyfikacyjnej do powołanej Komisji Nadzwyczajnej, która najpóźniej do końca stycznia 1995 r. ma ocenić skutki prawne konkordatu w świetle obowiązującej Konstytucji i ustaw, najpóźniej zaś w dwa miesiące po uchwaleniu projektu nowej Konstytucji – zgodność z nią konkordatu. Zakończenie prac Komisji powinno nastąpić po referendum konstytucyjnym, ale nie później niż do 31 grudnia 1995 r. Powyższy harmonogram pracy ratyfikacyjnej zaskoczył wszystkich zwolenników i oponentów konkordatu. Wiele bowiem kontrowersji i nieporozumień zostało już uprzednio wyjaśnionych. Tematyka konkordatowa od dłuższego czasu była przedmiotem licznych publikacji prasowych, przedmiotem sympozjów organizowanych przez różne instytucje i organizacje społeczne tak kościelne, jak i państwowe. Wydawało się, że to wszystko sprzyja pogłębieniu wiedzy o konkordacie jako specyficznej umowie międzynarodowej i pozwoli ostatecznie doprowadzić do ratyfikacji.

W tym klimacie dyskusji i przybliżania 29 artykułów konkordatu powstała książka autorstwa księży W. Góralskiego i W. Adamczewskiego. Autorzy dokonali zwięzłej prezentacji regulacji prawnej zawartej w dokumencie z 28 lipca 1993 r. Praca, po *Słowie wstępnym* Zygmunta Kamińskiego, biskupa płockiego i przewodniczącego Komisji Prawnej Konferencji Episkopatu Polski i po wprowadzeniu autorów, zawiera według systematyki samej umowy poszczególne zagadnienia ujęte w 20 syntetycznych rozdziałów (s. 19–142). Właściwa część opracowania została uzupełniona dziesięcioma aneksami zawierającymi w pierwszym rzędzie tekst w językach: polskim i włoskim (s. 145–165), teksty dokumentów „okołokonkordatowych” (s. 167–186), a także związane z tą umową wykazy osób i kalen-

darium (s. 187–190), wykaz umów konkordatowych aktualnie obowiązujących (s. 191–194) i wreszcie tekst konkordatu polskiego z 1925 r. Publikacja zawiera nadto wykaz źródeł i opracowań, streszczenie w języku włoskim.

Komentarz do poszczególnych części tematycznych przybliży normowane sprawy, a także odpowiada na tzw. zarzuty (często wynikały one z ignorancji bądź złej woli oponentów) wyrażane przez różne środowiska. Nie ma potrzeby, by te obiekcje w tym miejscu przypominać, gdyż stanowiły one przedmiot refleksji wielu replik prasowych. Należy podkreślić, że recenzowane opracowanie jest w swoich wywodach jasne i precyzyjne. Niektóre zagadnienia (np. małżeństwo, rodzina, katecheza, „pochówek”) zostały potraktowane szeroko i przedstawione wnikliwie. Wiele razy autorzy podbudowują komentarz normami prawa kanonicznego i cywilnego.

Artykuł 1 Konkordatu mówiący o niezależności i autonomii obydwu instytucji, jest kluczowy do rozumienia całości uregulowań. Ta soborowa formuła zakłada też potrzebę wzajemnej współpracy na rzecz dobra wspólnego, co też zaznaczono w dalszej części omawianego artykułu. Zasada niezależności i autonomii jest uniwersalna, tak więc może współistnieć z jakimkolwiek przyszłym zapisem konstytucyjnym w tym względzie. Problematyka wynikająca z artykułów 10 i 11 została zaś nie tylko fachowo zanalizowana, ale autorzy dają ponadto propozycje rozwiązań prawnych polskiego prawa cywilnego i konsekwentnie partykularnego prawa kanonicznego, które winny być dostosowane do ustawy konkordatowej, jako prawa nadrzędnego w stosunku do prawa wewnętrznego w danym państwie. Przytoczono też rozwiązania konkordatu włoskiego z 1984 r, uwypatniając zalety i słabości jego rozwiązań. Trzeba jednak zaznaczyć, że konkordat polski zawiera cały szereg rozwiązań zupełnie oryginalnych, które nadają tej umowie szczególny walor.

Uważna lektura sygnalizowanej pozycji udziela odpowiedzi na szereg pytań, jakie mogą nasunąć się przy analizie regulacji konkordatowej oraz wyjaśnia nieporozumienia wokół tego dokumentu, których to źródłem nieporozumień była często niewiedza co do jego natury, funkcji i treści. Wydaje się, że autorzy właściwie ukazali ten dokument w kontekście prawa i zwyczaju międzynarodowego. Publikacja ta zapewne przyczyni się do upowszechnienia znajomości wspomnianego dokumentu, a także rozjaśnia ewentualne wątpliwości. Czytelnik tego komentarza, a także każdy dyskutant o konkordacie musi mieć również na uwadze naturę i misję Kościoła katolickiego, by w pełni odczytać sens i znaczenie układających się stron konkordatowych.

ks. Henryk Stawniak SDB

A. Laun, *Liebe und Partnerschaft aus der Sicht der katholischen Kirche*, Eichstät 1994, ss. 96.

Kościół katolicki w swoim nauczaniu zawsze podkreślał wielkie znaczenie rodziny w życiu każdego jednostkowego człowieka. Rodzina, w myśl tego nauczania, rozumiana jest jako rzeczywistość ludzka, etyczna, religijna, a nie tylko biologiczna, psychologiczna, etnologiczna i kulturowa. Z takiego rozumienia rodziny wynikają jej cele, z których najważniejszy to dążenie do rozwoju osobowego wszystkich jej członków.

Podstawą tak rozumianej rodziny jest małżeństwo będące wynikiem szczególnej miłości łączącej kobietę i mężczyznę. Dlatego Kościół w swoim nauczaniu tak wiele miejsca poświęca ludzkiej miłości łączącej kobietę i mężczyznę, partnerstwu tych ludzi, małżeństwu, bez których nie ma właściwego funkcjonowania rodziny.

W kontekście ważnych problemów ludzkiej miłości i małżeństwa odnotować należy interesującą publikację A. Launa: *Liebe und Partnerschaft aus der Sicht der katholischen Kirche*. Autor jest Austriakiem, profesorem teologii moralnej na Instytucie Teologicznym w Heiligen Kreuz pod Wiedniem.

Omawiana publikacja składa się z 15 rozdziałów. Dziesięć stanowi samą istotę pracy. Kolejnych 5 traktować zaś należy jako szerszy załącznik.

Rozdział pierwszy dotyczy kwestii fundamentalnej, jaką jest naturalne ukierunkowanie człowieka na miłość. Autor wiąże tę kwestię z aktem stworzenia człowieka przez Boga. To właśnie w akcie stworzonym Bóg niejako „zakodował” w ludzkiej naturze nastawienie ku miłości. Jest to nie tylko ukie-

runkowanie człowieka na miłość, ale niejako „zmuszenie” go do miłości w dobrym tego słowa znaczeniu. Stąd też jedynie właściwym stylem życia człowieka jest miłość. Sama natura człowieka jako osoby domaga się jej manifestowania w życiu codziennym.

Drugi rozdział dotyczy tzw. postaci lub form miłości. Autor rozróżnia właściwe i niewłaściwe jej formy. Do właściwych zalicza on wszystkie formy miłości dotyczące drugiego człowieka, a więc: miłość rodziców do dzieci, dzieci do rodziców, przyjaciół i znajomych, każdego bliźniego itp.

We wszystkich tych sytuacjach chodzi o treść relacji człowieka do człowieka. To właśnie miłość właściwie rozumiana jest treścią tej relacji. Autor podkreśla jednak, że dzisiejszy świat coraz częściej pojęcie miłości próbuje odnieść do relacji człowieka do szeroko rozumianego świata. Mówi się zatem dziś o miłości człowieka do zwierząt, muzyki, kultury itp. Zdaniem autora są to formy miłości niewłaściwej. Miłość bowiem, do której osoba ludzka jest wezwana jest tylko i wyłącznie treścią relacji człowieka do człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. We wszystkich innych odniesieniach człowieka do świata rzeczy można mówić jedynie o szacunku, a nie miłości.

Rozdział trzeci dotyczy już bezpośrednio miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną. Autor próbuje w nim odpowiedzieć: czy prawdziwa miłość rozumiana jako oddanie się drugiej osobie jest możliwa w relacji: kobieta – mężczyzna. Zdaniem autora jest to pytanie o ogromnym ciężarze gatunkowym. Analiza współczesnej rzeczywistości, prowadzi często dzisiejszego człowieka w sferę sceptycyzmu i rezygnacji. Rozpad wielu związków małżeńskich we współczesnym świecie sugerować może, że to co łączy kobietę i mężczyznę jest tylko fascynacją, chwilowym zachwytem, a więc ma charakter miłości pozorowanej. Zdaniem autora odpowiedź Kościoła jest w tej kwestii jednoznaczna: miłość jako pełne oddanie się drugiej osobie jest możliwa. Warunkiem jej istnienia i trwania jest jej zaślubienie. To miłość kobiety do mężczyzny wpisana niejako w miłość Boga ma znamiona autentycznej i prawdziwej miłości.

Rozdział czwarty poświęca autor zagrożeniom miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną. Omawia on dwa podstawowe zagrożenia. Pierwszym z nich jest pożądanie drugiego człowieka w sensie seksualnym. Ta forma zagrożenia jest szczególnie aktualna we współczesnym świecie. W większości relacji kobiety do mężczyzny i odwrotnie ujawnia się element seksualnego pożądania. Drugim zagrożeniem prawdziwej miłości jest egoizm. W praktyce oznacza on zainteresowanie przede wszystkim sobą. Przenosząc to na relację: kobieta – mężczyzna chodzi o nastawienie biocy, a nie dawcy we wzajemnym odniesieniu. Te dwa zagrożenia, zdaniem autora, prowadzą do niszczenia autentycznej miłości rozumianej przede wszystkim jako dawanie siebie.

Rozdział piąty i szósty dotyczy kwestii seksualności w ramach miłości małżeńskiej. Seksualność jest istotną i ważną sferą życia człowieka. Jej aktualizacja domaga się jednak spełnienia określonych warunków. Podstawowy z nich to miłość. Należy jednak zapytać, jaka miłość? Zdaniem autora omawianej publikacji jest to miłość, której podstawą jest Chrystus, a więc miłość rozumiana jako oddanie się drugiej osobie w perspektywie wieczności, tzn. miłość zaślubiona. Tylko taka miłość jest warunkiem aktualizacji sfery seksualnej w życiu człowieka.

Rozdział siódmy dotyczy dziecka jako owocu miłości i seksualności kobiety i mężczyzny. Autor wychodzi od stwierdzenia, że akt współżycia seksualnego w sferze miłości małżeńskiej jest niesprowadzalny do współżycia innych istot. Jest to bowiem akt osobowy, tzn. spotkanie osoby z osobą. Tak rozumiany akt współżycia jest zawsze źródłem nowego życia. Stawia on małżonków na płaszczyźnie rodzicielstwa, przekształcając jednocześnie małżeństwo w rodzinę. Rodzina z kolei staje się właściwym środowiskiem dojrzewania nowego człowieka.

W rozdziale ósmym omawia autor miłość małżeńską w perspektywie prawa Bożego. Prawo Boże jest, zdaniem autora, wyznacznikiem właściwych perspektyw miłości małżeńskiej, by mogła ona pozostać miłością autentyczną. Chodzi tu o istotne wymogi i cechy charakterystyczne tej miłości. Zalicza do nich autor: wierność, nierozzerwalność, ofiarność, poświęcenie, szacunek, duchowość. Prawo Boże, które zwraca uwagę na te cechy miłości małżeńskiej, jest zatem dobrem samych małżonków.

Rozdział dziewiąty i dziesiąty poświęcony jest ukazaniu małżeństwa jako sakramentu. Omawia autor samą istotę sakramentalności małżeństwa oraz warunków, które muszą być spełnione, aby sakrament ten zaistniał.

Kolejne pięć rozdziałów należy traktować jako załącznik do poruszanej we wcześniejszych rozdziałach problematyki. Sygnalizuje w nich autor problemy, które mają bezpośredni związek z omawianą problematyką miłości i małżeństwa. W rozdziałach tych porusza autor kwestie: ustosunkowania się Kościoła



do AIDS, problemu przeludnienia, moralności seksualnej. W ostatnim rozdziale autor krótko charakteryzuje dokumenty Kościoła dotyczące miłości i małżeństwa od Soboru Watykańskiego II.

Należy podkreślić, iż omawiana publikacja nie ma charakteru typowo naukowego, tzn. nie jest teoretycznym rozważaniem nad problemem miłości i małżeństwa. W tym też wyraża się jej wartość. Podnosi ona w sposób przystępny wiele ważnych kwestii życia małżeńskiego, bez zrozumienia których trudno mówić o odpowiedzialności małżeńskiej. Omawianą publikację traktować należy zatem jako „katechizm” przygotowujący ludzi do zawarcia związku małżeńskiego. Można powiedzieć, iż każdy człowiek podejmujący decyzję o rozpoczęciu życia małżeńskiego znajdzie w niej wiele ważnych kwestii, które stanowią codzienność życia małżeńskiego-rodzinnego. Publikację A. Launa polecić zatem należy przede wszystkim odpowiedzialnym za przygotowanie ludzi młodych do życia w małżeństwie. Postulować także należy, by praca ta ukazała się w języku polskim w celu szerokiego jej dotarcia do duszpasterstw młodzieżowych i duszpasterstw przedmałżeńskich.

ks. Henryk Skorowski SDB

Jean Guittou, *Kobieta, miłość, rodzina*, tłumaczenie z j. francuskiego  
B. Durbajło, Warszawa 1994, ss. 171.

Do wielu zjawisk społecznych charakteryzujących współczesną epokę należy również wzrost świadomości kobiety co do jej ludzkiej godności, a także domaganie się należytego jej miejsca, praw i obowiązków godnych kobiety jako osoby w życiu domowym, rodzinnym, jak i publicznym. Obok tego ujęcia, u podstaw którego leży istota głębi osoby ludzkiej, środki masowego przekazu szerzą ideał kobiety „z reklamy” dla wszystkich, kobiety wyemancypowanej, walczącej feministki wyrzekającej się niejako swojej kobiecości, piękna wewnętrznego na rzecz tego co zewnętrzne, wolne od wszystkiego. Obraz taki zatracza istotę kobiecości, jej życia, przeznaczenia, jej tajemnicy. Konsekwencją wypaczono obrazu kobiety, miłości w życiu oraz małżeństwa jest z kolei kryzys rodziny i jej deformacja, czego tak bardzo doświadczamy w dzisiejszej rzeczywistości. Jest to kolejne negatywne zjawisko dzisiejszego świata. Można by je nazwać desakralizacją małżeństwa i rodziny. Dlatego pojawia się wiele dokumentów i wypowiedzi Kościoła mających na celu uchronić istotę życia małżeńskiego i rodzinnego, aby stały się one narzędziem stanu jedności z Bogiem.

W 1994 r., w Międzynarodowym Roku Rodziny, Instytut Wydawniczy Pax wznowił w jednym tomie książkę wybitnego myśliciela francuskiego – Jeana Guittou *Kobieta* oraz *Rodzina i miłość*, wydając je w jednym tomie. Pragnieniem autora było, aby treść jego głębokich rozważań pomogła współczesnym młodym mężczyznom i kobietom przeżyć wielką tajemnicę życia, a jednocześnie przygotować ich do niej. Przedmiotem bowiem rozważań autora jest miłość dwojga ludzi, ich relacje, zależności, ewolucje uczuć, w momencie, gdy tworzy się rodzina, konsekwencje, które płyną z tego faktu nie tylko dla żony – matki, ale i męża – ojca. J. Guittou w swych rozważaniach wydobywa istotę kobiecości i męskości, ich przeznaczenie wspólnego pożycia. Analizuje różne aspekty miłości życia rodzinnego: miłość cielesną i duchową, ich wartości, wzajemne powiązania, stosunki między małżonkami i między rodzicami a dziećmi. Autor podkreśla, że by osiągnąć pełnię rozwoju w każdym etapie życia, człowiek musi o ten rozwój dbać, rozwijać się wewnątrznie, sięgać w głąb siebie. Jest to możliwe przy pełnym, obopólnym rozumieniu własnej wartości, zrozumieniu własnego miejsca i powołania w życiu, szanowaniu tego, co stanowi istotę pełni życia.

W części pierwszej tomu zatytułowanej *Kobieta* odnajdujemy zagadnienia dotyczące: powołania kobiety, psychofizycznych uwarunkowań funkcjonowania kobiety i mężczyzny, tajemnicy zaślubin, macierzyństwa tak fizycznego, jak i duchowego, kryzysu miłości małżeńskiej, koniecznej do dalszego bycia razem ewolucji uczuć, umiejętności starzenia się we dwoje, miłości zwyciężającej śmierć. Kontekstem tych rozważań, jak i następujących są własne przemyślenia autora oparte na Biblii, własnych doświadczeniach, jak i innych oraz przykłady z literatury pięknej.

W części zatytułowanej *Rodzina i miłość* odnajdujemy niezwykle głębokie rozważania autora dotyczące: seksualizmu człowieka – miłości fizycznej i duchowej (erosu i agape), ascezy i jej wartości, stanu małżeńskiego i bezmałżeńskiego, stosunków rodzinnych oraz rozważania o przemijaniu

– śmierci i stosunkach z nieobecnyimi. W części tej autor podejmuje też problem „drugiej młodości mężczyzny” zbiegającej się w czasie z krytycznym wiekiem w życiu kobiety.

Reasumując, należy podkreślić, że *Kobieta, miłość, rodzina* J. Guittona to traktat o pięknie i istocie miłości, o istocie człowieczeństwa w ogóle i jego powołaniu. Ten traktat ujęty w niezwykle pięknym języku (co należy zawdzięczać także tłumaczowi) stanowić może cenną pomoc w duszpasterstwie rodzin, duszpasterstwie młodzieżowym. Jest to bowiem pozycja, którą należy udostępnić szerokiemu gronu czytelników.

Małgorzata Dąbrowska

Mirosław Daniłuk SCJ, Karol Kaluza, *Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego. Pojęcia, terminy, instytucje, dokumenty, czasopisma, sygła*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, ss. 298.

Życie konsekrowane rozwijało się i wzbogaciło w ciągu wieków, kształtując formy „specyficznej duchowości, oryginalnej ascezy, stroju, budownictwa, urzędów i zajęć, różnego typu instytucji oraz towarzyszącej im sfery pojęć i terminów, związanych z kręgiem kultury zakonnej Wschodu i Zachodu. Ukazanie bogactwa i różnorodności oraz ewolucji jej elementów jest zadaniem niniejszego opracowania...” (s. 5). Zacytowane słowa ze wstępu publikacji trafnie wprowadzają w jej zawartość treściową i jednocześnie podkreślają ewolucję historyczną tych zagadnień. Hasła encyklopedyczne były dobierane zgodnie z kluczem wyrażonym w podtytule, zatem dzieło zasadniczo zawiera pojęcia, terminy, instytucje, dokumenty, czasopisma i sygła życia konsekrowanego.

Encyklopedia przybliża hasła w porządku alfabetycznym, z wyjaśnieniem etymologii oraz z podaniem oboczności nazwy. Te ostatnie jako wyrazy hasłowe umieszczono również w porządku alfabetycznym zestawu hasel, odsyłane są do nazwy zasadniczej. Hasła opracowano w zwięzłym encyklopedycznym stylu, z wykorzystaniem skrótów i odsyłaczy. Tym sposobem poszczególne pojęcia podstawowe w spolszczonej postaci pozwalają uniknąć zbędnych powtórzeń. Encyklopedyczny styl nie pozbawił jednak wielu hasel źródeł bibliograficznych z zastosowaniem skróconego opisu, który wyjaśniono w wykazie. W niektórych hasłach podany został aspekt historyczny – jak zaznaczono – ze względu na wagę problematyki. Prezentowane dzieło nie zawiera hasel poświęconych poszczególnym instytutom życia konsekrowanego. Podstawę zaś opracowania stanowiły opracowania słownikowe i encyklopedyczne obcojęzyczne. Poza nimi wykorzystano bularia, patologię grecką, pisma Ojców Kościoła oraz dokumenty kościelne dotyczące życia zakonnego.

W sumie książka zawiera 1107 hasel wraz z obocznościami (s. 55–288). Stanowią one zasadniczą część publikacji. Ponadto tom w swoim układzie strukturalnym, oprócz cytowanego wcześniej wstępu (s. 5–8), zawiera także wykaz skrótów bibliograficznych i ogólnych (s. 9–12), sigła zakonne (s. 13–54). Na końcu woluminu zamieszczono trzy załączniki (s. 289–298) obrazujące strukturę instytutów życia konsekrowanego, podział tych instytutów oraz strukturę Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego.

Niektóre hasła, np. dymisja zakonna, egzempcja, eksklaustracja, inkorporacja, instytuty świeckie, klauzura, laik, monastycyzm są potraktowane wieloaspektowo i można by rzec, że to już nie są hasła, lecz tematy. Zaskakują również w znaczeniu pozytywnym hasła typu: don, dyrektor, inspektor, inspektorja właściwe tylko dla Zgromadzenia Księży Salezjanów, a jednak zostały one odnotowane, i wyjaśniono genealogię właśnie tej terminologii (por. hasło inspektor, s. 140). Z kolei inne hasła domagałyby się wnikliwszej refleksji, np. asystencja, inkardynacja, koadiutor, sekularyzacja itp. Mankamentem jest brak spisu hasel. Ułatwiłby on zapewne korzystanie z publikacji. Należałoby również poszerzyć bazę źródłową i monograficzną. Winno się ją wykazać przy poszczególnych hasłach. Sporo hasel jest pozbawionych danych bibliograficznych, a wydaje się, że szersze i dokładniejsze podanie źródeł zwielo-krotniłoby użyteczność encyklopedii. Te sugestie w żaden sposób nie negują dokonanej pracy, ale są wyrazem życzenia autorów sugerowanego we wstępie (s. 8).

Wydaje mi się, że to encyklopedyczne opracowanie pojęć, terminów, instytucji, dokumentów, czasopism i sygłów instytutów życia konsekrowanego należy zaliczyć do udanych przedsięwzięć,

zwłaszcza że jest to pierwsza tego rodzaju próba w języku polskim. Podręczna encyklopedia może doskonale spełnić rolę przewodnika praktycznego i poradnika życia zakonnego. Wiele terminów w niej zawartych jest już obecna u młodszym pokoleniom osób konsekrowanych, tym bardziej więc niniejsze opracowanie jest cenne dla świeckich wiernych interesujących się życiem zakonnym i spotykających się z różnymi obcymi dla nich nazwami, chociażby nazwy funkcji zakonnych (s. 127).

Gratulując autorom publikacji tego dzieła, należy wyrazić przekonanie, że istnieje potrzeba i sens wydawania opracowań encyklopedycznych ukierunkowanych tematycznie.

ks. Henryk Stawniak SDB

Antonio Baruffa, *Giovanni Battista de Rossi. L'archeologo esploratore delle Catacombe*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, ss. 232 + 18 il.

Giovanni Battista de Rossi (1822–1894), nazywany „ojcem archeologii chrześcijańskiej”, wszedł na stałe do ogólnoludzkiego dziedzictwa cywilizacyjnego i kulturowego. Stał się sławny zwłaszcza z racji odkrycia katakumb św. Kaliksta w Rzymie, podobnie jak Heinrich Schlimann po zlokalizowaniu i odkryciu Troi i innych sławnych historycznych rarytasów. W 1994 r. przypadła setna rocznica śmierci de Rossiego. Oprócz tego, że był to człowiek obdarzony niezwykłą intuicją, był ponadto wielkim erudytą i autorem licznych studiów z zakresu archeologii chrześcijańskiej. W związku z tą rocznicą zorganizowano XIII Międzynarodowy Kongres Archeologiczny w Splicie i w Porecu (Chorwacja) we wrześniu 1994 r.; wygłoszono tam wiele referatów. Powstało też kilka książek i napisano liczne artykuły poświęcone osobie de Rossiego.

Po stu latach od śmierci de Rossiego, bez zamiaru powielania jego oficjalnych biografii, napisanych w przeszłości przez P. M. Baumgartena pt. *Giovanni Battista de Rossi, fondatore dell'archeologia sacra*, Roma 1892 i o. Marucchiego, *Giovanni Battista de Rossi. Cenni biografici*, Roma 1903, aczkolwiek korzystając z tych jak i innych świadectw, takich, jak np. *Album Giovanni Battista de Rossi*, Roma 1892, opracowanego przez uczniów wielkiego archeologa: Marucchiego i Wilperta, a także ze studium zatytułowanego *Note storico-biografiche di archeologia cristiana* pod red. kard. G. Ferretto, Città del Vaticano 1942 oraz jedyne numeru opublikowanego z okazji setnej rocznicy założenia Komisji Archeologicznej przy Watykanie pt. *Collegium Cultorum Martyrum*, oto ukazała się książka Antoniego Baruffy SDB, sekretarza Papieskiej Komisji Archeologicznej, a zarazem profesora Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, którą prezentujemy.

Jest to biografia de Rossiego, ale o dość specyficznym charakterze. Przeznaczona jest ona bowiem nie tyle dla znawców archeologii chrześcijańskiej, ale dla czytelników nie będących specjalistami w tej dziedzinie, zwłaszcza dla młodych. Jak słusznie zauważa we wprowadzeniu do tej publikacji prof. F. Bisconti, jest to książka napisana prosto, skierowana do młodzieży i do osób interesujących się atmosferą towarzyszącą wielkim odkryciom, których dokonano w ubiegłym wieku (s. 7). Zadziwia obecność wielu anegdot, świadectw, wielość cytowanych listów, a także „poezji” z lat młodości wielkiego archeologa, różnych szczegółów, w jakie obfituje codzienne życie każdego człowieka, sprawozdań z różnych przyjęć i uct, organizowanych ku czci tego niezwykłego badacza. Są w tej książce przywołane jakby na żywo świadectwa jego krewnych, przyjaciół, uczonych, z którymi się spotykał i utrzymywał korespondencję, jak i jego wychowanków.

Kto weźmie do ręki tę książkę, spostrzeże się bardzo szybko, że ma do czynienia z osobą niezwykłą i oryginalną, którą był niewątpliwie G. B. de Rossi. Autor książki z całą prostotą wyznaje, że w jej opracowaniu pomogły mu bardzo kontakty z żyjącą prawnuczką wielkiego archeologa – Marią Luizą Barigioni Pereira Santiago Orselli, a także z jego córką Lucyną, jak i z innymi członkami jego rodziny. W kontaktach z tymi osobami mógł dowiedzieć się wielu interesujących rzeczy, dotychczas nie znanych szerszemu ogółowi, a które za ich przyzwoleniem mógł swobodnie opublikować.

Należy żywić nadzieję, że być może książka Antoniego Baruffy, zostanie w niedługim czasie przetłumaczona na język polski i wydana.

ks. Jan Gliściński SDB

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Michał Rychert SDB, W nurcie teologii sekularyzacji – egzystencjalne implikacje biblijnej doktryny o stworzeniu.....	5
Adam Durak SDB, Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw .....	21
Tadeusz Kołosowski SDB, „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” w interpretacji Kościoła doby męczenników .....	37
Jan Gliściński SDB, Małżeństwo i rodzina w nauczaniu Ojców Kościoła .....	53
Henryk Skorowski SDB, Rodzina jako kategoria aksjologiczna.....	61
Tadeusz Biesaga SDB, Zagrożenia rodziny na podstawie <i>Listu do rodzin</i> Ojca Świętego Jana Pawła II .....	75
Elżbieta Osowska, Ograniczenia i możliwości katechezy w rodzinie.....	81
Kazimierz Misiaszek SDB, Drogi odnowy systemu prewencyjnego św. Jana Bosko w nowej rzeczywistości pastoralnej po Soborze Watykańskim II .....	99
Michał Chłopowiec, Wychowanie dziecka w rodzinie do świętowania .....	123
Jan Niewęglowski SDB, Antypedagogika wobec pedagogiki .....	135
Halina Rotkiewicz, O zniewoleniu technologicznym człowieka i nadziei związanej z wychowaniem. Poglądy Herberta Marcusego i Ericha Fromma .....	147
Andrzej Świątek, Teologia społeczna René Coste’a.....	161
Marian Graczyk SDB, Jana Pawła II idea „pracy nad pracą” .....	169
Jarosław Korał SDB, Prawne podstawy strajku.....	189
Janusz Nowiński SDB, Dzwon w tradycji i kulturze Europy .....	197
Krzysztof Hagedorn SDB, Powstanie parafii w Skrzatuszu i jej uposażenie .....	205
Krzysztof Kowalik SDB, „Ten który sprawia wszystko”. Obraz Boga w Komentarzu Lutra do <i>Magnifikat</i> .....	229
Marian Ciszewski SDB, Mateusz Akwariusz i jego spór o nieśmiertelność duszy ludzkiej.....	225
Halina Markiewicz, Działania charytatywne Wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności wobec dorosłych w początku XIX wieku.....	283
Andrzej Świda SDB, Losy „Współzałożycieli” Zagromadzenia Salezjańskiego .....	295
Stanisław Szmidt SDB, Świadectwo krwi misjonarzy salezjańskich.....	323
Jan Pietrzykowski SDB, Nowicjat salezjański w Czerwińsku 1924–1994.....	341
Maciej Szczepankiewicz, Festiwal w Rumii wyrazem troski o właściwy kształt muzyki w Kościele .....	359
<b>RECENZJE</b> .....	371

## INDICE

### ARTICOLI

Michał Rychert SDB, Sulla corrente delle teologia di secolarizzazione. Implicazioni esistenziali della dottrina biblica sulla creazione .....	5
Adam Durak SDB, Aspetti storico-teologici delle benedizioni .....	21
Tadeusz Kołowski SDB, „Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio” nell’interpretazione della Chiesa dei martiri .....	37
Jan Gliściński SDB, Il matrimonio e la famiglia nell’insegnamento dei Padri della Chiesa.....	53
Henryk Skorowski SDB, La famiglia come una categoria assiologica.....	61
Tadeusz Biesaga SDB, I pericoli della famiglia sulle basi della lettera di Giovanni Paolo II alle famiglie.....	75
Elżbieta Osowska, Le limitazioni e le possibilità di catechizzare in famiglia .....	81
Kazimierz Misiaszek SDB, Le vie di rinnovamento del sistema preventivo de san Giovanni Bosco in una nuova realtà pastorale dopo il Concilio Vaticano II .....	99
Michał Chłopowiec, L’educazione del bambino a far la festa in famiglia.....	123
Jan Niewęglowski SDB, Antipedagogia di fronte alla pedagogia .....	135
Halina Rotkiewicz, Sulla coazione tecnologica dell’uomo e la speranza legata all’educazione. I concetti di Herbert Marcuse e di Erich Fromm.....	147
Andrzej Świątek, La teologia sociologica di René Coste.....	161
Marian Graczyk SDB, Idea di Giovanni Paolo II del „lavoro su lavoro” .....	169
Jarosław Korał SDB, Le basi giuridiche dello sciopero.....	189
Janusz Nowiński SDB, La campana nella tradizione e nella cultura Europea.....	197
Krzysztof Hagedorn SDB, La fondazione della parrocchia a Skrzatusz e la sua dotazione .....	205
Krzysztof Kowalik SDB, „Ć Lui, che fa tutto”. Idea di Dio nel commento di Lutero al <i>Magnificat</i> .....	229
Marian Ciszewski SDB, Matteo Aquario e la sua controversia sull’immortalità dell’anima umana.....	225
Halina Markiewicz, Le attività caritative della Società di Carità a Wilno di fronte agli adulti agli inizi dell’XIX secolo .....	283
Andrzej Świda SDB, Le vicende dei „confondatori” della Congregazione Salesiana .....	295
Stanisław Szmidt SDB, Le testimonianze del sangue dei missionari salesiani .....	323
Jan Pietrzykowski SDB, Il noviziato salesiano a Czerwińsk 1924–1994 .....	341
Maciej Szczepankiewicz, Il festival a Rumia come un’espressione della cura di una giusta forma della musica nella Chiesa .....	359
<b>RECENSIONI</b> .....	371