

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. STANISŁAW CZERWIK

SPÓJRZENIE NA MISTERIUM EUCHARYSTII  
W DOKUMENTACH POSOBOROWYCH  
I W *KATECHIZMIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO*

UWAGI WSTĘPNE

Świadomie poszerzam zakres zaproponowanego mi wykładu, który miał uwzględniać tylko *Katechizm Kościoła katolickiego* (dalej skrót KKK). Czynię tak dlatego, że KKK, ogłoszony dokładnie w trzydziestolecie rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II (11 X 1992), w zamyśle Ojca Świętego Jana Pawła II, miał być narzędziem ułatwiającym głoszenie i wprowadzanie w życie nauki tego Soboru. Nie można więc studiować *Katechizmu* w oderwaniu od jednego z jego głównych źródeł, jakim są dokumenty Vaticanum II. Z kolei, jeśli mamy mówić o nowym spojrzeniu na Misterium Eucharystii w KKK, trzeba zapytać, na czym polegała nowość tego spojrzenia w dokumentach posoborowych, na których opiera się *Katechizm*. Konieczne więc wydaje się naszkicowanie historii podejścia Kościoła do tego wielkiego „misterium wiary”, jakie celebruje on i jakim żyje od Zesłania Ducha Świętego. Dopiero na tle przemian pojmowania Misterium Eucharystii w ciągu dziejów Kościoła można w pełni docenić tę nowość, jaką niesie ze sobą KKK i jaka winna kształtować naszą obecną celebrację Eucharystii, różne przejawy jej kultu oraz nauczanie. Znamienne jest stwierdzenie podane w tzw. proemium – wstępie *do Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego* – zamieszczonym w pierwszym, wzorcowym wydaniu Mszału Rzymskiego z 1970 r. Jest tam powiedziane, że Kościół w odniesieniu do Misterium Eucharystii kieruje się niezmienną wiarą i miłością, która każe mu zachowywać wierność nieprzerwanej tradycji, z drugiej zaś strony, w trosce o rozumienie i przeżywanie tego Misterium przez wiernych dostosowuje formy kultu Eucharystii do zmieniających się warunków życia i sposobu myślenia chrześcijan. Kościół więc postępuje jak ów uczonec w Piśmie, który stawszy się uczniem

królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, wydobywającego ze swojego skarbcza „rzeczy nowe i stare” (por. Wstęp, n. 15; Mt 13, 52).

## 1. PRZEMIANY W PRZEŻYWANIU MISTERIUM EUCHARYSTII W CIĄGU DZIEJÓW KOŚCIOŁA

Członkowie pierwszych wspólnot chrześcijańskich gromadzą się początkowo prawdopodobnie tylko w pierwszym dniu tygodnia (por. 1 Kor 16, 1), zwanym także „pierwszym dniem po szabacie” (Dz 20, 7) lub „dniem Pańskim” (por. Ap 1, 10), na łamanie chleba (Dz 2, 42–46; 20, 7–11), czyli na sprawowanie „Wieczery Pańskiej” (1 Kor 11, 20), które jest upamiętnianiem Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, wykonywaniem Jego polecenia danego w Wieczerniku – „To czyńcie na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 24n; Łk 22, 19), głoszeniem Śmierci Pana w oczekiwaniu na Jego ostateczne Przyjście (1 Kor 11, 26). Czynność ta obejmuje z pewnością czytanie i wyjaśnianie ksiąg natchnionych Starego i Nowego Testamentu, oparte na zasadzie ich jedności, jaką ukazuje Zmartwychwstały Pan podczas spotkania z uczniami idącymi do Emaus (por. Łk 24, 27.44: „I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego. [...] Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach”) i jaką później sformułuje św. Augustyn w słowach: *In Vetere Novum latet et in Novo Vetus patet* (Quaest. in Heptateuchum lib. II, 73: PL 34, 623). W drugiej części celebracji odbywa się, początkowo improwizowane przez biskupa lub prezbitera, uwielbienie i dziękczynienie nad darami chleba i wina, potwierdzone aklamacją „Amen” przez całe zgromadzenie, a następnie rozdawanie konsekrowanych darów obecnym oraz zanieśenie ich chorym i starcom, którzy nie mogli uczestniczyć w zgromadzeniu. Przyniesienie przez wiernych przychodzących na Eucharystię, daru chleba i wina oraz innych darów w naturze, było wyrazem ich gotowości przyjęcia Ciała i Krwi Pańskiej, a także współodpowiedzialności za utrzymanie chorych, ubogich, przybyszów i duchownych (por. wyraźne na ten temat świadectwo św. Justyna [† ok. 165], podane w jego *I Apologii*, rozdz. 67).

Chleb eucharystyczny był w niewielkiej ilości przechowywany w pomieszczeniach, w których gromadzili się wierni, aby można było w razie potrzeby zanieść go chorym jako Wiatyk. Uczestnicy zgromadzenia eucharystycznego mogli również zabierać konsekrowany Chleb do swoich domów i tam Go przyjmować w dniach, w których nie uczestniczyli w celebracji Eucharystii. Wyraźnie o tym zwyczaju wspomina Tertulian († ok. 220) w swoim traktacie *Ad uxorem* (II, 5) oraz św. Hipolit Rzymski († 235) w *Tradycji Apostolskiej*. Wspomniani autorzy wzywają wiernych, aby do przechowywanych w domach postaci eucharystycznych odnosili się z szacunkiem i zabezpieczali je przed profanacją. Zda-

niem historyków nie można jednak stwierdzić w ciągu pierwszego tysiąclecia istnienia jakiegось szczególnego kultu Eucharystii poza czasem Jej celebracji. Ani w domach prywatnych, ani w kościołach postacie eucharystyczne nie stanowią przedmiotu odrębnego kultu adoracji i nie są wystawiane na widok publiczny.

Zainteresowanie tym kultem zaczyna się pojawiać dopiero jako reakcja na błędy głoszone przez kanclerza szkoły katedralnej w Chartres, Berengariusza z Tours († 1088), który w swoim dziele *De sacra caena* głosi, że postacie eucharystyczne są tylko symbolami Ciała i Krwi Pańskiej, a wierni, przyjmując je, karmią się jedynie duchowo pamięcią o Wcieleniu i Męce Chrystusa. W wiekach XII–XIV mamy do czynienia z postawą wiernych, którą historycy określają mianem „pragnienia oglądania Hostii” („le desir de voir l’Hostie” – E. Dumoutet, *Le desir de voir l’Hostie*, Paris 1926). Uwaga wiernych uczestniczących we Mszy świętej zaczyna się skupiać na samym momencie konsekracji. Wierni pragną oglądać konsekrowaną Hostię i domagają się, aby kapłan podnosił ją tak wysoko, by mogli Ją widzieć i adorować. Prawdopodobnie do zadośćuczynienia temu pragnieniu zostało wprowadzone podniesienie Hostii – po raz pierwszy w diecezji paryskiej – ok. 1210 r. Stopniowo, w celu zachowania symetrii gestów kapłana w ciągu wieków XIII–XIV rozpowszechnia się podniesienie kielicha po słowach konsekracji. Podniesienie staje się impulsem do adoracji Chrystusa ukrytego pod postaciami, a patrzanie na Hostię bywa przeżywane jako swego rodzaju duchowa komunია, zastępująca spożywanie Ciała i Krwi Pańskiej. Na ten temat pisze obszerną monografię niemiecki jezuita Peter Browe SJ, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Muenchen 1933 (przedruk: Rzym 1967).

Do rozwoju kultu adoracji Eucharystii przyczyniło się również wprowadzenie święta Bożego Ciała, po raz pierwszy w diecezji Liège w Belgii w 1246 r., (pod wpływem prywatnych objawień bł. Julianny († 1258), augustianki z klasztoru Mont-Cornillon. W całym Kościele polecił obchodzić to święto papież Urban IV (1261–1264) w 1264 r. W epoce potrydenckiej okazała, publiczna procesja teoforyczna w uroczystość Bożego Ciała jest pojmowana jako manifestacja wiary Kościoła i zarazem jako okazja do zawstydzenia błędnowierców. Znamienne jest orzeczenie na ten temat Soboru Trydenckiego (Sesja XIII, z 11 X 1551 r., *Decretum de SS. Eucharistia*, cap. 5): „Święty Sobór oświadcza [...], że słusznie i nabożnie został wprowadzony w Kościele Bożym zwyczaj, aby co roku ten Najświętszy Sakrament był otaczany szczególną i uroczystą czcią oraz z wielkim szacunkiem był noszony procesjonalnie po drogach i miejscach publicznych [...]. Potrzeba też było, aby zwycięska prawda mogła święcić triumf nad kłamstwem i herezją, i aby jej przeciwnicy, spotykając się z taką okazałością i radością powszechnego Kościoła, albo utracili swoje siły i ponieśli klęskę, albo okryli się wstydem i opamiętali się”). W parze jednak z tym żywiołowym kultem adoracji idzie niebezpieczeństwo odejścia wiernych od samego jej źródła, jakim jest celebracja Mszy świętej i udział w niej przez przyjmowanie Ciała Chrystusa. Wymownie świadczy o tym zbieżność dat. Niemal w tym samym momencie

historii, w którym pojawia się we Francji podniesienie Hostii, podyktowane potrzebą jej „ogładania”, w 1215 r. Sobór Laterański IV podejmuje postanowienie, aby wierni po dojszciu do wieku rozeznania, przyjmowali Eucharystię przynajmniej raz w roku, około święta Paschy. Widocznie tak bardzo zmalała liczba uczestników posiłku eucharystycznego, że trzeba było dekretem Soboru określić minimum tego uczestnictwa.

Już Sobór Trydencki usiłował zaradzić temu zachwianiu się równowagi w chrześcijańskiej pobożności eucharystycznej, kiedy w dekreście o Najświętszym Sakramencie z 1551 r. uczył, że adoracja Eucharystii w niczym nie podważa zasadniczego celu Jej ustanowienia przez Chrystusa jako pokarmu (*ut sumatur*). Orzeczenie to było uwarunkowane twierdzeniami reformatorów, iż praktyka adoracji jest przeciwna intencjom Chrystusa, który zostawił Kościołowi swoje Ciało i Krew jako pokarm i napój, a nie jako przedmiot adoracji („Nie ma [...] żadnej możliwości wątpienia, że wszyscy wierni Chrystusowi według zwyczaju stale przyjętego w Kościele katolickim, mają temu Najświętszemu Sakramentowi oddawać najwyższy kult adoracji [*cultum latriae*], który należy się prawdziwemu Bogu. Nie zmniejsza obowiązku uwielbienia to, że Chrystus ustanowił ten Sakrament dla spożywania”). Ponadto orzeczenie Soboru Trydenckiego na temat sposobu obecności Chrystusa pod konsekrowanymi postaciami chleba i wina, będące wyrazem wiary Kościoła od początku jego istnienia, w atmosferze polemiki antyreformacyjnej, spowodowało jakby zredukowanie pola widzenia w nauczaniu teologicznym tylko do tej najdoskonalszej formy obecności Chrystusa w Kościele, jaką jest obecność substancjalna, jakkolwiek w pismach Nowego Testamentu były podstawy do wiary w wieloraką, rzeczywistą Jego obecność, różną od obecności pod postaciami chleba i wina (por. Sesja XIII, *Dekret o Najświętszym Sakramencie* (1551 r.), rozdz. 1: „[...] święty Sobór naucza wyraźnie i bez zastrzeżeń wyznaje, że w czcigodnym Sakramencie świętej Eucharystii, po konsekracji chleba i wina, nasz Pan Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie (*vere, realiter et substantialiter*) znajduje się pod postacią owych widzialnych rzeczywistości”).

Do czasu Soboru Watykańskiego II przetrwała ta sytuacja pewnego braku równowagi w przeżywaniu przez wiernych Misterium Eucharystii. Stosowanie niezrozumiałego dla nich języka łacińskiego powodowało, że często zachowywali się podczas jej celebrowania jak niemi i milczący widzowie. Do Stołu Pańskiego przystępowali rzadko, chociaż już Sobór Trydencki zachęcał wiernych, aby nie poprzestawali na duchowym tylko zjednoczeniu z Chrystusem, ale przyjmowali Go sakramentalnie (Sesja XXII z 1562 r., *Nauka o Najświętszej Ofierze Mszy świętej*, rozdz. 6: „Życzyłby [...] sobie święty Sobór, by podczas każdej Mszy świętej obecni wierni komunikowali, nie tylko duchowym uczuciem, lecz także sakramentalnym przyjęciem Eucharystii, ażeby dostąpić obfitujących owoców tej Najświętszej Ofiary”). Niewątpliwy wpływ na zmianę tej sytuacji miały dekryty z czasów pontyfikatu św. Piusa X (1903–1914) o częstej, a

nawet codziennej Komunii św. wiernych dorosłych (Dekret Kongregacji Soboru *Sacra Tridentina Synodus* z 22 XII 1905 r.) oraz o wczesnej Komunii św. dzieci (Dekret Kongregacji Dyscypliny Sakramentów *Quam singulari*” z 8 VIII 1910 r.). Ponadto do czasów Vaticanum II przetrwał zwyczaj sprawowania mszy świętej „z wystawieniem Najświętszego Sakramentu”, w którym trudne do pogodzenia ze sobą było skierowanie modlitw i całej „akcji eucharystycznej” do Ojca, z adoracją Chrystusa obecnego pod postacią Hostii wystawionej w monstrancji przez cały czas sprawowania Mszy świętej.

## 2. NAUKA O STRUKTURZE I KULCIE MISTERIUM EUCHARYSTII W DOKUMENTACH POSOBOROWYCH.

Trzeba tu uwzględnić cztery podstawowe dokumenty, w których nauka Vaticanum II o Eucharystii została ujęta w harmonijnej syntezie i stanowi podstawę przeprowadzonej odnowy:

- a) Encyklika Pawła VI o Eucharystii, *Mysterium fidei* z 3 września 1965 r.
- b) Instrukcja Kongregacji Obrzędów o kulcie Misterium Eucharystii, *Eucharisticum Mysterium* z 26 maja 1967 r.
- c) *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* z 26 marca 1970 r.
- d) część Rytuału Rzymskiego zatytułowana *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą*, ogłoszona dekretem Kongregacji Kultu Bożego z 21 czerwca 1973 r.

Zapytajmy, jakie są podstawowe zasady nauki wymienionych dokumentów.

1. Pierwsza, podstawowa zasada określa centralne miejsce celebracji Eucharystii w życiu Kościoła powszechnego i lokalnego, a zwłaszcza w tym podstawowym nurcie jego życia, jakim jest liturgia, a także znaczenie tej celebracji w życiu każdego z chrześcijan. Brzmi ona następująco: sprawowanie Eucharystii jest ośrodkiem całego życia tak Kościoła powszechnego, jak i miejscowych wspólnot tego Kościoła. Inne sakramenty, wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołstwa wiążą się z Eucharystią i do Niej zmierzają. W Najświętszej Eucharystii zawiera się bowiem całe duchowe dobro Kościoła – sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy. Przez swoje Ciało ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje On życie ludziom, uzdalniając ich do ofiarowania Bogu samych siebie, swojej pracy i całego stworzenia (sformułowania te opierają się na nauce św. Tomasza z Akwinu, do której nawiązuje soborowy dekret o posłudze i życiu prezbiterów, nr 5: *Summa Theol.* III, q. 73, a. 3 c; q. 65, a. 3, ad 1; q. 79, a. 1 c i ad 1).

2. Druga zasada mówi o wewnętrznej „strukturze” samego Misterium Eucharystii. Jest Ona sakramentalną pamiątką Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, posiłkiem będącym udziałem w Ofierze Chrystusa oraz sakramentem rzeczywistej, substancjalnej i trwałej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Misterium to

należy ujmować „w całym jego wymiarze zarówno w sprawowaniu Mszy świętej, jak i w kulcie świętych postaci, które są przechowywane po Mszy świętej dla rozszerzenia łaski Ofiary” (Rytuał cytowany w punkcie 4, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* – WTP – nr 4). Innymi słowy: ośrodkiem Misterium Eucharystii jest sprawowanie Mszy świętej – liturgii słowa, ściśle związanej z liturgią eucharystyczną: przygotowaniem darów, modlitwą dziękczynienia i uświęcenia (modlitwą eucharystyczną) oraz posiłkiem eucharystycznym. Ta celebracja stanowi źródło i cel zarówno Komunii świętej udzielanej poza Mszą (Wiatyku, Komunii św. chorych i zdrowych, przyjmowanej poza czasem sprawowania Mszy świętej), jak i różnych form adoracji Chrystusa obecnego w sposób rzeczywisty, substancjalny i trwały pod postaciami chleba przechowywanymi w naszych kościołach. Komunia św. zawsze jest zespoleniem się z Chrystusem, który samego siebie wydaje na Ofiarę: zarówno wtedy, gdy do Niej przystępujemy podczas celebracji Mszy świętej, jak i poza czasem jej sprawowania.

3. Trzecia zasada: pod osłoną konsekrowanych postaci dniem i nocą mieszka w naszych kościołach i kaplicach Chrystus – Emmanuel – Bóg z nami, pełen łaski i prawdy (por. Iz 7, 14; Mt 1, 22n; J 1, 14) – stwierdza papież Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei*. Ta obecność Emmanuela zmierza do Komunii sakramentalnej i duchowej, czyli do zjednoczenia się wiernych z Chrystusem i między sobą. Zarówno więc wspólnotowe, jak indywidualne formy kultu adoracji winny się przyczyniać do kształtowania wewnętrznych postaw sprzyjających sakramentalnemu uczestnictwu wiernych we mszy świętej: uwielbienia Boga, wdzięczności, wstawienictwa i błagania, odnowienia wierności przymierzu z Bogiem, zawartemu we chrzcie i potwierdzanemu przez każdą celebrację Mszy świętej. Paweł VI wskazuje na troisty sens adoracji eucharystycznej:

a) o s o b o w y (personalistyczny): Chrystus „buduje obyczaje, rozwija cnoty, umacnia słabych i wszystkich, którzy zbliżają się do Niego, pobudza do naśladowania, by na Jego przykładzie uczyli się być cichymi i pokornego serca oraz szukali nie siebie, lecz Boga”;

b) e k l e z j a l n y (wspólnotowy): pod postaciami eucharystycznymi ukryty jest Chrystus, niewidzialna Głowa Kościoła, duchowy ośrodek ludzkości, Odkupiciel świata i cel wszystkich serc (por. 1 Kor 8, 6); dlatego kult Eucharystii pobudza do „społecznej miłości” i sprawia, iż „dobro wspólne przenosimy ponad dobro prywatne; sprawy wspólnoty, parafii, całego Kościoła, uważamy za nasze własne, a naszą miłość poszerzamy na cały świat, bo wiemy, że wszędzie znajdują się członki Chrystusa”;

c) e k u m e n i c z n y: wierni, u których Eucharystia budzi „ducha kościelnego”, stają się zdolni ukochać sprawę Kościoła jako swoją własną oraz przejąć się pragnieniem Chrystusa wyrażonym w Jego arcykapłańskiej modlitwie, aby wszyscy Jego uczniowie stanowili jedno, jak On jest jedno z Ojcem (por. J 17, 20n). Modlitwa przed Najświętszym Sakramentem oraz udział w Ofierze Mszy świętej winny być natchnione troską o zjednoczenie chrześcijan w wierze i miło-

ści oraz o ich wspólny udział w sprawowaniu Eucharystii, którą już Sobór Trydencki nazwał „znakiem jedności”, „więzią miłości”, „symbolem zgody” (Sesja XIII, 1551 r., rozdz. 8).

4. Z powyższych zasad teologicznych wynikają niektóre decyzje praktyczne, mające na celu właściwe ukształtowanie kultu Eucharystii, skupionego wokół celebracji Mszy świętej jako szczytu i źródła tego Misterium.

a. Zniesienie praktyki celebrowania mszy świętej wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu. Uzasadnia to Instrukcja *Eucharisticum Mysterium*, nr 61: „sprawowanie Misterium eucharystycznego zawiera w sposób doskonały to wewnętrzne zespolenie, do którego wystawienie usiłuje doprowadzić wiernych, i dlatego nie potrzebuje takiego wsparcia”.

b. Oddzielenie tabernakulum od ołtarza, przy którym sprawowana jest Msza święta. Podczas jej celebracji ujawniają się kolejno sposoby prawdziwej i rzeczywistej obecności Chrystusa w Jego Kościele: w zgromadzeniu wiernych, w osobie szafarza, w słowie Bożym, a w sposób substancjalny i trwały pod postaciami eucharystycznymi. „Stąd to, z uwagi na znak, bardziej odpowiada istocie świętej celebracji, aby w miarę możliwości nie było na ołtarzu, na którym sprawuje się Mszę św., już od początku Mszy, obecności Chrystusa w Eucharystii, która jest owocem konsekracji i jako taka ma się okazać przez przechowywanie świętych Postaci w tabernakulum” (nr 55).

c. Zalecenie, aby adoracja Najświętszego Sakramentu (wystawienie, procesja, błogosławieństwo) odbywała się po Mszy świętej, Hostia zaś wystawiana do adoracji została konsekrowana podczas Mszy świętej, po której ta adoracja się odbywa. Ta kolejność czynności ma wskazywać na celebrację Najświętszej Ofiary jako na źródło i cel kultu adoracji.

d. Zalecenie, aby kapłani przewodniczący sprawowaniu Mszy świętej konsekrowali chleb do Komunii św. wiernych, a nie udzielali Komunii św. z zasady z darów uprzednio konsekrowanych : „Aby Komunia święta nawet przez znaki lepiej się uwidaczniała jako udział w aktualnie sprawowanej Ofierze, należy się starać, by wierni mogli do niej przystąpić, przyjmując komunikanty konsekrowane w czasie tej Mszy świętej (por. KL 55). Wcześniej zaś podobne zalecenie dawał kapłanom już papież Benedykt XIV (por. encyklika *Certiores effecti* z 13 XI 1742 r.) oraz Pius XII w encyklice *Mediator Dei* z 20 XI 1947 r.). Trzeba z naciskiem podkreślić, że w Kościele w Polsce panuje jakieś uparte niezrozumienie tej zasady i zmowa niedbalstwa przeciwko wprowadzeniu jej w życie !

Powyższe krótkie omówienie zasad odnowy kultu Eucharystii zawartych w dokumentach posoborowych wskazuje na to, że Kościół stara się obecnie wrócić do właściwej wizji tego Misterium oraz tak kształtować jego sprawowanie, aby jasno uwidaczniał się związek między celebracją Mszy świętej oraz różnymi przejawami kultu Eucharystii poza czasem jej sprawowania. Jakkolwiek adoracja Najświętszego Sakramentu rozwinęła się w Kościele dopiero w drugim tysiącleciu, a w wiekach średnich i w okresie potrydenckim doszło do przerostów tego kultu



z uszczerbkiem dla uczestnictwa wiernych w Ofierze i Uczcie Eucharystycznej, Kościół doby Vaticanum II nie zamierza rezygnować z kultu adoracji, lecz pragnie go ożywić i ukształtować zgodnie z wolą Chrystusa, który pozostawił Kościołowi swoje Ciało i Krew przede wszystkim jako pokarm i napój duchowy.

### 3. NOWE ELEMENTY NAUKI O MISTERIUM EUCHARYSTII W KKK

Wypowiedzi KKK na ten temat są zaczerpnięte z Pisma Świętego, pism Ojców Kościoła, z dokumentów Soboru Watykańskiego II, z dokumentów wykonawczych (m.in. z cytowanej już encykliki Pawła VI *Mysterium fidei* oraz *Eucharisticum Mysterium*), a także z posoborowych ksiąg liturgicznych, zwłaszcza z Mszału Pawła VI z 1970 r. W tym paragrafie naszego wykładu ograniczymy się tylko do ukazania owego *novum*, jakie niesie ze sobą KKK w stosunku do przytoczonych źródeł.

Wskazanie na wielość nazw, jakimi jest określane Najświętszy Sakrament. Razem wzięte wyrażają one jego niewyczerpane bogactwo, rozważane zaś oddzielnie, ukazują pewien jego aspekt. Nie trzeba dodawać, że nazwy te są komplementarne, to znaczy: każda z nich na swój sposób wyraża to samo Misterium, ale dopiero, gdy je uwzględnimy wszystkie, mamy szansę „opisania” rzeczywistości Eucharystii, która zawsze pozostanie Misterium przekraczającym zdolność naszego pojmowania i wyjaśnienia. Omówmy te nazwy wymienione w KKK, nr 1328–1332.

1. *Eucharystia*. Ten grecki termin wywodzi się od czasownika *eucharistein* – „dzięki czynić”, jakim ewangeliści określają modlitwę wypowiedzianą przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Wiadomo, że Mk i Mt używają dwóch terminów: *eulogein* – „błogosławić” – na oznaczenie modlitwy, jaką Jezus wygłosił nad chlebem (por. Mk 14, 22; Mt 26, 26) oraz *eucharistein* – na określenie modlitwy Jezusa nad kielichem wina (był to najprawdopodobniej trzeci kielich wina, napełniany pod koniec wieczerzy paschalnej) (por. Mk 14, 23; Mt 26, 27). Święty Paweł (por. 1 Kor 11, 24) i św. Łukasz (por. Łk 22, 19) używają tylko terminu „eucharistein”. Modlitwa Jezusa, zakorzeniona w żydowskiej modlitwie uwielbienia, dziękczynienia i błagania, zwanej *beraka*, stała się żywotnym podłożem, na którym wyrosło bogactwo modlitw eucharystycznych Kościoła na Wschodzie i na Zachodzie. Kościół zachodni stosował przez ponad 1000 lat (do 1968 r.) tylko jedną modlitwę eucharystyczną zwaną Kanonem, od owego zaś roku wzbogacił celebrację Eucharystyczną nowymi anaforami, które bardziej wszechstronnie wyrażają bogactwo tego Misterium. Terminem *Eucharystia* zwykło się obecnie oznaczać całą celebrację obejmującą liturgię słowa i liturgię eucharystyczną. Wynika stąd jednak bardzo ważny wniosek: cała celebracja winna być przeniknięta duchem uwielbienia i wdzięczności, wynikającej z rozważania Bożych dobrodziejstw stworzenia i odkupienia; nasz

udział w Eucharystii jest wyrazem wdzięczności wobec Boga, a więc głębokiej kultury religijnej, „dobrego wychowania” dzieci, które dziękują Ojcu, świadome otrzymywanych od Niego darów. Nie legalistyczne posłuszeństwo niewolników, ale radosna wdzięczność winna być motywem naszego udziału w Eucharystii. Uczestnictwo w „Dziękczynieniu” wychowuje człowieka pana stworzeń i dziecko Boże! (por. zakończenie prefacji IV Modlitwy eucharystycznej: „Łącząc się z nimi [z niezliczonymi zastępami Aniołów], razem z całym stworzeniem, które jest pod niebem i wielbi Cię przez nasze usta, z radością wysławiamy Twoje imię, wołając: Święty...).

2. *Wieczerza Pańska (Kyriakon deipnon)*. To termin użyty przez św. Pawła w 1 Kor 11, 20. Wyraz „Pańska” pochodzi od greckiego tytułu *Kyrios*, który oznacza Zmartwychwstałego Pana. Tak jak Jezus był Gospodarzem Ostatniej Wieczerzy spożywanej z Apostołami przed Męką, tak obecnie, niewidzialnie; jako Uwielbiony Pan, przewodniczy na ziemi tej celebracji, która jest przedsmakiem uczyty Godów Baranka w niebieskim Jeruzalem (por. Ap 19, 9 oraz wezwanie przed Komunią św. „Błogosławieni, którzy zostali wezwani na Jego Ucztę”).

3. *Łamanie Chleba*. Określenie to ma swoje podłoże w geście ojca rodziny żydowskiej, który na początku posiłku, jakim rozpoczynał się obchód szabatu, a także na początku wieczerzy paschalnej, odmawiał błogosławieństwo i łamał chleb. Tę czynność wykonywał Jezus, jak o tym świadczą ewangeliczne opisy rozmnożenia chleba (por. Mt 14, 19; 15, 36; Mk 8, 6. 19) oraz opisy Ostatniej Wieczerzy (por. Mt 26, 26; 1 Kor 11, 24). Uczniowie z Emaus „poznali (Pana) przy łamaniu chleba” (Łk 24, 35). Zgromadzenia eucharystyczne pierwszych chrześcijan są określane tym mianem w Dziejach Apostolskich (por. Dz 2, 42.46; 20, 7. 11). Nazwa ta trafnie wyraża kościelnotwórczą funkcję celebracji Eucharystii: „wszyscy, którzy spożywają jeden łamany chleb – Chrystusa, wchodzą we wspólnotę z Nim i tworzą w Nim jedno ciało” (por. 1 Kor 10, 16–17: „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba”). Nic dziwnego, że OWMR, nr 56 c akcentuje symboliczną wymowę tego gestu podczas Mszy świętej, jakkolwiek używamy do jej sprawowania chleba praśnego, którego łamanie jest mniej okazałe niż łamanie chleba kwaszonego w pierwotnej liturgii rzymskiej.

4. *Zgromadzenie eucharystyczne (synaxis)*. Ta nazwa również akcentuje społeczny charakter celebracji: „Eucharystia jest celebrowana w zgromadzeniu wiernych, które jest widzialnym znakiem Kościoła” KKK, n. 1329). Warto zauważyć, że św. Paweł mianem *ekklesia* określa zgromadzenie wiernych sprawujących w Koryncie Wieczerzę Pańską i wyrzuca im, że swoim obżarstwem i pijaństwem znieważają „Boże zgromadzenie” – dosłownie – „Boży Kościół” (por. 1 Kor 11, 22). W tym kontekście rodzą się pytania: Czy wierni uczestniczący w celebracji Eucharystii w naszych parafach mają poczucie, iż są

Kościółem? Jak ukazuje się Kościół w naszych zgromadzeniach, w których duża część uczestników stoi na placu na zewnątrz świątyni; w których jedynym działającym jest po staremu tylko prezbiter, a świeccy wierni zachowują się – w 32 lata po ogłoszeniu *Konstytucji o liturgii* – jak „obcy i milczący widzowie” (por. KL 48)?

5. *Pamiętka Męki i Zmartwychwstania Chrystusa*. Biblijny termin „pamiętka”, odpowiednik hebrajskiego *zikkaron*, greckiego *anamnesis*, łacińskiego *memoria* (lub *memoriale*) – nie oznacza jedynie psychologicznej pamięci uczestników celebracji o minionych wydarzeniach historycznych, ale działanie, które jest jakby pomnikiem utrwalającym w czasie jedyny i niepowtarzalny akt zbawienia, jakiego Jezus Chrystus dokonał przez swoją Śmierć na Krzyżu i chwalebne Zmartwychwstanie. Taki właśnie realistyczny, dynamiczny, sakramentalny sens ma nakaz dany przez Chrystusa Apostołom, a przez nich całemu Kościołowi: „To czyńcie na moją pamiętkę”, zapisany przez św. Pawła (por. 1 Kor 11, 24–25) i św. Łukasza (por. Łk 22, 19).

6. *Najświętsza Ofiara*. Celebracja Eucharystii „uobecnia jedyną Ofiarę Chrystusa Zbawiciela i włącza w nią ofiarę Kościoła” (KKK, nr 1330). Nazwa ta bywa używana w połączeniu z takimi przymiotami, jak „ofiara pochwalna” (por. Ps 116, 13, 17; Hbr 13, 15), „ofiara duchowa” (por. 1 P 2, 5), „ofiara czysta” (por. Ml 1, 11), „ofiara święta”. Ofiara złożona przez Jezusa na Krzyżu „dopełnia i przewyższa wszystkie ofiary Starego Przymierza”. Sensu tego określenia Eucharystii trzeba szukać m.in. w *Liście do Hebrajczyków*, którego autor stwierdza, iż liczne i krwawe ofiary ze zwierząt nie mogły udoskonalić ludzi zbliżających się do Boga, „żadną miarą” nie mogły zgładzić grzechów. Jezus zaś przychodząc na świat ze słowami na ustach: „Oto idę [...] abym spełniał wolę Twoją, Boże” (por. Ps 40(39)7nn) oraz oddając własne życie na Krzyżu w duchu doskonałej miłości i posłuszeństwa woli Ojca oraz w bezgranicznej miłości do ludzi (por. J 15, 13), złożył raz na zawsze doskonałą i skuteczną Ofiarę: „Na mocy tej woli [wyrażonej w słowach: „Oto idę [...] abym spełniał wolę Twoją Boże” – S.C.] uświęceni jesteśmy przez Ofiarę Ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (Hbr 10, 1–14). I tu znowu powstaje pytanie: Co uczyniliśmy w naszym przepowiadaniu i katechezie z piękną nauką Piusa XII, podaną w encyklice *Mediator Dei* (20 XI 1947) na temat uczestnictwa wiernych w akcie Ofiary Chrystusa uobecnianym w Eucharystii, o tym, że istotą tego udziału jest przyjęcie duchowej postawy Chrystusa w myśl słów św. Pawła: *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Iesu* – „To dążenie niech was ożywia: ono też było w Chrystusie Jezusie” (Flp 2, 5) i „[...] razem z Chrystusem zostałem przybity do Krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 19–20); z nauką o tym, że uczestnik Eucharystii winien być gotów ponieść mistyczną śmierć na Krzyżu razem z Chrystusem? Jaki wpływ na nasz styl przewodniczenia celebracji, na nasze duszpasterstwo i osobiste życie Ofiarą Mszy świętej mają słowa usłyszane z ust biskupa w dniu naszych święceń przezbiteratu: „Rozważaj, co

będziesz czynił, naśladuj to, czego będziesz dokonywał, i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego Krzyża?”

7. Święta i Boska liturgia. Celebrowanie świętych Misteriów. Nazwy te, bardziej rozpowszechnione w Kościołach chrześcijańskiego Wschodu, wyrażają przecież to, co stanowi istotną treść liturgii całego Kościoła, mianowicie skuteczną obecność pod osłoną symboli zbawczego dzieła dokonanego i dokonywanego przez całą Trójcę Świętą. W celebracji tych świętych Misteriów Ojciec przez Chrystusa, mocą Ducha Świętego, uświęca Kościół; Kościół zaś przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, w jedności Ducha Świętego, oddaje cześć Bogu Ojcu – jak to śpiewamy w doksolgii Modlitwy eucharystycznej. KKK szeroko rozwija prawdę o Boskim charakterze obecnej liturgii Kościoła, kiedy przedstawia ją jako antycypację liturgii wiecznej, celebrowanej w niebieskim Jeruzalem oraz mówi o dwóch grupach „celebransów”. „Celebransami” liturgii niebieskiej są: Pan Bóg (por. Iz 6, 1; Ez 1, 26–28; Ap 4, 2), Baranek, „jakby zabity” – Ukrzyżowany i Zmartwychwstały Chrystus, Najwyższy Kapłan prawdziwego sanktuarium (Ap 5,6; Hbr 4, 14 – 15 ; 10, 19 – 21), Duch Święty przedstawiony jako „rzeka wody życia” wypływająca od tronu Boga i Baranka (por. Ap 21, 6; 22, 1; J 4, 10–14), ale także Moce niebieskie (Iz 6, 2–3; Ap 4–5), słudzy Starego i Nowego Przymierza (24 starców), Najświętsza Dziewica (Niewiasta, Oblubienica Baranka) (por. Ap 12; 21, 9) oraz cały nowy Lud Boży, przedstawiony jako „wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (Ap 7, 1–9; 14, 1). Celebransem zaś liturgii sakramentalnej (dokonywanej pod osłoną znaków, „utkanej” ze znaków i symboli – KKK, nr 1145) jest cała zgromadzona wspólnota, Ciało Chrystusa, zjednoczone ze swoją Głową (por. KKK, nr 1140), „całe zgromadzenie jest [...] »liturgiem«, każdy według swojej funkcji” (KKK, nr 1144), to znaczy, że w zgromadzeniu, podobnie jak w Ciele Chrystusa „nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność” (Rz 12, 4), „w Eucharystii ukazuje się w pełni sakrament Kościoła” (KKK, n. 1142) właśnie przez zróżnicowanie posług wynikających ze święceń (biskup i prezbiter są jakby „ikoną” Chrystusa Kapłana – KKK, n. 1142) i z kapłaństwa wspólnego wiernych ochrzczonych (i bierzmowanych) (por. KL 28–29; KKK, n. 1143–1144). Stąd ważny wniosek: nie można mówić, że biskup lub prezbiter jest „celebransem” Eucharystii; teologicznie poprawne będzie stwierdzenie, że jest on „przewodniczącym” eucharystycznego zgromadzenia, działającym *in persona Christi Capitis*, że jest „ikoną” Chrystusa, Najwyższego Kapłana.

„Liturgia jest „czynnością” całego Chrystusa (*Christus totus*). Ci, którzy obecnie ją celebrowają – poprzez znaki, którymi się posługują – uczestniczą już w liturgii niebieskiej, gdzie celebrowanie w całej pełni jest komunią i świętem” (KKK, n. 1136). Czy my, przewodnicząc celebrowaniu Eucharystii, jesteśmy świadomi tego, że jest ona przedsmakiem niebieskiej chwały, że wspólnota wiernych jest prawdziwie Betel (domem Boga), jak nazwał patriarcha Jakub miejsce swo-

jego spotkania z Bogiem Abrahama i Izaaka (por. Rdz 28, 10–19)? Czy my dbamy o świąteczny charakter celebracji, o jej piękno, spokój, atmosferę kontemplacji, czy tylko patrzymy na zegarek, aby wykonać program i zmieścić się w ramach „porządku nabożeństw”? Czy pośpiech i rutyna nie pozbawiają naszej liturgii jej „niebiańskiego” namaszczenia?

8. **Najświętszy Sakrament**. Eucharystia jest bowiem „sakramentem sakramentów”. „Nazwa ta odnosi się szczególnie do postaci eucharystycznych przechowywanych w tabernakulum” (KKK, nr 1330).

9. **Komunia**. KKK stwierdza, że nazwa ta odnosiła się pierwotnie do tego, co pod koniec Symbolu Apostolskiego określamy jako *communio sanctorum* (po polsku: „świętych obcowanie”). Eucharystia zapewnia nasze zjednoczenie z Chrystusem, który tworzy z nas jedno Ciało – Kościół (por. 1 Kor 10, 16–17). W wyrażeniu *communio sanctorum* występuje dopełniacz rzeczownika *sancta* (po grecku *ta hagia*, w języku starocerkiewnym *swiataja*) oznaczającego „święte dary”. Przez uczestnictwo w spożywaniu tych „świętych darów” – przez Komunię eucharystyczną – umacnia się „Komunia świętych osób” w Chrystusie i w Duchu Świętym – *Communio sanctorum*, gdzie *sanctorum* jest dopełniaczem liczby mnogiej przymiotnika *sanctus*.

10. **Chleb aniołów**. Nazwa ta opiera się na typologicznej interpretacji daru manny, jaki otrzymywali od Boga Izraelici podczas wędrówki przez pustynię. Tajemnicze pochodzenie tego pokarmu pozwalało nazywać go „chlebem aniołów” i „chlebem z nieba”. Z takimi określeniami spotykamy się np. w Ps 78 (77), 24–25: „Potem z góry wydał rozkaz chmurom i bramy nieba otworzył, i spuścił jak deszcz mannę do jedzenia: dał im zboże z nieba. Człowiek chleb mocarzy (istot niebieskich – por. Ps 103/102/) spożywał żywności dał im do syta” oraz w Mdr 16, 20 : „Lud [...] swój żywileś pokarmem anielskim i dałeś im bez wysiłków gotowy chleb z nieba, zdolny dać wszelką rozkosz i wszelki smak zaspokoić” (por. także J 6, 31–35.49–51). Z nazwą „chleb aniołów” wiążą się też wymienione pod koniec KKK, nr 1331 terminy: „lekarstwo nieśmiertelności” (św. Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan*, 20, 2) oraz Wiatyk (pokarm na drogę). Jak manna była pokarmem danym ludowi Starego Przymierza, wędrującemu przez pustynię do Ziemi obiecanej, tak lud Nowego Przymierza otrzymuje Chleb eucharystyczny jako „Wiatyk” pokarm na drogę ku zmartwychwstaniu i życiu wiecznemu, którego jest już teraz zadatkiem i zapoczątkowaniem (por. J 6, 50–51.54).

11. Dopiero na końcu tego długiego wykazu nazw Eucharystii znajduje się termin, którego zwykliśmy używać niemal wyłącznie, mianowicie msza święta KKK, nr 1332 wyprowadza jego etymologię od czasownika *mitto* i rzeczownika *missio*. Pierwotnie termin *missa* oznaczał odesłanie katechumenów przed liturgią eucharystyczną oraz odesłanie wiernych (ochrzczonych) pod koniec całej celebracji. Formuła *Ite, missa est* znaczy dosłownie: „Idźcie, jest rozesłanie”. Od IV wieku na zasadzie *pars pro toto* termin *missa*, oznaczający moment rozwiązania zgromadzenia zaczyna być stosowany w odniesieniu do całej celebracji. KKK

nadaje temu rozesłaniu nowy, głębszy sens: „liturgia, w której dokonuje się misterium zbawienia, kończy się posłaniem wiernych (*missio*), aby pełnili wolę Bożą w codziennym życiu” (nr 1332). Trzeba jednak zauważyć, że to „posłanie” wiernych do świata, jako następstwo udziału we mszy świętej, wynika nie tyle z samej formuły „Idźcie w pokoju Chrystusa”, ile z przyjęcia zbawczego orędzia, zobowiązującego do dawania o Bogu świadectwa oraz ze zjednoczenia z Ofiarą Chrystusa, które winno się przedłużać i owocować w składaniu całym chrześcijańskim życiem miłych Bogu duchowych ofiar, do jakich wierni są powołani na mocy chrztu (por. 1 P 2,5.9; KK 34). W tym właśnie ma się urzeczywistnić prawda, iż „Eucharystia jest »źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego«” (KK 11; KKK, nr 1324).

#### 4. WNIOSKI DLA NASZEJ PRAKTYKI DUSZPASTERSKIEJ I STAŁEJ FORMACJI KAPLAŃSKIEJ

1. Posoborowe ponowne „odkrycie” struktury Misterium Eucharystii, w którym centralne miejsce zajmuje sama jego celebracja we Mszy świętej, pozostałe zaś formy jego kultu (Komunia św. poza mszą i adoracja) ze Mszy świętej wynikają i do niej prowadzą, winno być treścią katechezy i natchnieniem całego duszpasterstwa. Innymi słowy: stale musi nam przyświecać prawda, że celebracja Mszy świętej jest najwyższym dobrem w hierarchii wartości, w jakie Chrystus wyposażył swój Kościół. Bo jak czytamy w KKK, nr 766 „[...] Kościół narodził się z całkowitego daru Chrystusa dla naszego zbawienia, uprzedzonego w ustanowieniu Eucharystii i zrealizowanego na Krzyżu”. Trzeba podejmować ustawiczne wysiłki, aby do świadomości wiernych docierała prawda, że „miłość, czerpana przede wszystkim z Eucharystii, »jest jakby duszą całego apostołstwa«” (KKK, nr 864, z nawiązaniem do DA 3), że „Eucharystia [...] stanowi centrum życia Kościoła partykularnego” (KKK nr 893), że Kościół „celebrując Eucharystię, ukazuje się i staje bardziej tym, czym jest” (KKK, nr 2637), że „Niedzielną celebrawcją dnia Pańskiego i Eucharystii stanowi centrum życia Kościoła” (KKK, nr 2177); „parafa jest miejscem, gdzie wszyscy wierni mogą się zgromadzić na niedzielnej celebrawcją Eucharystii” (KKK, nr 2179), która „uzasadnia i potwierdza całe działanie chrześcijańskie” (KKK, nr 2181), bo „jest świadectwem przynależności do Chrystusa i Jego Kościoła oraz wierności Chrystusowi i Kościołowi. Wierni potwierdzają w ten sposób swoją komuniję w wierze i miłości” (KKK, nr 2182). Zaprogramowana w minionej epoce dominacji totalitaryzmu i postępująca w obecnym nurcie laickiego liberalizmu desakralizacja niedzieli, spadek frekwencji wiernych na niedzielnej Eucharystii, świadczy o tym, że pogłębia się rozdział między przytoczonymi wartościującymi stwierdzeniami *Katechizmu*, a świadomością i postępowaniem członków Kościoła. Wielu wiernych nie rozumie sensu niedzieli, niedzielnej Eucharystii, obowiązku uczestnictwa we

Mszy świętej. Jest to przykra oznaka słabnącej wiary, a zarazem apel o ewangelizację.

2. KKK w ślad za nauczaniem Soboru Watykańskiego II akcentuje powiązanie całego sakramentalnego życia Kościoła z celebracją Eucharystii. Wydaje się, że świadomość wiernych odnośnie do związku każdego z sakramentów z Mszą świętą jest bardzo płytka; że jest on akceptowany co najwyżej jako przejaw „uświętnienia”, obrzędowej okazałości, jaką Kościół otacza różne wydarzenia życia swoich dzieci. Ta dziedzina wymaga również uwzględnienia w nauczaniu i praktyce duszpasterskiej. Zapytajmy, jakie są podstawy tej więzi Eucharystii i pozostałych sakramentów?

KKK przypomina tradycyjną prawdę, że „sakramenty działają *ex opere operato* (dosłownie: „przez sam fakt spełnienia czynności”), czyli mocą zbawczego dzieła Chrystusa, dokonanego raz na zawsze” (nr 1128). Tego zleconego Mu przez Ojca dzieła (por. J 17, 4), dokonał Jezus przez swoją Paschę, czyli Mękę, Śmierć, Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego. Misterium Paschalne uobecnia się w celebracji Eucharystii i jest źródłem mocy i skuteczności wszystkich pozostałych sakramentów. Każdy z nich z tego Misterium wypływa i prowadzi do jego przeżywania w celebracji Eucharystii. I tak: chrzest jako fundament całego życia chrześcijańskiego, brama do życia w Duchu i do udziału w innych sakramentach (por. KKK, nr 1213), jest wszczepieniem w Misterium Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, początkiem wtajemniczenia, które zostaje udoskonalone w bierzmowaniu przez udzielenie daru Ducha Świętego i dopełnione przez udział w Eucharystii. W sakramencie pojednania i pokuty powrót do jedności z Bogiem i Kościołem dokonuje się mocą tego samego Misterium Paschalnego, czyli Śmierci i Zmartwychwstania, przez które Bóg raz na zawsze pojednał świat ze sobą (por. 2 Kor 5, 18–20). To pojednanie osiągnięte w sakramencie pokuty otwiera możliwość pełnego i owocnego udziału w Eucharystii – Ofierze i Komunii, ponieważ usuwa grzech sprzeciwiający się komunii człowieka z Bogiem i ludźmi. Z kolei, jak czytamy w KKK, nr 1436, „Źródłem i pokarmem codziennego nawrócenia i pokuty jest Eucharystia, ponieważ w niej uobecnia się Ofiara Chrystusa, która pojednała nas z Bogiem. Karmi ona i umacnia tych, którzy żyją życiem Chrystusa; jest „środkiem zaradczym uwalniającym od grzechów powszednich i zachowującym od grzechów śmiertelnych” (z powołaniem się na naukę Soboru Trydenckiego, DS 1638). Na temat wewnętrznego związku Eucharystii i pokuty mówił też Jan Paweł II w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* (nr 20) z 4 III 1979 r. Także drugi sakrament uzdrowienia, jakim jest namaszczenie chorych, czerpie swą moc z Misterium Paschalnego. Kościół poleca w nim chorych cierpiącemu i Uwielbionemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił oraz zachęca ich, „aby łącząc się dobrowolnie z Męką i Śmiercią Chrystusa, przysparzali dobra Ludowi Bożemu” (KKK, n. 1499, z powołaniem się na KK 11). Również sakrament święceń, „dzięki któremu posłanie, powierzone przez Chrystusa Apostołom, nadal jest spełniane w Kościele aż do

końca czasów” (KKK, n. 1536), jest sprawowany w łączności z celebracją Eucharystii, ponieważ daje święconym szczególny udział w kapłaństwie Chrystusa. Biskup i prezbiter otrzymują w tym sakramencie dar Ducha Świętego do przewodniczenia celebracji Eucharystii *in persona Christi*, czyli do gromadzenia wiernych wokół eucharystycznego stołu i uobecniania przy nim Ofiary Chrystusa przez konsekrację. Diakon zaś zostaje wyświęcony m.in. do posługiwania biskupowi i prezbiterowi w rozdawaniu Ciała i Krwi Pańskiej oraz zanoszenia Chleba eucharystycznego chorym i ubogim. Przewodniczenie celebracji Eucharystii jest jednym z najważniejszych zadań biskupa (tylko ta Eucharystia jest „prawowita”, której biskup przewodniczy lub której celebrację zleca prezbiterowi – por. KK 26; św. Ignacy, *List do Smyrńczyków*, 8) i prezbitera (por. KK 28; DK 5). Jest źródłem miłości pasterskiej prezbitera oraz „korzeniem i ośrodkiem” całego jego życia, „[...] tak że to, co dzieje się na ołtarzu ofiarnym, dusza kapłańska stara się odtworzyć w sobie” (DK 14). Wreszcie sakrament małżeństwa wiąże się z celebracją Eucharystii jako znak oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła. Miłość tę objawił Chrystus w pełni, kiedy – jak mówi św. Paweł – wydał się za Kościół, aby go uświęcić i stawić przed sobą „Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, [...] lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5, 27). Z kolei, jak uczy Sobór w KK 34, całe życie małżeńskie i rodzinne, przeżywane w Duchu, staje się miłą Bogu ofiarą, jaką małżonkowie i rodzice łączą z Ofiarą Chrystusa, kiedy uczestniczą w celebracji Eucharystii. Nie chodzi więc o zwykłą zbieżność chronologiczną sprawowania Eucharystii i innych sakramentów, ale o ukazywanie w katechezie i w praktyce duszpasterskiej zasady, iż w Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła (DK 5), że „Eucharystia oznacza i urzeczywistnia komunie życia z Bogiem i jedność Ludu Bożego, przez które Kościół jest sobą. Jest Ona szczytem działania, przez które Bóg w Chrystusie uświęca świat, a równocześnie szczytem kultu, jaki ludzie w Duchu Świętym oddają Chrystusowi, a przez Niego Ojcu” (KKK, nr1325; *Eucharisticum Mysterium*, 6).

3. Odnotujmy w świetle KKK związek między Eucharystią a moralnym życiem chrześcijanina: „Życie moralne jest kultem duchowym. Składamy »ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną«” (Rz 12, 1) w Ciele Chrystusa, które tworzymy, i w komunii z Ofiarą eucharystyczną. [...] Życie moralne, podobnie jak całość życia chrześcijańskiego, ma swoje źródło i swój szczyt w Ofierze eucharystycznej” (nr 2031). Nowotestamentalne pojęcia kultu i ofiary jako głównego aktu tego kultu, są dalekie od jakiegoś ceremonializmu. Jeśli udział w liturgii i w celebracji Ofiary eucharystycznej nie znajduje kontynuacji w duchowej ofierze całego życia, jest pustą formą bez treści, jest przejawem faryzeizmu. W tym świetle dostrzegamy niedorzeczność definicji chrześcijan: „wierzący, ale nie praktykujący”, ale i „praktykujący, ale nie wierzący”!

4. I jeszcze na jedno zwróćmy uwagę. Udział w celebracji Eucharystii jest także szkołą formacji chrześcijanina jako człowieka modlitwy. KKK zwraca uwagę na błogosławieństwo i dziękczynienie jako najgłębszy nurt chrześcijań-



skiej modlitwy: „Błogosławieństwo jest wyrazem głębokiego dążenia modlitwy chrześcijańskiej: jest ono spotkaniem Boga i człowieka; w błogosławieństwie dar Boga i przyjęcie go przez człowieka przyzywają się nawzajem i jednoczą. Modlitwa błogosławieństwa jest odpowiedzią człowieka na dary Boże. Ponieważ Bóg błogosławi, serce człowieka może z kolei błogosławić Tego, który jest źródłem wszelkiego błogosławieństwa” (nr 2626). „Dziękczynienie jest cechą charakterystyczną modlitwy Kościoła, który celebrując Eucharystię, ukazuje się i staje bardziej tym, czym jest [...] Dziękczynienie członków Ciała uczestniczy w dziękczynieniu ich Głowy” (nr 2637). „[...] każde wydarzenie, każda potrzeba może stać się przedmiotem dziękczynienia. Listy św. Pawła często zaczynają się i kończą dziękczynieniem i zawsze jest w nich obecny Jezus Chrystus’ (por. 1 Tes 5,18; Kol 4,2) (nr 2638). Ale w celebracji Eucharystii jest również miejsce na prośbę, wstawiennictwo i błaganie (por. modlitwę powszechną i modlitwy wstawiennicze w modlitwach eucharystycznych). Dlatego cenne jest stwierdzenie KKK, nr 2643: „Eucharystia zawiera i wyraża wszystkie formy modlitwy; jest »czystą ofiarą« całego Ciała Chrystusa »na chwałę Jego imienia« (por. Ml 1, 11); jest – zgodnie z tradycjami Wschodu i Zachodu »świętą ofiarą uwielbienia«”.

Skoro mówimy o związku modlitwy z Eucharystią, warto jeszcze wspomnieć, jak KKK przedstawia Modlitwę Pańską w kontekście eucharystycznym. Umieszczona między Modlitwą eucharystyczną a obrzędami Komunii świętej, z jednej strony, streszcza ona wszystkie prośby i modlitwy wstawiennicze wyrażone w tejże anaforze (w jej nurcie epikletycznym, błagalnym), z drugiej zaś, wyraża prośbę o dopuszczenie nas na Ucztę Królestwa, której przedsmakiem jest Komunia sakramentalna (por. nr 2770). Modlitwa Pańska zanoszona podczas celebracji Eucharystii nabiera też charakteru eschatologicznego. Jej prośby opierają się na misterium zbawienia dokonany już w Chrystusie Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym i w Duchu Świętym, a zarazem kierują nas ku ostatecznemu spełnieniu się naszej nadziei w Paruzji. „Wyrażają one westchnienia obecnego czasu, czasu cierpliwości i oczekiwania, w którym »jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy« (1 J 3, 2; por. Kol 3, 4). Eucharystia i modlitwa „Ojcze nasz” są nastawione na przybycie Pana: »aż przyjdzie« (1 Kor 11, 26)” (nr 2772). Nic dziwnego, że Tertulian nazwał Modlitwę Pańską „streszczeniem całej Ewangelii” (*De oratione*, 1).

Wydaje się, że daleka jeszcze jest droga od tych prawd teologicznych do świadomości wiary ogółu katolików w naszym Kościele. Ciągłe skracanie tej drogi w tym celu, aby wiara była natchnieniem życia z wiary, aby celebracja Eucharystii stawała się szczytem i źródłem codziennego postępowania – to zadanie, stojące zawsze przed duszpasterstwem, dla którego liturgia winna być natchnieniem i metą, źródłem i szczytem.

Zakończmy te refleksje słowami Ojca Świętego Jana Pawła II z jego listu apostołskiego, wydanego z okazji XXV rocznicy ogłoszenia *Konstytucji o liturgii* (4 XII 1988): *Ponieważ Śmierć Chrystusa na Krzyżu i Jego Zmartwychwsta-*

---

*nie stanowią treść codziennego życia Kościoła i zapowiedź wiecznej Paschy, pierwszym zadaniem Liturgii jest niestrudzone wprowadzanie nas na otwartą przez Chrystusa paschalną drogę, na której człowiek godzi się umrzeć, aby mieć życie wieczne (nr 6).*

### Sommario

Prof. St. Czerwik, liturgista da Kielce e consultore della Congregazione Romana „Del Culto...”, si occupa del Mistero Eucaristico nei documenti dopo il Concilio Vaticano II e nel „Catechismo della Chiesa Cattolica”. L’Autore dapprima fa lo sguardo panoramico dei cambiamenti storici nel vivere Misterio Eucaristico. Si appoggia qui anzitutto sull’insegnamento dei Concilii sul tema. Poi, prof. Czerwik parla della struttura e del culto eucaristico secondo l’insegnamento e documenti dopo il Concilio. Tutto questo permette all’Autore, dimostrare i nuovi elementi dell’insegnamento sull’Eucaristia, che emergono dal Catechismo della Chiesa Cattolica. Alla fine, sono precisate alcune conclusioni scientifiche e le proposte pastorali.

**TADEUSZ DIONIZY ŁUKASZUK OSPPE**

## PIEKŁO W RELACJI DO MIŁUJĄCEGO I MIŁOSIERNEGO BOGA\*

### 1. CZŁOWIEK WSPÓLCZESNY WOBEC RELIGIJNEJ PRAWY O PIEKLE

Słyszysz się dzisiaj opinie, że nasze czasy stały się wyjątkowo nieprzychylnie chrześcijańskiej nauce o piekle. Człowiek współczesny nie chce tej nauki słuchać i to nie tylko dlatego, że jest dla niego groźna, ale także dlatego, że ma zawierać w sobie wypaczony obraz Boga, dobrego i miłosiernego Ojca. Piekło, głoszone przez katechezę chrześcijańską, może zagrozić wierze w Boga, objawionego w Jezusie Chrystusie jako niezgłębiona Miłość. Bóg miłujący, a równocześnie stwarzający wieczne tortury piekielne?

Wydaje się, że w ten sposób chaotyczny natłok myśli, zastrzeżeń i wątpliwości trzeba wprowadzić pewien logiczny porządek, a wtedy prawdopodobnie okaże się, że piekło nie stanowi żadnej wyrwy w biblijnym obrazie Boga, odwiecznej i niezmiennej Miłości, na tle której zuchwałe i ostateczne odejście człowieka nabiera wyjątkowo odrażającej wymowy. Piekło dobrze, czyli poprawnie rozumiane, świadczy źle nie o Bogu, ale tylko i wyłącznie o człowieku – o zaćmieniu jego rozumu i wykrzywieniu woli.

Wprowadzenie myślowego ładu rozpocząć wypadnie od takiego pytania: Czy rzeczywiście ludzie dzisiaj nie chcą słyszeć i myśleć o piekle? Odpowiedź twierdząca nie jest wcale pewna. Człowiek wszystkich czasów, z naszymi włącznie, nie godzi się ze „sprawiedliwością tego świata”, w której liczne niegodziwości uchylają się przed wszelką karą, a z drugiej strony, prawość i świętość nie bywa nagradzana. Elementarne poczucie sprawiedliwości buntuje się przeciwko temu stanowi rzeczy. Pełne wyrównanie sprawiedliwości – nieosiągalne na ziemi – stanowi przedmiot oczekiwania i nadziei człowieka. W odpowiedzi na te oczekiwania Pismo Święte przekazuje naukę o pozaziemskiej odpłacie za dobro i zło,

---

\* Artykuł prezentowany jest owocem refleksji teologa dogmatyka, sporządzonym na potrzeby duszpastersko-katechetyczne. Wyznaczony mu cel sprawia, że ma on taką a nie inną formę redakcyjną. Nie chodziło autorowi o wykazanie się znajomością metody naukowej, ale o przybliżenie człowiekowi współczesnemu tej „trudnej” prawdy wiary.

spełnione w tym życiu. Człowiek biblijny był niesłuchanie wrażliwy na niedostatki ziemskiej „sprawiedliwości”, szczególnie gdy niegodziwcom dobrze się powodziło, a ludzie prawi musieli żyć w utrapieniach. Ich myśl kierowała się do Boga w nadziei, że Pan wszelkie niesprawiedliwości wyrówna.

Ludzie naszych czasów nie są inni od swych biblijnych przodków, jeśli chodzi o wrażliwość na niedostatki ludzkiej sprawiedliwości. Wrażliwość ta nabiera specjalnej ostrości w konfrontacji z horrendalnymi zbrodniami naszego wieku, nie tylko nie ukaranymi, ale aprobowanymi, a niekiedy wręcz gloryfikowanymi przez przymuszone lub otumanione masy, np. rewolucja październikowa, zbrodnia katyńska, shoah itp. Dowodów na to dostarcza pod dostatkiem życie, zwykłe rozmowy z ludźmi – a uporządkowane ich zestawy wyczytać można w podsumowaniach z przeprowadzonych wywiadów lub ankiet. Taki jest np. wydzwięk ankiety rozpisanej w 1973 r. przez „Famiglia Cristiana” i zreferowanej w numerze z 27 lutego tegoż roku. Przeciętny katolik traktuje piekło jako rzeczywistość zgodną z rozumem głównie dlatego, że odpowiada najgłębszej potrzebie ostatecznej sprawiedliwości, ciągle nieobecnej na tym świecie. Jedynie wieczność piekła sprawia pewną trudność rozumowi, któremu ciężko przychodzi oswoić się z tym przymiotem potępienia, m.in. dlatego, że wieczność leży poza zasięgiem naszych doświadczeń i wyobrażeń.

Innego rodzaju trudnością w przyjęciu piekła jest nie tyle sama nauka objawiona, co jej sposób przedstawienia, nafaszerowany wyszukаныmi i przemyślanymi torturami. Wielu kaznodziejów włożyło niemało wysiłku w opis piekielnych katuszy, do których za narzędzie miały służyć piece ogniste, kadzie pełne kipiącej siarki i smoły, pokłady lodowe lub topiele w nieczystościach. Opisy te, działając na wyobraźnię i wrażliwość zmysłową, miały odstraszać ludzi od grzechu, który może doprowadzić do zatyry piekielnej. Czy odstraszały? Nie jest to wcale pewne, natomiast nie da się zaprzeczyć, że odstraszały ludzi od wiary w piekło, a nawet od wiary w ogóle. Zauważył to już przed prawie stu laty biskup L. Bougaud, który obarczył poetów i kaznodziejów odpowiedzialnością za odrzucenie wiary w piekło.

## 2. AUTENTYCZNA NAUKA WIARY O PIEKLE

Dzisiejszy Kościół w swoim przepowiadaniu wiary, całej i nieuszczerplonej, nie pomija prawdy o wiecznym potępieniu, jako smutnej konsekwencji grzechu, ale nie prezentuje jej w spotęgowanych obrazach tortur gułagowych lub kacetowych. W Uroczystym Wyznaniu Wiary Pawła VI (29 VI 1968 r.) czytamy: „[...] Stamtąd przyjdzie [Jezus Chrystus] powtórnie w chwale sądzić żywych i umarłych, każdego według jego zasług: ci, którzy odpowiedzieli na miłość i laskawość Boga pójdą do życia wiecznego, a ci, którzy aż do końca życia odrzucali je, będą skazani na nigdy nie gasnący ogień” (nr 12).

Prawdy o piekle nie pomija w wykładzie wiary katolickiej nowy *Katechizm Kościoła katolickiego*, przedstawia ją stanowczo, spokojnie i jasno. Konkretnie, *Katechizm* wychodzi od tego, co jest pierwotne w źródłach Objawienia, czyli od faktu zbawienia, polegającego na zjednoczeniu z Bogiem. Zjednoczenie to jest możliwe jedynie mocą miłości. Nie możemy jednak kochać Boga, jeśli poważnie grzeszymy przeciwko Niemu, przeciwko naszemu bliźniemu lub przeciwko nam samym. Taki jest werdykt natchnionego słowa Bożego: „[...] kto nie miłuje trwa w śmierci. Każdy, kto nienawidzi brata swego, jest zabójcą, a wiecie, że żaden zabójca nie nosi w sobie życia wiecznego” (1 J 3, 15). Pan Nasz ostrzega, że zostaniemy oddaleni od Niego, jeśli nie posłużymy potrzebującym naszym i Jego braciom (Mt 25, 31–46). Zejście z tego świata w grzechu śmiertelnym, bez skrępowania go pokutą i bez otwarcia się na przebaczącą miłość Boga, oznacza trwałą rozłąkę z Ojcem Niebieskim, podjętą przez nasz wolny wybór. Właśnie ów stan definitywnego autowykluczenia się ze wspólnoty z Bogiem i z błogosławionymi bywa określany słowem „piekło”.

Powyższe ogólne stwierdzenia o istnieniu stanu odrzucenia znajdują swoje ugruntowanie w innych wypowiedziach Jezusa, naszego najwyższego Nauczyciela. W wypowiedziach tych występują takie wyrażenia jak „gehenna” lub „ogień nieugaszony”, które zagrażają człowiekowi w jego całości duchowo-cieleśnej, o ile będzie trwał w stanie grzesznego uporu. Jezus oświadcza w tonie bardzo surowym, że „pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorszenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości i wrzucą ich w piec rozpalony (Mt 13, 41–42). Innym razem Jezus zapowiada taki wyrok na niegodziwców: „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny” (Mt 25, 41).

Kościół w swojej oficjalnej i obowiązującej nauce orzeka o istnieniu i wieczności piekła. W nauce tej jest powiedziane, że dusze tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego zstępują niezwłocznie po śmierci do piekła, gdzie poddane zostają karom piekielnym, skazane na „ogień wieczny” (por. DS 76; 1002). Zasadniczą karą piekielną jest wieczne odłączenie od Boga. Człowiek został stworzony do życia we wspólnocie z Bogiem; piekło jest stanem definitywnego zerwania tej wspólnoty i tym samym zaprzepaszczeniem ostatecznego celu.

Twierdzenia Pisma Świętego i pouczenia Kościoła dotyczące piekła, stanowią apel skierowany do poczucia odpowiedzialności, z jakim człowiek winien używać własnej wolności w perspektywie wiecznego celu. Są one również wezwaniem do nawrócenia, zgodnie z tym ogólnym ostrzeżeniem Jezusa: „Wchodźcie przez ciasną bramę. Bo szeroka jest brama i przestrzenna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do Życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują” (Mt 7, 13–14).

Wykład doktryny Kościoła o piekle *Katechizm* zamyka stanowczym stwierdzeniem, że Bóg nikogo nie przeznaczają do tego, żeby tam się znalazł. Wstąpienie

w ten stan jest następstwem dobrowolnego odwrócenia się od Boga przez grzech śmiertelny i upartego trwania w tym odwróceniu.

### 3. TEOLOGICZNA REFLEKSJA NAD PRZEKAZEM WIARY

Przedłożony w poprzednim punkcie katechizmowy wykład wiary na temat wiecznego potępienia (piekła) zawiera w skrócie wszystko to, co katolik winien przyjąć posłuszeństwem rozumu i z czym ma się liczyć w praktycznym życiu religijnym. Rozum człowieka, także rozum oświecony wiarą, ma jednak prawo stawiać pytania wobec treści, z którymi spotyka się w przepowiadaniu Kościoła. Treści zaś dotyczące potępienia wiecznego bywają specjalnie wystawione na grad pytań ze strony rozumu, ponieważ pozostają w ścisłej relacji z egzystencją i losem osoby ludzkiej. Z tego gradu poważna refleksja teologiczna musi wybrać kilka najważniejszych – od których nie sposób się uchylić – i na nie odpowiedzieć, służy w ten sposób, z jednej strony, ujaśnieniu prawdy objawionej, a z drugiej, oczekiwaniom człowieka naszych czasów. Pytania, na które trzeba odpowiedzieć, dadzą się sprowadzić do trzech:

- a) kto stworzył lub stwarza piekło,
- b) na czym polega istota stanu piekielnego,
- c) dlaczego piekło jest wieczne bez nadziei pojednania?

#### Czym dziełem jest piekło?

Punktem wyjścia poprawnej, tzn. zgodnej z Objawieniem i wiarą Kościoła, koncepcji piekła musi być stwierdzenie, że nie wywodzi się ono z woli i działania Bożego. Trzeba je rozumieć jako naturalną i wewnętrzną sankcję grzechu. Bóg, o którym wiemy z Objawienia, że stworzył wszystko dobre, a całą ludzkość objął powszechną misją zbawczą, nie może być odpowiedzialny za istnienie stanu zatraty i za pojawienie się miejsca wiecznej udręki. Piekło nie jest dziełem Boga. Stosunek woli Bożej do piekła jest taki sam jak do grzechu, co staje się oczywiste, kiedy się pamięta, że jest ono bezpośrednim owocem grzechu. Skoro Bóg nie stwarza ani nie chce grzechu, to nie widać sposobu, w jaki mógłby chcieć lub stworzyć piekło. Kościół odrzucił stanowczo naukę o przeznaczeniu ludzi do piekła, widzi w niej nie tylko zagrożenie dla wolności człowieka, ale także niebezpieczne wypaczenie obrazu Boga. Ostatecznej przyczyny piekła trzeba szukać w człowieku. Słowa Jezusa, zapisane w Ewangelii Jana, wyraźnie mówią, gdzie tkwi ostateczne źródło wiekuistego potępienia: „Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez niego zbawiony. Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego” (J 3, 17 n). Podobny sens zawiera inna wypowiedź Jezusa: „Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale by świat zbawić. Kto gardzi Mną i nie przyjmuje słów moich,

ten ma swego sędziego: słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym” (J 12, 47 n). Ze słów Pana wynika, że wyrok potępienia jest zawsze własną decyzją człowieka i wypływa z głębi naszej opcji osobowej.

W świetle słów Pana, widać, jak powierzchowna jest trudność, wysuwana przeciwko piekłu z faktu dobroci Bożej. Do zaistnienia piekła niepotrzebna jest stwórcza akcja Boża; wystarczy, że istnieje człowiek, który może podjąć ostateczną i nieodwołalną decyzję życia bez Boga. Wybór trwania bez Boga jest nazywany w Piśmie „śmiercią wieczną”, co należy rozumieć w tym sensie, że jest on odejściem od życia, utożsamionego z samym Bogiem.

Do stanu „śmierci wiecznej” prowadzi grzech śmiertelny, albo dokładniej, „śmierć wieczna” jest utrwaleniem na zawsze grzechu śmiertelnego. Pytanie więc o rzeczywistość piekła trzeba przekształcić w następujący problem porządku ludzkiego: Czy człowiek jest dostatecznie potężny i wolny, żeby mógł zgrzeszyć śmiertelnie? Chodzi o zdolność człowieka do całkowitego odrzucenia Boga i to na zawsze. Tylko przy założeniu takiej zdolności można mówić o „śmierci wiecznej”, czyli ostatecznej katastrofie ludzkiego bytu.

Pytanie jest bardzo poważne, między innymi dlatego, że dotyczy wiecznego losu człowieka. Z odpowiedzią nie można się spieszyć, twierdząc, że grzechów śmiertelnych jest bardzo dużo. Czy bardzo dużo? Wolno tutaj postawić znak zapytania, zwłaszcza kiedy widać, że błahostki w oczach niektórych ludzi urastają do rangi grzechu śmiertelnego. Grzech śmiertelny to nader poważny wybór, którego nie połyka się na kształt niezauważonych komarów, przypadkiem wpadających do ust.

Z drugiej jednak strony, są takie wybory ludzkie potwierdzone czynami, które w żaden sposób nie dadzą się uzgodnić z elementarną przyjaźnią z Bogiem. W zapowiedzi sądu ostatecznego Pan Jezus ujawnił (Mt 25, 31–46), jak bardzo czuje się bliski każdemu człowiekowi i jak żywo odczuwa dobro i zło świadczone mu przez innych. Właśnie zło świadczone drugim, stanowi przesłankę sentencji skazującej: „Idźcie precz ode Mnie...” Nie trzeba dowodzić, że na świecie jest wiele zła, krzywdy a nawet zbrodni wyrządzonych ludziom. Wystarczy wspomnieć shoah, gułag, Katyń itp. W tej ponurej rzeczywistości tkwi grzech i to grzech śmiertelny. Ten stan odwrócenia się od Boga może przybrać postać takiej skamieliny duchowej, że zdolna będzie trwać na zawsze i stworzy istotę stanu piekielnego.

Uporanie się z pierwszym istotnym pytaniem, dotyczącym źródła, z którego wywodzi się stan piekielny, stawia nas przed pytaniem drugim: na czym ten stan polega? Odpowiedź na pytanie pierwsze pozbawia mocy w samym korzeniu liczne zarzuty, kierowane przeciwko piekłu, jako dziełu rąk Bożych. Okazuje się, że Pan Bóg nie musiał się zajmować stwarzaniem piekła... A skąd się biorą udreki piekielne?

## Na czym polega istota stanu piekielnego?

Pieczęto jest największym nieszczęściem, jakie może spotkać człowieka, ale jego grozy nie da się wyrazić obrazami tortur, którymi ten stan chciano wypowiedzieć. W tworzeniu obrazów brała udział wyobraźnia, nie zawsze zatroskana o zachowanie należącego umiaru i zbyt mało wyczulona na właściwe treści objawione. Mnożenie wyobrażeń o fizycznych torturach piekła pomniejsza – wbrew intencjom twórców – rzeczywistą grozę tego stanu, gdyż sprowadza go do sytuacji analogicznych z tymi, które panowały w obozach zagłady lub w państwie gulagów. Z doświadczeń wyniesionych z obozów wiadomo, że człowiek potrafi ogromnie dużo znieść, byleby tylko przyświecała mu w tym jakaś rozumna idea i ożywiała nadzieja na przyszłość. Tymczasem potępienie jest pozbawione tak idei, jak i nadziei: jest stanem bez sensu i bez wyjścia.

Istota stanu piekielnego sprowadza się do ostatecznego i nienaprawialnego odejścia od Boga i do wytworzonej tym odejściem pustki. Teologia klasyczna pustkę tę określa jako udrękę utraty (*poena damni*), widzi w niej samo jądro „śmierci wiecznej”, bo tak właśnie wypadnie nazwać odejście od Boga, czyli odpadnięcie od źródła wszelkiego życia. Trwanie we wspólnocie z Bogiem nazywa się „życiem wiecznym”, ku któremu wiedzie nas Chrystus, a zerwanie tej wspólnoty zasługuje na miano „śmierci wiecznej”.

Człowiek, obraz Boży, jest stworzeniem przez samą swoją naturę nastawiony na Boga, do którego winien dotrzeć w ramach przyjacielskiego dialogu. Dialog ten utrwalony na wieki stanowi stan zbawienia, czyli stan życia wiecznego. Grzech jest zerwaniem przyjaznego dialogu z Bogiem – pieczęto utrwała to zerwanie na wieki. O piekło powiedzieć trzeba, że nie jest niczym innym jak przeniesieniem stanu grzechu do wieczności.

Tak opisane pieczęto – w zgodzie z istotnym przekazem Biblii – nie porusza zbyt wiele wyobraźni. Dlaczego? Po prostu dlatego, że nie umiemy docenić i odczuć, co to znaczy być pozbawionym Boga na zawsze. Jest to niemożliwe w naszym ziemskim życiu!

Pewne ubóstwo języka negatywnego, tzn. takiego, który stan piekła chce opisać przez brak Boga, legło u źródeł zjawiska ubogacenia obrazu piekła pozytywnym opisem tortur (ogień, piec ognisty, jezioro siarki, robak, płacz i zgrzytanie zębów). Nie ulega wątpliwości, że mamy tutaj do czynienia z symbolicznymi obrazami stanu nieszczęścia, a nie z dokładnymi opisami jego elementów. Obrazy przybliżają na swój sposób nieszczęście odejścia od Boga, spowodowanego przez grzech, nie stanowią jednak jego detalicznego opisu. Dotyczy to także obrazu ognia...

Nie znaczy to wszakże, że pieczęto nie jest straszne. Jest okropne przez fakt odejścia od Boga, co równa się ztracenie ostatecznego celu i sensu ludzkiej egzystencji. Stan ten można nazwać rozpaczą ostateczną. Człowiek skłócony na wieki z Bogiem jest okazem godnym najgłębszego politowania, tym bardziej, że skłócenie z Bogiem – Stwórcą pociąga za sobą konflikt z całym stworzeniem, łącznie



z jego warstwą człowieczą. Potępieniec postawi siebie przeciwko całej rzeczywistości, także rzeczywistości kosmosu; zderzenie z teocentrycznie zorientowanym kosmosem może wywoływać z nim ból, który teologia tradycyjna zwykła nazywać karą zmysłów (*poena sensus*).

Dlaczego piekło jest wieczne?

Nauka objawiona, którą Kościół przechowuje i głosi, mówi jednoznacznie o wiecznym odejściu grzesznika od Boga. Przymiotem wieczności jest naznaczone zarówno zbawienie („życie wieczne”) jak i potępienie („śmierć wieczna”).

Skoro piekło wyrasta z wyboru człowieka i jest tego wyboru utrwaloną kontynuacją, to powstaje pytanie, skąd się bierze wieczny upór potępieńca? Czy nie dojdzie on nigdy do opamiętania, a w konsekwencji do pokuty i pojednania z Bogiem?

W odpowiedzi na postawione pytania teologia wychodzi z założenia, że wolność jestestwa czysto duchowego (anioła, duszy wyzwolonej z ciała) jest tego rodzaju, że jego wolne decyzje są nieodwołalnie i na wieki ważne. Człowiek w momencie śmierci, jako dusza wyzwolona od ciała, utrwala się na wieki w pozycji z Bogiem lub przeciw Niemu, w zależności od stanu osiągniętego w życiu: stanu łaski lub grzechu śmiertelnego. Grzech śmiertelny sprawia, że decyzja jest przeciw Bogu i to decyzja na zawsze. Związany tą decyzją człowiek przechodzi w stan wiecznego potępienia, z którego nie ma powrotu, bo nie ma możliwości odwołania tego, co zostało podjęte jako ostateczne i nieodwołalne.

Zamykając rozważania o wiecznym potępieniu, wypadnie zauważyć, że jedynym adresatem, ku któremu można kierować pretensje za piekło jest sam człowiek. On je tworzy, wyposaża w udreki i swoim nieodwołalnym uporem utrwala na wieki. Bóg, który jest zbawieniem, niebem, życiem wiecznym dla miłujących Go, chce żeby wszyscy ludzie dostąpili zbawienia w przyjaźni z Nim, ale licząc się z wolnością człowieka, dopuszcza sytuacje wyboru przeciw Niemu – czyli sytuacje potępienia.

### Zusammenfassung

Die Verdammnis in der Beziehung zum liebenden und barmherzigen Gott.

Der Artikel handelt von der Verdammnis, als von einer Wirklichkeit, die man in den Glaubensquellen kennenlernt, die gleichzeitig aber durch ihr Granen zahlreiche Vorbehalte weckt und Fragen stellt. Gegen diese Vorbehalte hat man eindentliche und feste Offenbarungslehre und kirchliche Verkündigung.

Diesen Fragen kommt die Theologie entgegen, und lenkt die Aufmerksamkeit auf drei von ihnen, die die wichtigsten zu sein scheinen. In oberer ersten Frage handelt es sich um den Schöpfer ober Verdammnis und wird beantwortet, daß sie das Werk vom Menschen, und nicht von Gott ist denn sie ist die innere Folge der Sünde. Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des ewigen Leidens formuliert die Theologie als Verlust der Gottes (*poena damini*). Die Beschreibung der Folter des Körpers wird zum Bild für enormes Unglück, das im Abfallen von Gott besteht. Die Frage nach der Ewigkeit des Verdammniszustandes wird in der Theologie obdurch beantwortet, daß man sich auf die unwiderrufflichen Entscheidungen des freien Menschen beruft, die vor allen im Moment des Todes gefaßt werden. Im Lichte der erteilten Antworten wird dentlich, daß die Verdammnis eine gefägrkuckge Wirklichkeit ist, die in der Regel für die vorurteilsfreie Vernunft des Menschen verständlich ist.

ADAM DURAK SDB

## SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA ZNAKIEM TAJEMNICY JEDNOŚCI I MIŁOŚCI

W tekstach roboczych II Polskiego Synodu Plenarnego czytamy m.in.: „Przez sakrament małżeństwa chrześcijańscy małżonkowie stają się znakiem tajemnicy jedności i płodnej miłości łączącej Chrystusa z Kościołem i w tej tajemnicy uczestniczą”<sup>1</sup>. Z tych słów, które są odbiciem wypowiedzi św. Pawła z *Listu do Efezjan* (5, 32), zaczerpnięty został tytuł niniejszego referatu. Pragniemy w nim odnieść się do „synodalnej kerygmy liturgicznej” nt. sakramentu małżeństwa. W słuszności naszego postępowania utwierdzają nas nie tylko „teksty robocze”, lecz także Jan Paweł II, podkreślający w swoim nauczaniu, że małżeństwo „jest podstawą wspólnoty rodzinnej, w której dzieci poprzez chrzest i chrześcijańskie wychowanie stają się członkami Mistycznego Ciała Chrystusa”<sup>2</sup>.

Niniejszy referat dzielimy na dwie zasadnicze części. Pierwszą część, poświęcamy małżeństwu jako znakowi „tajemnicy jedności”. W drugiej części spojrzymy na małżeństwo chrześcijańskie jako na wymowny „znak płodnej miłości”. W zakończeniu postaramy się wydobyć wnioski właściwe podjętemu studium.

### 1. MAŁŻEŃSTWO ZNAKIEM „TAJEMNICY JEDNOŚCI”

Korzenie wielkiej tajemnicy małżeństwa i życia rodzinnego, sięgają początków życia człowieka na ziemi. Mówi o tym bardzo wyraźnie chociażby *Księga Rodzaju* czy tradycja Starego Testamentu. Wiemy jednak, że spojrzenie na małżeństwo i rodzinę w ciągu wieków było różne. Do czasów Pana Jezusa, małżeństwo było traktowane jako zwykły kontrakt. Stąd opierało się ono bar-

---

<sup>1</sup> *II Polski Synod Plenarny. Teksty Robocze*, Poznań-Warszawa 1991, s. 75, pkt 19.

<sup>2</sup> Tamże, por. także W. Bołoz, *Rodzina miejscem spotkania z Bogiem*, [w:] *Pukam do Waszych domów i pragnę się z Wami spotkać*, pr. zbior., Warszawa 1994, s. 144–159, szczególnie tam, gdzie autor mówi o rodzinie jako częście Ciała Chrystusa i świątyni Ducha Świętego.

dziej na siłach ludzkich niż na siłach Boskich. Wielokrotnie o wyborze męża czy żony nie decydowała wzajemna miłość między narzeczonymi, lecz ekonomiczny czy polityczny rachunek<sup>3</sup>. Nie chcemy przez to powiedzieć, iż wszystkie małżeństwa łączyły się z tych powodów. W wielu rodzinach istniały przecież sytuacje, które wyraźnie i w sposób zamierzony faworyzowały późniejszą trwałość małżeństwa i rodziny.

Z przyjściem Pana Jezusa, powyższy stan pod wieloma względami zaczyna się zmieniać. Chrystus był bowiem świadomy, że instytucja małżeństwa, którą Bóg powołał na początku stworzenia, zatraciła otrzymane pierwotnie od Stwórcy przymioty jedności i miłości. Chrystus wiedział doskonale, że małżeństwo i rodzina są wielkim, wyznaczonym przez Boga zadaniem, że są one powołaniem do tajemnicy jedności i miłości, która nabiera wymiaru religijnego. Tak wielkie wartości trudno jest realizować, jedynie opierając się na siłach ludzkich. Potwierdza to nie tylko sama teoria, lecz także nasze własne doświadczenie życiowe. Kiedy człowiek przestaje „stanowić jedno” ze swoim Stwórcą, Bóg przestaje mu udzielać swego błogosławieństwa. Bez tej nadprzyrodzonej pomocy, człowiek traci tak potrzebne do małżeńskiej jedności i miłości Boskie siły. Dlatego wydaje się, że Synod Plenarny celowo podkreśla wagę tajemnicy jedności i miłości małżeństwa. Pragnie zwrócić uwagę wszystkich wierzących na negatywne skutki małżeństw i rodzin, które tych przymiotów i miłości nie mają albo je wprost ignorują.

Jako pilni obserwatorzy życia naszych rodziców i naszych rodzin zauważamy, że dzisiaj podobnie jak kiedyś w historii, Chrystus ponownie pierwszy wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonkom i rodzinom. Różnymi sposobami wpływa na zmianę ich mentalności, by odbudować duchową jedność małżeństwa i rodziny. Dokonuje się to przede wszystkim poprzez Słowo Boże, w którym sam Jezus wskazuje na elementy jedności i miłości budujące małżeństwo i rodzinę<sup>4</sup>. Chociaż każdy człowiek sam tego doświadcza, Chrystus nie przestaje przypominać wszystkim, jak kruchość ludzkich zobowiązań, nie popartych autorytetem i błogosławieństwem Boga, burzy prawdziwą jedność i niszczy nierozzerwalność, a przez to podważa stabilność małżeństwa i rodziny.

Można powiedzieć więc, że Synod Plenarny, odwołując się do tajemnicy jedności i miłości, chce nam uświadomić, jak Chrystus nadal przygotowuje odpowiedni grunt do podjęcia odnowy instytucji małżeńskiej i właściwego odczytania wielkiej godności sakramentu małżeństwa. Co więcej, Chrystus zaprasza nas wierzących, do budowania tej sakramentalnej jedności, różnej od wyrachowań ludzkich, a wkomponowanej w odwieczny mądrościowy plan Boga, w „ekonomię zbawienia”. Odzwierciedla ona bowiem „oblubieńczą miłość Chry-

<sup>3</sup> Wiele razy przy zawieraniu małżeństwa chodziło o zwyczajne „wytargowanie” młodej osoby, zdolnej do pracy, wynegocjowanie dobrego posagu, itd.

<sup>4</sup> Por. A. Durał, *Celebrować Słowo Boże w rodzinie*, [w:] *Nauki o rodzinie*, pr. zbior., Szczecin 1995, s. 75–81.

stusa” do swego Kościoła<sup>5</sup>. Jak ta miłość do Kościoła jest różna od miłości ludzkiej i jak wielka, ukazuje nam św. Paweł we wspomnianym *Liście do Efezjan*: „Żyćcie w miłości, jak i Chrystus umiłował nas i wydał siebie samego za nas jako dar i ofiarę” (5, 2). Miłość Chrystusa więc, wyraża się w dawaniu siebie dla dobra Kościoła. Podobnie miłość małżonków, będzie dawaniem siebie dla siebie, a tym samym dla Kościoła. Bóg znowu uczy nas poprzez Syna właśnie takiej głębokiej miłości. Takie rozumowanie zgodne jest z duchem Vaticanum II. W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* czytamy bowiem: „Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swojemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak teraz Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonkom przez sakrament małżeństwa. I pozostaje z nimi nadal po to, aby tak jak On umiłował Kościół i wydał zeń siebie samego, również małżonkowie, przez obopólne oddanie się sobie, miłowali się wzajemnie w trwałej wierności” (n. 49).

Warto zauważyć, że Pan Jezus nie ustanowił żadnego specjalnego znaku dla małżeństwa, (np. na wzór ustanowienia Eucharystii) ani nawet samej liturgii sakramentu, do publicznego ukazania jego sakramentalności. Jeśli mówimy, że Chrystus ustanowił sakrament małżeństwa, to jedynie w tym sensie, że małżeństwo jako sakrament ma swoje źródło w Chrystusie. W nim bowiem otrzymuje swoje pełne uzasadnienie. Dzięki Chrystusowi ma nowy rzeczywisty wymiar i sakramentalną łaskę. Oczywiście, gdy chodzi o samą zewnętrzną formę zawierania sakramentu, czyli o liturgiczne obrzędy, zostały one określone przez Kościół<sup>6</sup>.

Wspomniana wyżej *Konstytucja* mówi też, że „prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą miłość Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki. Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu. Wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga”<sup>7</sup>.

Podsumowując to, co powiedzieliśmy, stwierdzamy, że tajemnica sakramentalnej jedności małżeńskiej, wyrażać się będzie przede wszystkim w małżeńskim

---

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, *List do rodzin*, Rzym 1994, s. 74–82; por. także E. Sztáfrowski, *Chrześcijańskie małżeństwo*, Warszawa 1985, s. 276–281.

<sup>6</sup> Dlatego Ojcowie Kościoła mówią, że w Chrystusie przychodzi się od *sacramentu naturae* do *sacramentum foederis* i następnie do rzeczywistości *sacramentum christianum*, por. Leone XIII, *Arcanum Divinae Sapientiae*; DS 3142; Pius XI, *Casti connubii*; DS 2700. Zob. także: *Obrzędy sakramentu małżeństwa. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1986.

<sup>7</sup> Por. KDK n. 49.

przymierzu, w obopólnym oddawaniu się sobie i innym, w trwałej wierności małżeńskiej, we wspólnym zrodzeniu dzieci i wypełnianiu zadań rodzicielskich, w życiu na co dzień wiarą, nadzieją i miłością, we wspólnym uświęcaniu się i dążeniu do doskonałości. Mając to wszystko na uwadze, trzeba pomagać małżonkom, by nie tylko chcieli, ale umieli współpracować z Bogiem i by nie byli obojętni na jego nieustanne, Boskie inicjatywy<sup>8</sup>.

## 2. MAŁŻEŃSTWO ZNAKIEM „PŁODNEJ MIŁOŚCI”

Teksty robocze II Polskiego Synodu Plenarnego przypominają nam, że chrześcijańscy małżonkowie przez sakrament małżeństwa stają się nie tylko „znakiem tajemnicy jedności”, ale również znakiem „płodnej miłości łączącej Chrystusa z Kościołem”<sup>9</sup>. Oni mają przywilej uczestniczenia w tej tajemnicy. Nie zapominajmy tego, co słyszeliśmy przed chwilą, a mianowicie, że zwornikiem tej małżeńskiej miłości jest sam Chrystus. On jest stałym punktem odniesienia dla małżonków, w ich oblubieńczej miłości<sup>10</sup>. Przykład tej prawdziwej miłości aktualizuje Jan Paweł II w *Liście do rodzin*, w którym nawiązuje do *Listu do Efezjan* św. Pawła (5, 21 nn.), czytamy w nim: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to jest wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (5, 31–32). Trzeba nieustannie uczyć się wchodzić w tajemnicę tej wielkiej miłości i trzeba uczyć się odczytywać bogate treści tego wszystkiego, czym Bóg napenia serce mężczyzny i kobiety, czyli miłującego męża-oblubięca i kochającej go żony-oblubienicy. Trzeba, może zwłaszcza w naszych czasach, umieć budować się widokiem, ciągle poszukujących się z tęsknotą wiernych sobie małżonków. Trzeba nieustannie uczyć się z radością poznawać, jak podkreślana przez teksty robocze Synodu Polskiego „płodna miłość” małżonków, „mniejsza dziś, niż ta jutrzejsza, a o wiele większa niż ta wczorajsza, wiedzie ich ku zjednoczeniu”<sup>11</sup>. W imię tej właśnie miłości, chrześcijańscy małżonkowie będą musieli zrezygnować z wielu, nawet wspaniałych i godziwych rzeczy, i będą musieli opuścić wszystko, żeby być razem. Jest to przykład relacji, jaka zachodzi między Bogiem a człowiekiem. Podobnie bowiem, jak oblubieniec tęskni za oblubiencą, tak o wiele bardziej człowiek tęskni za Bogiem. Tęsknota w tym przypadku jest czymś

<sup>8</sup> Szerzej na ten temat por. A. Dura k, *Tajemnica wielka – sakrament*, [w:] *Pukam do drzwi...*, s. 113–123; Zob. także D. B o r o b i o, *Matrimonio*, [w:] *La celebrazione nella Chiesa. I sacramenti*, pr. zbior., t. 2, Torino 1994, s. 589–594, zwłaszcza pkt d, gdzie autor mówi o ciągłej jedności małżeństwa i wierności w nadziei.

<sup>9</sup> Por. *II Polski Synod Plenarny...*, s. 75, p. 19.

<sup>10</sup> Por. J a n P a w e ł II, *List do rodzin...*, s. 77.

<sup>11</sup> Por. *Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, Libreria Editrice Vaticana 1979, s. 52 (łyczenia Ojca Ęwietego dla nowoċeñców).

bardzo pozytywnym i konstruktywnym. Sprawia ona, że Bóg dzięki niej jest niemal stale obecny w życiu człowieka. Tym bardziej, że tej wielkiej miłości, nie jest w stanie unicestwić nawet grzech, jeśli mamy intencję, jak najprędzej powrócić do Boga, przez sakrament pojednania<sup>12</sup>.

W potęgowaniu tej oblubieńczej miłości zauważamy pewną prawidłowość. Miłość małżonków każdego dnia jest nie tylko interesującym wydarzeniem, ale wymagającym zadaniem. Przecież oboje siebie wobec Boga i Kościoła zaakceptowali, i to bez stawiania żadnych warunków. Stąd żadne z nich nie powinno mieć wątpliwości, że mąż musi kochać swoją żonę jak swoje ciało, ponieważ kto kocha żonę, ten kocha także samego siebie, a nikt nie nienawidzi swojego ciała, ale o nie dba i je karmi. Ale i odwrotnie, to samo odnosi się do żony w stosunku do męża. Wszystko zaś, dokonuje się na wzór Chrystusa, który właśnie taką „płodną miłością” obdarza swój Kościół. Miłość ta jakby została wpisana w naszą ludzką naturę i jest częścią nas. Ciągłe na nowo małżonków fascynuje i do siebie nawzajem przyciąga. Interesujące, że w odpowiednim czasie, przestaje ona być już tylko odbiciem miłości, ale włączona w zbawczą tajemnicę Chrystusa, rzeczywiście w niej tkwi<sup>13</sup>.

Powiedzieliśmy wyżej, że miłość małżonków jest żywym i dynamicznym obrazem związku Chrystusa z Kościołem. Ma to swoje konkretne znaczenie. Mąż i żona wyrażają bowiem wzajemnie miłość Chrystusa do tej części Kościoła, którą jest jedno lub drugie z małżonków. Stąd również ich osobiste odniesienie wyraża miłość Kościoła do Chrystusa obecnego we współmałżonku. Na ile więc, każde z małżonków jest wyborną częścią Kościoła, na tyle Kościół otrzymuje w nim dar oblubieńczej miłości Chrystusa, uobecniany w płodnej, bo owocującej miłości<sup>14</sup>. Tłumaczy to w pewnym sensie, dlaczego każdy przejaw życia małżeńskiego, nabiera wymiaru zbawczego i dlaczego odnosi się do oblubieńczej osobowej miłości małżonków oraz do ich zjednoczenia cielesnego czy zadań rodzicielskich<sup>15</sup>. Należy tu podkreślić, że zrodzenie i wychowanie potomstwa jest cały czas zasadniczym celem małżeństwa. Dzieci są owocem małżeńskiej miłości. Prawdziwa miłość małżeńska nie zamyka się w sobie, ale jest otwarta na przyjęcie potomstwa, jako daru Bożego. Jest to logiczna konsekwencja międzyosobowych relacji między małżonkami. Dobrze, gdy mają oni świadomość, że powołując nowe życie, uczestniczą w stwórczym dziele Boga. Sami

---

<sup>12</sup> Por. C. M. Martini, *Sakramenty. (Katechezy radiowe)*, Kraków 1994, s. 43–52, gdzie autor omawia sakrament pojednania z jego warunkami.

<sup>13</sup> Por. G. Martelet, *Miłość ludzka i miłość Boża*, AK, 1981, 73, s. 374–379.

<sup>14</sup> Wystarczy tu porównać niektóre teksty *Obrzędów sakramentu małżeństwa*, nr 1; 21; 26; 45; 46; 51 i inne. Różnorakie aspekty tej miłości, zob. A. M. Triacca, *Linee teologico-liturgiche in vista di una rinnovata celebrazione del Matrimonio*, RL, 1992, 5, s. 599–643. Por. także *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1638–1654.

<sup>15</sup> Por. *Katechizm...*, nr 1652–1654.

stają się w ten sposób twórcami nowego życia ludzkiego, dają swojemu dziecku wspaniałą szansę kontynuacji odwiecznych planów Stwórcy w tym względzie.

Nie trudno zauważyć, że małżeństwo jawi nam się jako prawdziwy dar Boży. Wprawdzie jest ono darem osobistym, ale ponieważ jest „sakramentem społecznym”<sup>16</sup>, jest darem dla całej społeczności Kościoła, a w szerszym wymiarze dla całego świata. Małżonkowie chrześcijańscy nie tworzą bowiem „samotnej wyspy”. Uobecniając Chrystusa na ziemi, żyją dla innych. Są oni rzeczywistym przedłużeniem Chrystusowej „płodnej miłości”, przejawiającej się w najrozmaitszych dziełach i formach, odpowiadających charakterowi małżeńskiego i rodzinnego powołania. W celu zrozumienia tej wielkiej tajemnicy, trzeba stale coraz głębiej docierać, do konstytutywnych elementów małżeńskiego i rodzicielskiego powołania. Jan Paweł II, w *Liście do rodzin* nazywa je po imieniu: powołaniem do miłości, powołaniem do rodziny i powołaniem do świętości<sup>17</sup>. To ostatnie, jak wiemy, jest powołaniem wspólnym, skierowanym do wszystkich ludzi.

## ZAKOŃCZENIE

Teksty robocze II Polskiego Synodu Plenarnego, zwięźle traktują o celebracji sakramentu małżeństwa, budowanego na Bogu i nowym Przymierzu. Nawiązują do sakramentu małżeństwa jako do znaku tajemnicy jedności i płodnej miłości, łączącej Chrystusa z Kościołem. Bez wątplenia tajemnica tych znaków jest tu rzeczywistością wyjątkowo bogatą.

W niniejszym referacie próbowaliśmy zastanowić się, jak te teologiczne treści celebratywne należy rozumieć. W sakramencie małżeństwa, chodzi bowiem nie tylko o to, co chrześcijańscy małżonkowie przeżywają w dniu zaślubin w Kościele, ale właśnie o dynamiczne i odpowiednie urzeczywistnianie tych bogatych treści w życiu. Paschalny zaś charakter sakramentu małżeństwa, powinien wszystkich uczestników tego misterium, do takiej postawy nieustannie uzdalniać<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Por. *Polski Synod Plenarny...*, s. 75, pkt 19.

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, *List do rodzin*, s. 74–82. Zob. także C. Micci, *Il sigillo dell'amore*, Torino 1986, s. 70–106.

<sup>18</sup> Odnośnie do poruszanej wyżej problematyki, por. D. Borobio, dz. cyt., t. 2, s. 551–659; a także klasyczne już dzisiaj opracowania: A. M. Triacca, *La „celebrazione” del matrimonio: Aspetti teologico-liturgici. Contributo alla spiritualita sacramentaria e alla pastorale liturgica*, [w:] *Realtà e valori del Sacramento del Matrimonio*, pr. zbior., Roma 1976, s. 103–150; P. Barberi, *La celebrazione del matrimonio cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, Roma 1982, s. 16–19. Dla uzupełnienia tej problematyki, zob. referat T. Styczewskiego, *Sakrament małżeństwa w Nowym Katechizmie Rzymskim*, [w:] *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła katolickiego*, „Sympozja”, Opole 1995, 8, s. 135–162.

## Riassunto

Prof. A. Durak, docente di liturgia a Varsavia ed a L'Id, studia qui il tema: „Il sacramento del matrimonio come il segno del Mistero di unità e d'amore”. Questo tema lo hanno suggerito i documenti preparatori per il II Plenario Sinodo Polacco. La prima parte dello studio si occupa del matrimonio come segno del Mistero di unità. Appoggiandosi sulla prima parte dello studio, spiega poi, come é possibile scoprire il matrimonio in quanto segno del fecondo amore. Così, l'Autore ha sottolineato la realtà e valori del sacramento, e presentando i diversi aspetti teologico liturgici della celebrazione del matrimonio cristiano, ha dato il suo contributo alla spiritualità e alla pastorale liturgica del matrimonio.



JAROSŁAW KLUSAK SDB

## WOKÓŁ ZJAWISKA WSTYDU I WSTYDLIWOŚCI

### UWAGI WSTĘPNE

Współczesny świat jest naznaczony specyficznym kryzysem moralnym, który wypływa z niezrozumienia prawdziwego sensu prawa naturalnego. Sens prawa naturalnego odnosi się do pierwotnej natury człowieka – natury osoby ludzkiej. Osoba jawi się jako jedność duchowo-cieleśna ze wszystkimi skłonnościami i właściwościami niezbędnymi w dążeniu do swego celu. W prawie naturalnym wyrażone i wskazane są cele, uprawnienia i obowiązki, jakie wynikają z duchowo-cieleśnej natury osoby ludzkiej. Naturalne prawo moralne winno być pojmowane jako rozumny porządek, według którego Stwórca powołuje człowieka do kierowania i regulowania swoim życiem i działaniem, a szczególnie do używania i dysponowania swoim ciałem. Jedynie przez odniesienie do tego, czym jest osoba ludzka, jak wielką godność ona ma w swej integralnej, cielesno-duchowej jedności, można odczytać szczególny sens ciała ludzkiego i ludzkiego czynu. Skłonności naturalne zawarte w naturze osoby nabywają znaczenia moralnego jedynie wtedy, gdy odnoszą się do ludzkiej osoby i jej prawdziwego urzeczywistnienia, które dokonać się może jedynie w granicach wytyczonych przez naturę ludzką<sup>1</sup>.

Ujęte w prawie naturalnym powszechne i niezmiennie zasady moralne wyrażające godność osoby, jej prawa i obowiązki w spełnieniu siebie i dążeniu do swojego celu, są w dzisiejszym świecie na różne sposoby, z różnym nasileniem podważane, spływane, ograniczane czy wręcz niszczone. Objawia się to w zaniku szacunku do człowieka jako osoby, poczucia wartości ponad użytkowej osoby. Zatrącenie wrażliwości na wartość osoby zaznacza się względem drugiej osoby, jak również względem siebie jako osoby. Wypływające z tego faktu zdarzenia często budzą ból duszy. Często człowiek kojarzy ten ból wewnętrzny swojego jestestwa ze złem, jakie objawiło się w czynie, w przeżyciu, w odniesieniu względem kogoś lub czegoś, jednocześnie człowieka nie niepokoi fakt, że owo zło pomniejsza go jako osobę. Jawi się zatem konieczność wyrabiania i wyczu-

---

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 50.

lania w człowieku poczucia godności osoby. Chodzi raczej o uwrażliwienie bardziej ze względu na wartość osoby niż ze względu na wartość czynu popełnionego przez osobę.

Sprzymierzeńcem w tym wysiłku kształtowania postawy zgodnej z prawem naturalnym, a przez to również i z godnością osoby, jest zjawisko wstydu. Wstyd jawi się powszechnie w człowieku, zawsze wtedy, gdy zostaje w jakiś sposób dotknięta godność człowieka jako osoby. Fenomen ten, postrzegany jako uczucie, doznanie, przeżycie, odruch czy reakcja o zabarwieniu negatywnym (przykrości, bólu), występuje wówczas, gdy w świadomości osoby może zostać, bądź została naruszona godność osoby lub granica nietykalna intymności jej wnętrza. Znaczącą rolę może odegrać wstyd jako odruch jednostkowy i jako stała zdolność, sprawność, odpowiednio ukierunkowany i kontrolowany władzami rozumu i woli w niełatwym procesie kształtowania postawy miłości. Problem nabiera większej wagi i większego znaczenia szczególnie we współczesnym świecie, lansującym często wizję człowieka odartego z *sacrum*, obnażonego z intymności i poniżonego, który w konsekwencji staje się przedmiotem użycia i profanacji.

Wstyd i wstydlivość ma swoje miejsce w tworzeniu klimatu sprzyjającego czystej miłości, o jaki nawoływał Paweł VI<sup>2</sup>. W tak fundamentalnym zagadnieniu, jakim jest miłość dla chrześcijanina, nie mogło zabraknąć również głosu Jana Pawła II.

Powszechność tego fenomenu skłania do sprecyzowania pojęć bliskoznacznych towarzyszących, jak również samego pojęcia wstydu oraz wyostrenia granic i różnic między nimi. Pomocne są w tym różne dyscypliny naukowe. Nieodzowne jest również pochylenie się nad tekstem Pisma Świętego kreślącego początek ludzkości, aby lepiej dostrzec i zrozumieć mechanizmy działania; przyczyny, przejawy i skutki, jakie ze sobą niesie zjawisko wstydu. Ukaże nam się problem relatywności, a co za tym idzie i immanentności wstydu. Ścisłe osobowy charakter wstydu pozwoli odkryć wzajemnie przenikające się płaszczyzny głęboko tkwiące w delikatnych pokładach natury ludzkiej, na których wstyd znacząco kreśli swoją rolę. Towarzyszące wstydowi i wstydlivości motywy wprowadzą w całą gamę wstydzania się. Krótki opis objawów, przejawiania się wstydu na zewnątrz, jak i wewnątrz człowieka naświetli charakter, intensywność oraz zależności, jakie nimi kierują. Człowiek jako rzeczywistość cielesno-duchowa jest poddany nieustannym napięciom, jakie płyną z tego faktu. Nie sposób nie otrzeć się o ten problem, nie dotknąć poczucia własnej wartości godności ludzkiej, rozważając przyczyny, źródła występowania zjawiska wstydu. Każdy z tych konstytutywnych elementów człowieczeństwa znacząco odciska swoje piętno, przyczyniając się do zaistnienia zjawiska wstydu i wstydlivości.

---

<sup>2</sup> Por. Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, nr 20.

## I. PRÓBA OPISU ZJAWISKA WSTYDU I WSTYDLIWOŚCI

Trudno byłoby znaleźć w czasie i przestrzeni taką społeczność, kulturę, cywilizację, której zjawisko wstydu byłoby całkowicie nieznaną. Trudno byłoby znaleźć język, któremu obce byłyby pojęcia odpowiadające temu zjawisku. Potwierdzają to osiągnięcia różnych dziedzin nauki. W jakiś sposób wstyd jest związany z ludźmi nawet najbardziej prymitywnymi<sup>3</sup>. Zjawiska tego nie dostrzegamy nawet w śladowej postaci u zwierząt<sup>4</sup>. Zwierzęta beztrudnie eksponują swe narządy, czynności i funkcje fizjologiczne. Nie są w tym bezwstydne, lecz naturalne – zgodne ze swoją naturą<sup>5</sup>. Mówiąc o wstydzie u zwierząt, przypisujemy im raczej nasze ludzkie przeżycia. Człowiek jednak ma świadomość, że jego natura jest inna, odmienna, że należy do niej również coś pozazwierzęcego, coś co wyrasta ponad świat zwierzęcy. Ten właśnie czynnik ponadzwierzęcy, ponadnaturalny człowiek stara się eksponować. W swoim zachowaniu, obyczajach zakrywa wstydlive części swej postaci, które w kształtach i funkcjach upodabniają go do zwierząt, spychając to wszystko jak gdyby w cień. Gdzieś głęboko w człowieku odzywa się niechęć do tego podobieństwa, wstydzi się go<sup>6</sup>. Wynika z tego, że wstyd zakłada czynnik niższy, który zawstydza i czynnik wyższy, który wstyd odczuwa. Zatem u podstawy wstydu jest rozpiętość między niższym a wyższym ja, między tym, co jest we mnie osobowe, a co zwierzęce<sup>7</sup>. Człowiek jako osoba wstydzająca się uczestnictwa w zasadniczych procesach przyrody, dowodzi swej odrębności, osobności od tego świata. Wstydzi się tego, czym nie jest<sup>8</sup>. Im bardziej uświadamia sobie tę odrębność, im bardziej skłania się ku temu co ponadzwierzęce, im bardziej sięga w krainę ducha, tym silniej odczuwa wstyd tego, co ma wspólne ze światem przyrody, a szczególnie ze światem zwierzęcym<sup>9</sup>.

W świecie tym mamy do czynienia raczej tylko z pewnymi formami lęku aniżeli ze wstydem<sup>10</sup>. Wstyd różni się zasadniczo od lęku. Lęk jest uczuciem negatywnym, wywołanym przez jakieś zło, które musi być wpieryw dostrzeżone, wyobrażone lub uświadomione i musi stanowić zagrożenie dla podmiotu, który przeczuwa lęk. Lęk często towarzyszy i łączy się ze wstydem. Zewnętrznie biorąc, leży blisko niego, jest czymś pośrednim, ubocznym. Człowiek, wstydząc się,

<sup>3</sup> Por. F. Sawicki, *Fenomenologia wstydlivosti*, Wrocław 1986, s. 21; por. także M. Mead, *Trzy studia*, t. 1, s. 117; t. 2, s. 356; t. 3 s. 186.

<sup>4</sup> Por. J. Pryszmont, *Zagadnienia wstydu w etyce W. Solowiowa*, „Studia Theologica Varsoviensis”, 6, 1968, nr 1, s. 246.

<sup>5</sup> Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Problemy współczesnego erotyzmu*, Warszawa 1986, s. 139.

<sup>6</sup> Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Eros zabłąkany*, Warszawa 1986, s. 90.

<sup>7</sup> Por. F. Sawicki, dz. cyt., s. 12.

<sup>8</sup> Por. J. Pryszmont, art. cyt., s. 247–248.

<sup>9</sup> Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Problemy...*, s. 140.

<sup>10</sup> Por. J. Pryszmont, art. cyt., s. 246–247.

odczuwa również lęk przed tym, co winno być zakryte, co nie powinno być ujawnione. Człowiek, lękając się, odczuwa wstyd tego, co mu przypomina, objawia element wspólny ze światem przyrody. Istota wstydu sięga daleko poza lęk. Charakterystyczna dla wstydu potrzeba ukrycia, rodzi się w człowieku dzięki temu, że znajduje w nim jakby teren podatny do ukrywania pewnych treści czy wartości lub uciekania się z nimi do wewnątrz. Dla wstydu konieczne jest życie wewnętrzne człowieka, czego nie możemy stwierdzić, odnosząc się do reakcji lękowej. Lęk nie wykazuje potrzeby tej wewnętrzności, nie jest mu potrzebne wnętrze, ale może zatajać się w psychice<sup>11</sup>.

Podobnym zjawiskiem do wstydu jest *poczucie winy*. Zaliczane podobnie jak wstyd, do napięć lub odczuć ma charakter negatywny o zabarwieniu lękowym. Poczucie winy, jednak w przeciwieństwie do lęku, domaga się uwewnętrznienia podmiotu przeżywającego, podobnie jak to dzieje się ze wstydem. Odczuwanie winy leży blisko odczuwania wstydu, często towarzyszy, a nawet jest utożsamiane ze wstydem<sup>12</sup>. Jeden i ten sam czyn lub zaniechanie czynu, który będzie wykroczeniem wobec pewnych standardów, może stać się źródłem równocześnie odczucia winy i wstydu<sup>13</sup>. Jednak akcenty są rozłożone inaczej. W przypadku wstydu powodem jest świadomość, czym się jest. Natomiast poczucie winy wyrasta z tego, czego się dokonało lub zaniechało czynu pożądanego. Poczucie winy skupia się na czynie lub na jego zaniechaniu, wstyd natomiast skupia się na osobie, która dokonuje samooceny, autowartościowania<sup>14</sup>. W obu przypadkach występuje pewna powinność. We wstydzie pojawia się ona od wewnątrz, owe „powinieniem”, w odczuwaniu winy od zewnątrz, z zasad ustalonych przez innych. Można zatem stwierdzić, że wina jest obiektywna, a wstyd subiektywny<sup>15</sup>. Zostaje dotknięty tu również problem woli. Poczucie winy wynika z aktu woli i jest proporcjonalne do ciężaru gatunkowego popełnionego czynu lub jego zaniechania. Wstyd przeciwnie, może powstać również z działania mimo woli i zwykle spotęgowany jest błahością bodźca wywołującego<sup>16</sup>. Zadośćuczynienie, jakiegokolwiek konieczne, nie wystarcza w uśmierzeniu wstydu, z jakim często spotykamy się w poczuciu winy<sup>17</sup>. Poczucie winy często powstaje na skutek spostrzeżenia niezgodności czynów, myśli, nawet z wymaganiami, jakie stawia nam sumienie i od jego ukształtowania zależy odczuwanie winy za popełnione zło. We wstydzie spostrzegamy niezgodność z naszym wyobrażeniem idealnym „ja”<sup>18</sup>. We

---

<sup>11</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 157.

<sup>12</sup> B. Harwas-Napierała, J. Trempała, *Wina i wstyd w starszym wieku szkolnym*, „Przegląd Psychologiczny”, 1991, nr 2, s. 312.

<sup>13</sup> E. Kurtz, *Wstyd i poczucie winy*, Warszawa 1988, s. 10–11.

<sup>14</sup> B. a. Red, T. Bochwic, *Wstyd*, Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Studium Pomocy Psychologicznej, Warszawa 1986, s. 12.

<sup>15</sup> E. Kurtz, dz. cyt., s. 35.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 23.

<sup>17</sup> B. a. Red, dz. cyt., s. 11.

<sup>18</sup> B. Harwas-Napierała, J. Trempała, dz. cyt., s. 314.

wstydzie i w poczuciu winy musi dokonać się pewne spostrzeżenie, porównanie, wartościowanie i ocena. Jednak w poczuciu winy możemy sami tego dokonać w sumieniu, nie potrzebujemy dlatego kogoś drugiego, nie potrzeba do tego widowni. We wstydzie taka widownia jest wymagana choćby w wyobrażeniu<sup>19</sup>.

Fakt, że jesteśmy oglądani bądź wyszło na jaw coś, co winno być ukryte przed innymi, jest wtórne wobec poczucia wstydu<sup>20</sup>. Wstyd pojawia się wcześniej niż uczucie bycia oglądanym, zanim w ogóle zauważy się kogoś oglądającego<sup>21</sup>. Istota wstydu nie polega zatem na samym zobaczeniu czy przyłapaniu, wtargnięciu na teren nie dla nas przeznaczony, lecz polega na tym, co robiliśmy w tym momencie, jacy przez to jesteśmy. Jeżeli ktoś nas widzi w naszym zawstydzeniu, mamy wtedy do czynienia z *zażenowaniem*. Najczęściej niemalże synonimicznie określamy zjawiska wstydu i zażenowania. Bierze się to zapewne stąd, że w dzieciństwie uczymy się, co znaczy wstydzic się, gdy ktoś nas widzi, zostaliśmy przyłapani na gorącym uczynku, gdy narzucany jest on nam z zewnątrz<sup>22</sup>. Towarzyszy temu zakłopotanie. Ale nawet u dziecka istotą wstydu nie jest fakt oglądu, lecz to co dziecko w tym czasie robiło i jak został ten czyn zakwalifikowany<sup>23</sup>.

Przy odróżnianiu od wstydu różnych pojęć i zjawisk z nim związanych należy uwzględnić jeszcze jedno, a mianowicie *wstręt*. Wstręt jest również przeżyciem negatywnym jak wstyd. Gdy wstydem reagujemy na poniżenie godności osobowej lub chociażby na sytuację, która mogłaby doprowadzić do tego, to wstręt reaguje na coś, co obraża, godzi we wrażliwość estetyczną lub moralną<sup>24</sup>.

*Słownik języka polskiego* określa wstręt jako „bardzo silne uczucie niechęci wobec czegoś lub kogoś; odraza, obrzydzenie”<sup>25</sup>. Natomiast wstydem nazywa „przykre, upokarzające uczucie spowodowane świadomością niewłaściwego, złego, hańbiącego postępowania (własnego lub czyjegoś), niewłaściwych słów, świadomością własnych lub czyichś braków błędów itp., zwykle połączone z lękiem przed opinią”<sup>26</sup>.

Do lepszego zrozumienia zjawiska wstydu może również pomóc ujęcie etymologiczne tego słowa. Źródłosłowie dotyka zasadniczo dwóch rzeczywistości. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z jego przeżywaniem, stanem jaki się doświadcza. I tak słowo „wstyd” wywodzi się od słów wstydać się, stydnąć, studzić, stygnąć, ostudzić. W drugim przypadku kieruje naszą uwagę na przyczynę zawstydzenia, na miejsce wyjątkowo wstydlive. „Wstydzic się” zastąpiło

---

<sup>19</sup> R. Hilgard, *Wprowadzenie do psychologii*, s. 763.

<sup>20</sup> G. a. Red, dz. cyt., s. 7.

<sup>21</sup> E. Kurtz, dz. cyt. s. 9.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 8.

<sup>23</sup> G. a. Red, dz. cyt., s. 7.

<sup>24</sup> Por. S. Witk, *Słownik terminologiczny nauk moralnych*, t. 30, Lublin 1975, s. 382.

<sup>25</sup> Por. *Słownik języka polskiego*, t. 3, s. 772.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 773.

nam dawniejsze „sromić się” od słowa srom<sup>27</sup>. Wstydlivość to tyle samo, co dawniej sromiedźliwość, sromota. Sromotny to inaczej wstydlivy, hańbiący, gorszący. Sromić się, to zawstydząć się, znieważać<sup>28</sup>.

Stanisław Siek ujmuje wstyd jako postawę uczuciową, specyficzną dla potrzeby poniżenia się, istniejącą obok poczucia winy, rezygnacji, utraty nadziei, pokory i rozpaczy. Zalicza potrzebę poniżania się do potrzeb psychicznych człowieka wyrażających tendencje przystosowawcze i podporządkowania się ze strony otoczenia<sup>29</sup>. W mechanizmie obronnym wstyd jest ujęty jako jeden (obok poczucia winy i lęku) z elementów, przed którym dokonuje się owa obrona w psychice<sup>30</sup>.

Janusz Reykowski dostrzega we wstydzie reakcję występującą wtedy, gdy człowiekowi wydaje się, że dokonał czegoś, co poniża go, obniża jego wartość w oczach innych osób. Reakcja wstydu jest konsekwencją „przyłapania na gorącym uczynku”. Dostrzega też w człowieku możliwość wstydzania się samego siebie<sup>31</sup>.

Ernest R. Hilgard uważa, że wstyd jest reakcją na krytykę ze strony społeczeństwa, innych ludzi. Wstyd traktuje jako potężną sankcję stosowaną w ramach środków kontroli społecznej, która wymaga jakiejś widowni lub przynajmniej wyobrażenia sobie jej. Wobec tej widowni człowiek wstydzi się wyśmiewania się z niego, odrzucenia lub wyobraza sobie własne ośmieszenie przed innymi<sup>32</sup>.

John Dollard i Neal E. Miller zaliczają wstyd do popędów społecznie wyuczonych. Obok wstydu popędami tymi jest m.in. poczucie winy, duma, potrzeba konformizmu, pragnienie pieniędzy, władzy czy pozycji społecznej. Głównym składnikiem tych popędów społecznych, a zatem i wstydu jest strach<sup>33</sup>.

Alfred Adler widzi wstyd jako konieczny afekt społeczności ludzkiej. Jako wytwór poczucia wspólnoty nie da się wyłączyć z życia duchowego człowieka. Wstyd w równej mierze jest uczuciem dzielącym, jak i łączącym. Występuje, gdy zaistnieje ingerencja, wtargnięcie w życie psychiczne człowieka i zagraża poczuciu własnej wartości, grozi utratą poczucia godności ludzkiej<sup>34</sup>.

Włodzimierz Sołowiow wstyd, obok współczucia i szacunku dla starszych, zalicza do uczuć powszechnie znanych. Wstyd zajmuje najważniejsze miejsce. Te trzy uczucia są pierwotnymi danymi moralnymi, początkowymi właściwościami w których przejawia się dobro natury<sup>35</sup>.

<sup>27</sup> Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, s. 635.

<sup>28</sup> Por. S. Reczek, *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, s. 570, 890.

<sup>29</sup> Por. S. Siek, *Osobowość*, Warszawa, s. 339.

<sup>30</sup> Por. S. Siek, *Autopsychoterapia*, Warszawa 1985, s. 348.

<sup>31</sup> Por. J. Reykowski, *Osobowość jako centralny system regulacji i integracji czynności*, [w:] *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, Warszawa 1982, s. 779.

<sup>32</sup> Por. E. R. Hilgard, dz. cyt., s. 763.

<sup>33</sup> Por. J. Dollard i N. E. Miller, *Osobowość i psychoterapia*, Warszawa 1967, s. 88.

<sup>34</sup> Por. A. Adler, *Znajomość człowieka*, Łódź 1948, s. 260.

<sup>35</sup> Por. J. Pryszyk, art. cyt. s. 246.

Zygmunt Freud umieszcza wstyd obok wstrętu i „mnogości wyobrażeń moralnych” w impulsy i uczucia wytworzone przez samo życie do tłumienia i ograniczania libido<sup>36</sup>.

Zbigniew Lew-Starowicz poczucie wstydu określa jako potrzebę zachowania własnej tożsamości, szacunku dla siebie, ochrony integralności osoby. Wstyd stanowi barierę ochronną wobec ekspansji innych poza granice własnego „Ja”, na teren i w tajemnicę własnego „Ja”<sup>37</sup>.

Ksiądz Franciszek Sawicki, polski fenomenolog, wstyd rozumie jako „uczucie przykrości wskutek odkrycia czegoś, co poniża godność osobistą lub stanowi nietykającą część własnego ja, krócej: wskutek przykrego obnażania w dosłownym, względnie przenośnym znaczeniu<sup>38</sup>.

Święty Tomasz z Akwinu powtarza za Janem Damasceńskim, że wstyd jest pewną bojaźnią przed czymś brzydkim, czymś hańbiącym<sup>39</sup>. Wstydu jako takiego nie zalicza w poczet cnót. Choć jest godny pochwały i służy do utrzymywania pewnej miary, porządku, to jednak nie jest sprawnością wyboru dochodzącą do głosu poprzez wybór woli, lecz jedynie z popędu namiętności. Zatem brak czynnika wolitywnego uniemożliwia zaliczenia wstydu do cnót<sup>40</sup>.

Uczucie wstydu zatem jeszcze nie świadczy o wartości danej osoby, co jedynie może wskazywać na jej impulsywność. Dopiero na tym podłożu ukształtowana cnota ma wartość etyczną. Cnota ta oparta na uczuciu wstydu różni się tym od niego, że podlega rozumowi, a istotę jej stanowi akt woli. Przez to ma etyczną i moralną wartość, jakiej uczucie mieć nie może<sup>41</sup>.

Cnota wstydlivości różni się też od samej wstydlivości. Wstydlivość jako stała zdolność, gotowość czy skłonność do wstydzania się nie jest również cnotą, gdyż i jej brakuje czynnika woli i rozumu<sup>42</sup>. Sumując, można stwierdzić, że uczucie wstydu jest reakcją, namiętnością, doświadczeniem jednostkowym. Wstydlivość zatem jest usposobieniem, skłonnością, stałą zdolnością, gotowością do wstydzania się. Jeżeli wstydlivość jest kierowana rozumem i podejmowana aktem woli, staje się cnotą wstydlivości.

Kierownictwo rozumem może pochodzić od wewnątrz, jak i z zewnątrz. Jeżeli w drugim przypadku będziemy mówili o wychowaniu, kształtowaniu, to w pierwszym o samowychowaniu, samokształtowaniu. Jednak nim człowiek dojdzie do zdolności, gotowości samokierowania wstydlivością, pomagają mu wcześniej inni. Wstyd kształtowany jest od małego dziecka, wdrażany szczególnie przy dokonywaniu tak

<sup>36</sup> Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 272.

<sup>37</sup> Por. Z. Lew-Starowicz, *Seks partnerski*, Warszawa 1988, s. 51.

<sup>38</sup> F. Sawicki, dz. cyt., s. 11.

<sup>39</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 22, s. 41.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 42.

<sup>41</sup> Por. S. Proszak, *Nowoczesna kultura nagości*, AK, 37, 1936, z. 2, s. 143.

<sup>42</sup> Por. A. Dylus, *Wstyd*, [w:] *Słownik teologiczny*, t. 2, Katowice 1989, s. 381.

zwanych czynności fizjologicznych dotyczących narządów wydalania, które uczy się dziecko ukrywać<sup>43</sup>. Wstyd jako reakcja naszego wnętrza, poprzez pewne procesy wychowawcze może wzrastać przez wyczulenie lub zanikać przez tłumienie albo przez sam brak wyczulania, uwrażliwiania<sup>44</sup>.

Forma wstydu, intensywność oraz przedmiot wstydu w dużej mierze zależą od drugiego człowieka. To, czego się wstydzimy, zależy od wpojonej, przelanej do wnętrza hierarchii wartości. Nie zawsze wartości te są identyczne. Różnią się one od środowiska, wychowania, otoczenia<sup>45</sup>. Dokonuje się to w pewnych relacjach międzypersonalnych i można określić taki wstyd jako wstyd relatywny, wyrobiony ukształtowany w relacjach międzypersonalnych. Niemalą rolę odgrywa tu obyczaj, religia, klimat, nawyk zbiorowy, przyzwyczajenie<sup>46</sup>. Wstyd jako dążność do ukrycia pewnych wartości, czegoś, co ma i powinno mieć u podmiotu i innych wartości, jest różna u poszczególnych osób. W określaniu tego, co wstydlive albo niewstydlive towarzyszy owa relatywność. Oprócz uwarunkowań zewnętrznych, wspomnianych wyżej, istnieją wewnętrzne, takie jak większa lub mniejsza pobudliwość zmysłowa, stopień, poziom kultury moralnej jednostki, a nawet światopoglądu<sup>47</sup>. W historii dostrzec można spore wahania w kształtowaniu się wstydu w życiu społecznym w poszczególnych epokach czy okresach historycznych, od podprzerostów aż do prawie całkowitego zniknięcia<sup>48</sup>. Wstydlivość kształtowana procesem wychowawczym w kierunku uwrażliwienia na wartości ludzkie będzie subtelnie reagować już przy zaistnieniu najmniejszego zagrożenia tych wartości. Będzie wprost jakby naturalnym odruchem<sup>49</sup>.

Nawet najbardziej uwznieślona, udoskonalona wychowaniem wstydlivość opiera się na wrodzonym poczuciu własnej godności, wartości osoby ludzkiej. Każdy, nawet dziecko, ma niejako wpisana, zakodowaną świadomość, tajemnicę rzeczy wielkich, jakich jest udziałem, ma intuicyjną świadomość tego, że jest „kimś”, że jest więcej aniżeli tylko ciałem. Jest to głębokie odczucie własnej osobowej godności, swego człowieczeństwa<sup>50</sup>. Potwierdza ten fakt też psychologia rozwojowa. Mówi ona o wpływie dwóch elementów, tych wrodzonych i tych nabytych w procesie wychowania<sup>51</sup>.

<sup>43</sup> Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Eros...*, s. 92.

<sup>44</sup> Por. H. Łuczak, *Dorastanie do miłości*, Łódź 1983, s. 65.

<sup>45</sup> Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Eros...*, s. 93.

<sup>46</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 158.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 167.

<sup>48</sup> Por. F. Blachnicki, *Pedagogika wstydlivości w świetle wartości osoby ludzkiej*, „Homo Dei”, 1969, nr 3, s. 183.

<sup>49</sup> Por. F. Sawicki, dz. cyt., s. 39.

<sup>50</sup> Por. W. Półtawska, *Wstyd i wstydlivość jako afirmacja tajemnicy*, [w:] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 207.

<sup>51</sup> Por. M. Żebrowska, *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1975, s. 153.



Nie zawsze był znany człowiekowi stan, jaki przeżywa dzisiejszy człowiek. Stan ukrycia tego, co może być zagrożone i ochrony, osłonięcia tego, co stanowi wartość, był obcy człowiekowi stworzonemu przez Boga. Niepotrzebny był wstyd, gdyż nie istniały żadne sytuacje zagrożenia, zafałszowania, ponizenia, dysharmonie. Niepotrzebny był odruch samoobrony: „ukrycia się”, pomimo że byli nadzy i w swej zewnętrzności i wewnętrzności, nie odczuwali nawzajem wstydu<sup>52</sup>. Działo się to nie dlatego, że byli niedojrzali, bezwstydni, nieświadomi możliwych i faktycznych zagrożeń czy prymitywni, obojętni w poznawaniu wszelkiego dobra i zła. Działo się to dlatego, że mieli udział w jakimś wielkim stanie szczęśliwości, trwałego bezpieczeństwa szczerości i prawdy, sytuacji wszelkiej harmonii z Bogiem, ze sobą samym, drugim człowiekiem i z wszelkim innym stworzeniem. W tym stanie nie przeżywali swojej nagości jak człowiek dzisiejszy. Nie była im dana sytuacja zagrożenia, nie istniały nawet motywy groźby i fałszu. Był to stan najnormalniejszy, zwyczajny, w którym wszelkie ludzkie dobro, to wyrażane zewnętrznością i to wyrażane wewnętrznością mogło być ujawniane bezpiecznie i chwalebnie<sup>53</sup>. Człowiek utracił ten stan przez zerwanie przymierza przyjaźni ze Stwórcą, a w następstwie ze światem. Przez grzech człowiek wszedł w stan dysharmonii, napięć, zagrożenia, lęku. Poznał swoją ludzką kondycję domagającą się osłony, ukrycia i ucieczki<sup>54</sup>

W tym nowym dla człowieka stanie, trwającym do dziś, nagość w swej wewnętrzności i zewnętrzności nabrała innego znaczenia. Obcowanie nacechowane napięciem, destabilizacją, zagrożeniem, domagało się ucieczki i ukrycia. Dobro ludzkie w swej głębi i tajemnicy, zostało pozbawione bezpieczeństwa, prawdy o sobie i dlatego nie może być odsłanianie i ujawniane. Ukryta w człowieku głęboka treść o nim samym, już nie nasuwa się świadomości wprost, tak przejrzyste, a i reaktywność ciała zaćmiewa głębię, a przez to jak gdyby ją spłyca<sup>55</sup>. W tym klimacie zafałszowania, niepełnej prawdy, braku bezpieczeństwa, obawy przed wykorzystaniem, odrzuceniem, zlekceważeniem, sponiewieraniem albo chociażby zinterpretowaniem niezgodnie z prawdą, człowiek odczuwa wstyd i dąży do ukrycia tego, co stanowi wartość lub dąży do ucieczki z tym, co dla niego najistotniejsze<sup>56</sup>. Wstyd jawi się jako odpowiedź na grzech, jest jak gdyby konsekwencją grzechu, jego skutkiem. W tej nowej sytuacji, w której istnieje nowa treść i nowa jakość przeżywania siebie, wstyd jest doświadczeniem nie tylko pierwotnym, ale i zarazem „granicznym”<sup>57</sup>.

To przeżywanie wstydu łączy się z lękiem o własne „Ja” wobec „drugiego Ja”. Wyraża się on równocześnie na zewnątrz: wobec drugiej osoby i wewnątrz:

---

<sup>52</sup> Por. Rdz. 2, 25.

<sup>53</sup> Por. T. Żychewicz, *Stare Przymierze. Genesis*, Kraków 1976, s. 57.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 58.

<sup>55</sup> Por. W. Półtawska, art. cyt., s. 205.

<sup>56</sup> Por. T. Żychewicz, dz. cyt., s. 54

<sup>57</sup> Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i Niewiastę stworzył ich*, Rzym 1986, s. 48.

w sobie samym<sup>58</sup>. Ten naturalny oddźwięk tego, czym osoba jest wobec drugiej osoby, może zaistnieć jedynie we wnętrzu, które jest potrzebne do doświadczenia wstydu<sup>59</sup>. Odczuwanie wstydu jest zawsze „wobec”. Jest doświadczeniem „wobec” i to wobec pewnego „Ja” pewnej osoby, która to „Ja” ma. Odczuwany wstyd jest doświadczeniem wobec „kogoś” aniżeli „czegoś”. Nie odczuwamy go wobec przedmiotów martwych czy świata roślin i zwierząt. Jest to osobowe przeżycie wobec osoby. Możemy odczuwać wstyd wobec Boga, drugiego człowieka i przed sobą samym. Możemy czuć wstyd sami z siebie, jak i możemy być zawstydzeni przez innych. Możemy się wstydzić za siebie, ale też i za drugiego człowieka. Możemy odczuwać wstyd za osoby nam bliskie, z którymi się jakoś utożsamiamy, za które odpowiadamy, ale i też za dalekie, nieznanne, o ile jesteśmy z nimi w jakimś odniesieniu<sup>60</sup> i o ile dotyka się godność ogólnoludzką<sup>61</sup>. Doświadczenie wstydu przeżywa osoba tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, zbiorowym. Odczuwa się wstyd jako „Ja” i jako „My”. Podobnie ma się rzecz, gdy jest odczuwany wstyd za inną osobę, za kogoś z kim jesteśmy w jakimś odniesieniu. Wtedy odczucie wstydu jest za konkretną jednostkową osobę, jak też i za wiele osób.

Tak w sobie jak i poza sobą, wobec kogoś drugiego; za siebie, czy za kogoś innego, wstyd jako osobowe przeżycie wyraża głęboką potrzebę zabezpieczenia, pełnej akceptacji oraz afirmacji swojego „Ja”<sup>62</sup>. Wstyd jest pewnego rodzaju stróżem wartości osoby, wszystkiego co tę wartość stanowi. Można by go nazwać „instynktem osobowym”<sup>63</sup>.

Człowiek ma świadomość tego, że nie jest tylko tym, w czym lub przez co się przejawia, że oglądanie tego nie może oddać w pełni kim on naprawdę jest, nie oddaje głębi ukrytej w człowieku. Przeżywanie wstydu rzuca snop przenikliwego światła na to, czym i kim jesteśmy. Odsłania, wyjawia boleśnie aspekty „Ja” szczególnie wrażliwe, intymne, osobiste, podatne na zranienie. Niezależnie jednak od tego czy będą w tym uczestniczyli inni, zawsze dochodzi do istotnego ujawniania się, odkrycia się, zdemaskowania się przed sobą samym<sup>64</sup>. Jest to odkrycie w sobie tych terenów mojego „Ja”, które są wrażliwe, delikatne, skłon-

---

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 49–50.

<sup>59</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 159.

<sup>60</sup> Odniesienie, o jakim tu mowa, jest odniesieniem międzyosobowym powstałym w wyniku emocji. Emocja, jako wzruszenie czy uczucie, wskazuje na jakąś wartość, sama jej nie pożąda ani nawet nie poznaje, a jedynie wskazuje na istnienie wartości poza sobą czy poza podmiotem objętym emocjonalnym przeżyciem. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 305.

<sup>61</sup> Por. F. Sawicki, dz. cyt., s. 11.

<sup>62</sup> Por. Jan Paweł II, *Męczyzna i Niewiasta...*, s. 49–50.

<sup>63</sup> Jest to przyrównanie do instynktu samozachowawczego stojącego na straży jednostkowego życia i instynktu zachowania gatunku stojącego na straży życia społecznego. Por. F. Błażnicki, art. cyt., s. 183.

<sup>64</sup> Por. E. Kutz, dz. cyt., s. 29.

ne do zranień, a wyrażające głębię i wartość osoby. Są to tereny, na których dokonuje się całe osobowe życie, na których osoba się wyraża, urzeczywistnia i objawia wobec świata otaczającego. Wchodzi w to cała sfera związana z ludzkim ciałem, czynem i przeżywaniem, czyli to wszystko przez co osoba spełnia się jako osoba. Człowiek wstydzi się, ukrywa swoje ciało, pewne fakty zewnętrzne, jak również stany czy przeżycia wewnętrzne<sup>65</sup>.

Człowiek wstydzi się swych słabości, myśli, strachu, niekontrolowanych wybuchów i gwałtownych przejawów uczuć, niesłusznego i przesadnego gniewu, niechęci, swoich i cudzych błędów i braków. Człowiek potrafi wstydzić się samego przejawu życia wewnętrznego, tego co się dzieje w jego wnętrzu, zależnie lub niezależnie od jego woli.

Wstydzi się człowiek również kłamstwa, tchórzostwa, wyrządzonych krzywd, łakomstwa, słowem tego wszystkiego, co jest urzeczywistnieniem i objawieniem osoby przez jakikolwiek czyn<sup>66</sup>. Osoba spełnia się w czynie i przez czyn.

Człowiek w działaniu posługuje się swym ciałem, gdyż ma swe ciało i poprzez ciało ujawnia się jako osoba, jako „Ktoś”<sup>67</sup>. Stosunek do ciała jest jakimś wykładnikiem odniesienia do całego człowieka. Człowiek ma świadomość tego, że nie jest tylko ciałem, że oglądanie samego ciała sphyca, ogranicza jego wymiar, nie oddaje pełni tej głębi, jaka jest ukryta w człowieku. Jednak ciało ludzkie objawia człowieka, ukazuje osobę, określa ją, jest z nią „jedno”<sup>68</sup>. To objawienie osoby w ciele nie wyczerpuje się i dlatego człowiek odczuwa wstyd<sup>69</sup>. Odczucie to można nazwać wstydem fizycznym, somatycznym czy cielesnym, po prostu wstydem ciała. W ciele wstydzimy się nie tylko tej ograniczoności, jaką niesie ze sobą powłoka cielesna, nie tylko też tego, co jest w ciele wspólne ze światem zwierzęcym, animalnym, ale również braków, błędów, jakich świadkiem jest nasze ciało. Chodzi tu o zdeformowania, kalectwo, ale też i przejawy braku opanowania popędów związanych z ciałem.

Na bazie wstydu, jako wrodzonej dyspozycji, wraz z rozbudzeniem własnej odrębności płciowej, spontanicznie rodzi się w człowieku wstyd, który można nazwać wstydem seksualnym<sup>70</sup>. W tożsamość osoby wpisana jest jego płciowość, męskość i kobiecość, która określa i wyznacza jej definitywne miejsce i zadanie przed Bogiem i ludzkością. Dlatego osoba winna spełniać siebie w poczuciu tożsamości ze swoją płcią, a nie „mimo” swej płciowości<sup>71</sup>.

<sup>65</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 156.

<sup>66</sup> Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Asceza, moralność, zdrowie*, Warszawa 1980, s. 96.

<sup>67</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba...*, s. 251 i 252.

<sup>68</sup> Por. W. Półtawski, art. cyt., s. 207.

<sup>69</sup> Por. H. Łuczak, dz. cyt., s. 66.

<sup>70</sup> Por. A. Dylus, dz. cyt., s. 382; także K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 158.

<sup>71</sup> Por. J. Bajda, *Chrystus odwołuje się do „serca”*. *Wokół problemu interioryzacji*, [w:] Jan paweł II, *Mężczyzną i Niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. *O Jana Pawła II teologii ciała...*, s. 158.

W miarę jak dochodzi do uświadomienia sobie tej sfery wartości związanych z płciowością człowieka, budzi się wstyd seksualny. Nie jest on narzucony od zewnątrz, od środowiska, w którym człowiek żyje, ale jest wewnętrzną potrzebą i to tym większą, o ile w świadomości danej osoby są te wartości zagrożone<sup>72</sup>. Cała sfera seksualna w swym wyrazie cielesnym, somatycznym, w głębi przeżyć tak ściśle związana z najwyższymi wartościami, poszukuje klimatu intymności. Człowiek odczuwa pragnienie, potrzebę, a nawet konieczność ukrycia tego wszystkiego, co się wiąże ze sferą seksualną<sup>73</sup>. Nie chce ujawniać publicznie czynów czy przeżyć angażujących najbardziej osobiście. W tej dziedzinie życia antagonizm ducha i zmysłowości objawia się najsilniej i najboleśniej i dlatego istnieje duże niebezpieczeństwo naruszenia tego w osobie, co winno być nietykalne. Dlatego uczucie wstydu seksualnego jest przeżywane szczególnie intensywnie, a przez to w potocznym rozumieniu związane jest odruchowo ze sferą życia seksualnego.

Z dziedziną seksualną mocno związane jest zjawisko *prudarii*. Dochodzi do niego, gdy przykrywa się płaszczem cnoty, skromności, dążenie do ukrycia swych właściwych intencji wobec osób lub całej dziedziny seksualnej. Przez ukrycie prawdziwych intencji tworzy się pozory wstydlivości, wyjątkowej tajemniczości, porządności. Ta fałszywa wstydlivość nie ma na celu ochrony dobra, wartości, godności osoby, ale jest jedynie środkiem do przykrycia właściwego odniesienia do osoby<sup>74</sup>. Pruderia jako udawana, fałszywa wstydlivość, nierzadko przesadna w swym wyrazie, może być aktem świadomej, wyrafinowanej obłudy dążącej drogą wyrachowania do realizacji utajonej intencji. Często jednak przesadna wstydlivość jest wynikiem nieprawidłowego wychowania, które ukształtowało postawę fałszywego przekonania, że wszystko, co jest seksualne – jest złe, że płeć daje okazję tylko do wyżywania się seksualnego i nie toruje w żaden sposób dróg miłości międzyludzkiej. Taki pogląd daleki od zasad chrześcijańskiej etyki, mający zabarwienie manicheizmu, kłóci się z odniesieniem do spraw ciała i płci zawartych w Księdze Rodzaju, a przede wszystkim w Ewangelii<sup>75</sup>.

W trakcie tej próby opisu zjawiska wstydu i wstydlivości zostały dotknięte zasadniczo motywy negatywne. Zostały przytoczone sytuacje zagrożenia, braku bezpieczeństwa, poniżenia, uwłaczania godności rzeczywistej, odczucie upokorzenia, przykrości na skutek braków czy błędów, zlekceważenia, wykorzystaniem, odrzuceniem... Jednak człowiek wstydzi się również głębokich uczuć, osobistych przeżyć, szlachetnych czynów i zalet, które same w sobie nie zawierają kwalifikacji zła, nie mają w sobie nic, co byłoby godne wstydu. Dzieje się tak, gdy coś, co choć ze swej natury dobre, uchodzi w opinii ludzkiej za występki albo by uniknąć chociażby podejrzania o obłudę lub zarozumiałość<sup>76</sup>. Wstyd w

<sup>72</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 158.

<sup>73</sup> Por. W. Półtawska, art. cyt., s. 206.

<sup>74</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 168.

<sup>75</sup> Por. A. Dylus, dz. cyt., s. 383.

<sup>76</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., s. 45–46.

tym przypadku nie dotyczy samego dobra, ile raczej skupia uwagę na fakcie uzewnętrznienia tego dobra, które winno pozostać w ukryciu. To uzewnętrznienie, niepożądane odkrycie tego, co powinno pozostać nietykalną tajemnicą, odczuwa się jako coś złego. Wnętrze osoby jest terenem, w którym można ukrywać pewne treści, wartości bądź uciekać z nimi do wnętrza. Zatem wstydzimy się również, gdy to, co z racji swej istoty czy przeznaczenia, winno być ukryte we wnętrzu osoby, przenika poza to wnętrze i staje się uzewnętrznione<sup>77</sup>. Piękne i szlachetne czyny, głębokie osobiste uczucia, wzruszenia, nadzwyczajne przeżycia, angażujące całego człowieka, same w sobie dobre, mogą być niezrozumiałe, a przez to interpretowane niezgodnie z rzeczywistością z pewnym brakiem prawdy o nich. Winny one pozostać nienaruszalną tajemnicą<sup>78</sup>. Stanowią pewnego rodzaju *sacrum*, którego nie należy ostentacyjnie ani odkrywać, ani ujawniać w niewłaściwych sytuacjach. W przeciwnym razie można byłoby powątpiewać w szczerść, autentyczność uczuć, a nawet w charakter człowieka<sup>79</sup>.

Z tego krótkiego opisu zjawiska wstydu wynika, iż mimo że jest to uczucie negatywne, bo powiązane z odczuciami niepożądanymi, niechcianymi, przykrymi jest to zjawisko etycznie dobre i mające swoje miejsce w rozwoju człowieka.

## 2. PRZEJAWY WSTYDU

Podczas rozwoju w całym życiu, człowiek jest w stanie nie tylko doświadczać wstydu, ale również go zaobserwować, dostrzec u siebie i u innych. Dzieje się tak dlatego, że przeżywaniu wstydu towarzyszą, często nieodłącznie, pewne symptomy, różnorodne objawy. Najczęstszym przejawem wstydu jest zaczerwienienie się, potocznie nazywane rumieńcem, zarumienieniem<sup>80</sup>. Stąd biorą się różne przysłowia, powiedzenia podkreślające ten charakterystyczny objaw wstydu. Dlatego mówi się o kimś: oblał się rumieńcem wstydu, czerwieni się ze wstydu, wstydliwie się rumieni. Ten fizjologiczny przejaw wstydu odwraca uwagę od miejsca, rzeczy, sytuacji czy gestu wstydliwego, a w organizmie pełni rolę odciążenia gruczołów wewnętrznych przez odprowadzenie od nich krwi na powierzchnię ciała<sup>81</sup>. To widoczne przekrwienie naczyń krwionośnych najczęściej widoczne jest na twarzy, ale niektórzy ludzie objaw ten zauważają w innych partiach swojego ciała, obejmuje ono swym zasięgiem całą głowę, szyję, piersi<sup>82</sup>. Do tego fizjologicznego objawu przeżywania wstydu może dołączyć się

---

<sup>77</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 156–157.

<sup>78</sup> Por. F. Sawicki, dz. cyt., s. 15–16.

<sup>79</sup> Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Problemy...*, s. 141.

<sup>80</sup> Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 24, 389.

<sup>81</sup> Por. F. Sawicki, dz. cyt., s. 32.

<sup>82</sup> Por. A. Adler, dz. cyt., s. 260.

ucisk w gardle, kołatanie serca<sup>83</sup>, odczuwalny skurcz żołądka, ciarki, drżenie, skurcze, a nawet usztywnienie ciała. Są też osoby, które w tym momencie odczuwają spięcie i obficie się pocą. Objawy te natury fizjologicznej występują przeważnie u osób bardzo wrażliwych i u dzieci<sup>84</sup>. Są osoby, które przeżywają wstyd, skarżą się ogólnie na złe samopoczucie, nie precyzując konkretnie dolegliwości<sup>85</sup>. Obok tych fizjologicznych objawów wstydlivości można nietrudno dostrzec objawy fizyczne, pewne zewnętrzne odruchy, sposoby zachowania się. Osoba wyraża to przez opuszczenie powiek i głowy, odwrócenie twarzy, schowanie jej w dłoniach, zakrycie za czymś lub za kimś<sup>86</sup>. Twarz jest tą częścią ciała, w której najbardziej wyraziście odbija się to, co człowiek przeżywa. To twarz wyraża stany emocjonalne, wzruszenia, stany wewnętrznych wlotów czy upadków<sup>87</sup>. Ale powszechnie znane są też odruchy zakrywania, osłaniania tych obszarów ciała obwarowanych wstydem, a ponadto bardzo delikatnych, podatnych na urazy i bardzo czułych, gdyż bardzo dobrze unerwionych<sup>88</sup>.

Jest jeszcze pewien przejaw wstydlivości z pogranicza wnętrza i tego co zewnętrzne, który noszony jest w sobie, ma wiele piękna trudno uchwytnego i wyrażalnego, a przecież opiewanego przez wielu pisarzy i poetów. Jest to naturalna wstydlivość, którą można by określić powabem, młodzieńczą wstydlivością czy dziewiczym wdziękiem. Choć dotyczy to w szczególnej mierze dziewcząt, to jednak nie pomija chłopców. Jest to urzekająca i wzajemnie fascynująca rzeczywistość przy spotkaniu osób. Przejawia się niemal w każdej chwili w geście, słowie, poruszaniu się odnoszeniu się do kogoś, sposobie podejmowania tematów szczególnie delikatnych czy wręcz osobistych, bardzo intymnych, a nawet niekiedy w sposobie ubierania się. Bywa i tak, że to wszystko się zmienia, że osoba swoim zachowaniem wręcz cynicznym, brakiem umiaru, wyzywającym sposobem bycia czy ubierania, hałaśliwą prowokacją, daje otoczeniu podstawy wyciągania jednoznacznych wniosków. Często młody człowiek nie zdaje sobie sprawy z tego i z przyczyn tej radykalnej zmiany. Powodem tego nierzadko bywa bezpowrotne przejście pewnej bariery, której symbolem może być utrata błony dziewiczej. Ma ona znaczenie znaku ostrzegawczego, że stanie się coś nieodwracalnego, jakaś bezpowrotna zmiana. Ten i inne aspekty przejścia owej bariery, dziś określane jako „rozpoczęcie życia seksualnego, płciowego” zamiast dawniejszego „straciła dziewictwo” przejawiają się zewnętrznie zmianą zachowania i utratą owej urzekającej i pociągającej swą tajemniczością wstydlivości dziewiczej<sup>89</sup>.

<sup>83</sup> Por. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, art. cyt., s. 321.

<sup>84</sup> Por. *O wstydzie i nieśmiałości, wywiad z psycholog Agnieszką Golicą*, „Twoje Dziecko”, 1992, nr 9, s. 12.

<sup>85</sup> Por. B a., *Wstyd*, dz. cyt. s. 7–8.

<sup>86</sup> Por. A. Adler, dz. cyt., s. 260.

<sup>87</sup> Por. T. Żychewicz, dz. cyt., s. 55–56.

<sup>88</sup> Por. M. Beisert, *Seks twojego dziecka*, Poznań 1991, s. 159.

<sup>89</sup> Por. W. Póltawska, art. cyt., s. 213–214.

Istnieją również pewne postawy wewnętrzne wobec tego, co dzieje się we wnętrzu osoby. Dostrzegalne są one jedynie poprzez pewne odniesienia wyrażane na zewnątrz w sposób różnorodny, chociażby tak jak to zostało nakreślone wyżej. Wobec faktu odkrycia tego, co budzi wstyd (tak ujawnienia tego, co poniża wartość osoby, jak odsłonięcia tego, co w samej rzeczy jest dobre, przeżywane osobiście, ale samo ujawnienie jest niepożądane, zawstydzające) człowiek zajmuje określone postawy. Wyrażają się one na zewnątrz poprzez usunięcie, odgródzenie, cofnięcie, ucieczkę, ukrycie, oddalenie, unikanie tego wszystkiego, co jest przyczyną zawstydzenia<sup>90</sup>. Ogólnie można powiedzieć, że człowiek wobec tego, co rodzi przeżywanie wstydu, zajmuje zasadniczo dwie postawy, a mianowicie postawę uniku i postawę sprzeciwu. Postawa uniku jest pewnym wycofaniem się, usunięciem od towarzystwa, ucieczką od tego, co w otoczeniu zawstydza. Postawa uniku jest znakiem protestu, ale bez podejmowania uczestnictwa we wspólnocie osób. Nie ma tu nawet próby udziału w tej wspólnocie. Człowiek usuwa się, wycofuje swoją gotowość do działania na rzecz dobra wspólnego. Natomiast ten, kto wyraża postawę sprzeciwu, nie usuwa się od udziału we wspólnocie, nie cofa swej gotowości działania na rzecz wspólnego dobra. Postawa sprzeciwu jest protestem manifestowanym przez obecność we wspólnocie międzyosobowej<sup>91</sup>.

Obok przejawów również intensywność przeżywania oraz sposoby wyrażania tego przeżywania świadczą o charakterze tego zjawiska. Szeroki zakres wpływów, przyczyn, wstydu powodują zróżnicowanie siły i stopnia przeżywania go<sup>92</sup>. Siła przeżycia, jego intensywność wyrażania zależy tak od uwarunkowań wewnętrznych człowieka, jak i czynników wpływających na osobę z zewnątrz. Do nich należą: wiek, płeć, kultura i obyczaj, środowisko, wrażliwość, dyspozycje wewnętrzne pobudliwość zmysłowa, a nawet klimat. Nie można pominąć również wpływu światopoglądu i związanej z tym religii na zróżnicowanie siły, intensywności przejawów wstydu<sup>93</sup>. Z utożsamianym ze sobą światopoglądem czy religią jest również ściśle związany rodzaj wychowania. Wychowanie jest również uwarunkowane środowiskiem kulturowym i obyczajowością. I tak częściej i silniej doznają uczucia wstydu osoby wychowane w intensywniejszym procesie wychowania uwrażliwiających na pewne wartości, powinności. Dostrzegane jest również stawianie większych wymagań w tym zakresie dziewczętom niż chłopcom, przez co one bardziej w częstotliwości i sile doświadczają zawstydzenia<sup>94</sup>. Niemalą rolę pełni też różnica samego przeżywania pewnych wartości i odniesień przez osobę danej płci.

<sup>90</sup> Por. A. Adler, dz. cyt., s. 260.

<sup>91</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba...*, s. 357–352.

<sup>92</sup> Por. S. Proszak, art. cyt., s. 143.

<sup>93</sup> Por. M. Swianiewicz, *Czego wstydzi się polska młodzież?* „Kultura i Społeczeństwo”, 1988, nr 2, s. 174.

<sup>94</sup> B. Harwas-Napierała, J. Trempała, art. cyt., s. 321.

Stopień zawstydzienia nie zawsze zależy od stopnia zła obiektywnego. Człowiek potrafi bardziej przejawiać zawstydzienie, gdy czyn popełniony w ocenie własnej lub innych zdradza pewną słabość z punktu widzenia doczesnej hierarchii wartości, a mniej przejawia zawstydzienia, gdy taki czyn wykazuje pewnego rodzaju siłę, choć obiektywnie byłyby to czyn obiektywnie bardziej zły, więcej szkodliwy. Wstyd może być większy im większe jest subiektywne poczucie pomniejszenia, poniżenia. Przeżycie wstydu jest silniejsze, gdy to, co nas zawstydza, podlega ocenie osoby lub osób, których bardziej cenimy, obdarzamy większym autorytetem, na których względach, pomocy, bardziej nam zależy. Podobnie ma się rzecz z osobami bliskimi, bardziej z nami związanymi niż z osobami nieznanymi, poznanymi przelotnie. Tak samo większe zawstydzienie odczuwamy wobec osób mogących nam zaszkodzić niż od tych, którzy mogą nam pomóc. Wielkość wyrządzonego zła, jego szkodliwość i długotrwałość też nie jest bez znaczenia. Jaskrawiej przeżywamy wstyd, gdy rozmiary zła są większe. Dlatego też między innymi bardziej lękamy się zawstydzienia wobec ludzi gadatliwych niż powściągliwych, ze względu na możliwy zakres szkody, jaki może z tego wynikać. Podobnie większą szkodę ponosimy, a przez to większe odczuwamy zawstydzienie wobec osób, u których cieszymy się dobrą opinią lub nie mamy złej opinii<sup>95</sup>.

Inny jest rodzaj wstydu, jego jakość, gdy dotyczy jakiegoś jednostkowego upadku, poniżenia, w konsekwencji zawstydzienia, a inny rodzaj wstydu, gdy dotyczy szeregu upadków tego samego charakteru, który zwykle określa się nałogiem. Zawstydzienie spowodowane poddaniem się nałogowo jakiejś słabości może być bardzo silne i często silniejsze od odczucia wstydu wzbudzonego przez fakt jednorazowy. Dzieje się to zapewne dlatego, że bardziej demaskuje naszą słabość, nasze niedorastanie, bardziej nas poniża fakt stałej słabości woli, jej opanowanie przez nałóg, niż odkrycie jednorazowej słabości naszej woli, jednorazowe ugięcie się jej wobec tego, co poniża. Jądem bólu w uczuciu wstydu jest porażka woli w sytuacji wyboru<sup>96</sup>.

Bywają przypadki gwałtownego zawstydzienia tak, iż wzruszenie wewnętrzne jest tak silne, że może nawet objawić się poprzez agresję w różnorodnej formie<sup>97</sup>. Agresja taka może być również różnie ukierunkowana. Najczęściej jest kierowana do osoby lub osób, które stały się w jakiś sposób uczestnikami (czynnie lub biernie) odkrycia tego, co zawstydza. Bywa również, że agresja jest skierowana na przedmiot zawstydzienia. Określając przejawy i natężenie tych przejawów z ich uwarunkowaniami, trudno jasno określić, które mają swoje źródło w człowieku, a które pochodzą z zewnątrz. Są to czynniki i elementy na siebie oddziałujące, przenikające i uzupełniające się wzajemnie.

---

<sup>95</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., s. 46–48.

<sup>96</sup> Por. F. Sawicki, dz. cyt., s. 32; por. także E. Kut z, *Wstyd...*, s. 25.

<sup>97</sup> Por. tamże, s. 11–12.



### 3. PRZYCZYNY WSTYDU

Przyczyny albo inaczej źródła wstydu i wstydlivości są różne i bardzo liczne, podobnie jak to miało miejsce z ich przejawami. Dzieje się tak zapewne dlatego, iż wstyd dotyka różnych płaszczyzn i dziedzin człowieka i objawia się powszechnie, niemal na każdym miejscu. Trudno też dokonywać jakichkolwiek klasyfikacji źródeł wstydu, gdyż niełatwo dobrać kryteria podziału. Szeroki wachlarz przyczyn jest odzwierciedleniem tego, iż wstyd jest zjawiskiem powszechnym, odciskającym się na trzech zasadniczych terytoriach życia ludzkiego wzajemnie się przenikających, uzupełniających i oddziaływujących, a obejmujących całe życie osobowe.

Pewne zręby przyczyn wstydu i wstydlivości zostały ukazane powyżej, szczególnie na początku rozdziału tej pracy, przy próbie opisu zjawiska wstydu i wstydlivości. Dzięki ujęciu fenomenologicznemu zjawiska wstydu i wstydlivości dotykamy i określamy jego istotę. Wniknięcie w jego istotę pozwala dotrzeć do fundamentalnych, zasadniczych źródeł wstydu. Z jednej strony, jest to odkrycie tego, co poniża godność osobistą, ubliża jej, pomniejsza, a z drugiej strony, odkrycie czy uświadomienie zagrożenia poczucia godności osobistej<sup>98</sup>.

Zawstydzający fakt zdemaskowania, odsłonięcia tego, co poniża, co umniejsza godności osoby, obejmuje całą gamę przyczyn, których charakter można by określić jako negatywny. Przykładami takich przyczyn w sferze życia wewnętrznego mogą być: niekontrolowane wybuchy emocji, słabości, niesłuszny czy przesadny gniew, zbyt uleganie popędom cielesnym, gwałtowne przejawy uczuć, strach, niegodne pragnienia (np. chciwość), poniżający, lekceważący stosunek do innych, ośmieszanie, wykorzystywanie, a nawet myśli, które mogą zawstydząć. Przypatrując się ludzkiemu działaniu, powodem do wstydu mogą stać się: słowa, gesty, wyrządzone krzywdy, popełnione błędy, kradzież, kłamstwo, cudzołóstwo, łakomstwo, uleganie różnym nałogom, tchórzostwo, jak również czynności fizjologiczne. Nie można powiedzieć, aby ciało, samo w sobie przecież piękne, dobre i potrzebne, zawstydziało. Wstydzimy się jednak w nim tego, co oddala nas od tego, co w tym ciele wyraża dobro, piękno, prawdę o człowieku. Zatem wstydzimy się w nim jakiś braków, ułomności, kalectwa, zdeformowań tego, co odkrywa poprzez ciało nieopanowania zachcianek podkorowych (np. otyłość), funkcji somatycznych czy fizjologicznych, wyglądu, kształtów, nieproporcjonalności itp. W ciele jest wyrażona nie tylko jakaś łączność ze światem animalnym, która też przecież zawstydzia, ale również w ciele zaznacza się płęć człowieka, która określa miejsce i zadania wobec Boga i ludzi. Chodzi szczególnie o te części, organy i kształty ciała, które stanowią o przynależności o danej płci<sup>99</sup>. Płęć, jej przeżywanie i odnoszenie się do niej również powodują uczucia wstydu. Wstyd ten jest przeżywany przez mężczyznę i ko-

<sup>98</sup> Por. tamże, s. 12.

<sup>99</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 157.

bietę inaczej, można powiedzieć, że wstyd seksualny każde z nich przeżywa na swój sposób<sup>100</sup>

Nieodzowne w tym względzie znaczenia ma ubiór, który nie tylko zdobi, splendorem przyciąga uwagę, chroni przed zimnem, urazami, stroi, ale przede wszystkim okrywa, osłania ciało, jego nagość. Ubiór zasłania nie tylko ową cielesność, ze wszystkimi towarzyszącymi jej funkcjami wspólnymi nam i zwierzętom, ale przede wszystkim zakrywa to wszystko, co w ciele stanowi o jego kobiecości czy męskości, nie pozwalając na obnażenie ich przed byle kim, tworząc jakby od ciała zagrodę oddzielającą od niepożądanego wzroku, niechcianego wyjawienia przed kimś innym. Okrywanie tych części ciała i nagości ciała w ogóle stanowi ochronę tych wszystkich wartości, jakie się w ciele kryją i zawierają. Chroni przed traktowaniem ich w ciele niewłaściwie, niegodnie, czyli niezgodnie z wymaganiami, jakie stawia fakt bycia osobą<sup>101</sup>. Zatem w obnażeniu nagości ciała można również dostrzec przyczynę zawstydzenia się osoby. Twierdzenie, że wstydlivość zrodziła się z przyzwyczajenia do ubierania się, a nie może wypływać z samej nagości ma jedynie pozory słuszności<sup>102</sup>.

Drugim zasadniczym źródłem przyczyn wstydu jest odkrycie, uświadomienie sobie stanu zagrożenia wartości osoby. To zagrożenie może wypływać ze zła zawartego w tym, co poniża osobę, jak to zostało zaznaczone powyżej, jak też w samym odkryciu, ujawnieniu czy uzewnętrznieniu tego, co winno być wewnętrzne nietykalne, a samo w sobie jest dobre, szlachetne, chwalebne, piękne. Nie powinno być wyjawiane, gdyż stanowić może sferę tak osobiście angażującą, tak intymną, osobistą, że przez to właściwą jedynie wnętrzu osoby i dlatego osoba ukrywa, ucieka z tym do swojego wnętrza. Okrycie zasłoną tajemnicy chroni przed uzewnętrznieniem, ujawnieniem, które przez osobę jest niepożądane. Same przeżycia, czyny w sobie nie są w tym wypadku powodem do wstydu, a jedynie odkrycie, wyjawienie, wyjście na zewnątrz, bez woli osoby lub wbrew jej, zawstydza. Konieczna jest tu subtelna szata tajemniczości osłaniająca wnętrze osoby. W przeciwnym wypadku to co najistotniejsze, najbardziej wartościowe może zostać zagrożone niepełną, niewłaściwą interpretacją zafałszowaniem odbioru intencji, oglądem o niepełnym stopniu prawdy wykorzystaniem tego, co wewnętrzne do innych celów, poniżeniem, odrzuceniem. Może wtedy dojść do pewnego rodzaju profanacji tego, co w osobie stanowi pewne *sacrum*<sup>103</sup>.

Można dostrzec zachodzący tu, wspomniany również wcześniej, antagonizm między czynnikiem wyższym, wstydzającym się, odczuwającym wstyd, duchowym a między czynnikiem niższego rzędu, zawstydzającym, cielesnym<sup>104</sup>. Ludzkim ideałem, do którego tęsknimy, jest okiełznanie rozumem uczuć i panowanie du-

<sup>100</sup> Por. F. Błachnicki, art. cyt., s. 182.

<sup>101</sup> Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Asceza...*, s. 96–97.

<sup>102</sup> Por. S. Proszak, art. cyt., z. 1, s. 23.

<sup>103</sup> Por. W. Półtawska, *Wstyd...*, art. cyt., s. 206–207.

<sup>104</sup> Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Problemy...*, s. 139.

cha nad ciałem. Wstyd jest jakby odzwierciedleniem, w którym ta tęsknota się odbija najwyraźniej<sup>105</sup>. Można to ująć inaczej, iż być człowiekiem, to móc być kimś i zarazem móc kimś nie być<sup>106</sup>. Pierwszą reakcją, sygnałem na tą niemożności bycia kimś, na podleganie przez to zasadniczemu ludzkiemu ograniczeniu jest właśnie wstyd<sup>107</sup>. To ograniczenie, niemożność zawstydzania.

Warto zauważyć też, że przyczyna wstydu może znajdować się w podmiocie, od niego niejako wypływać, jak też i poza podmiotem przeżywającym wstyd. Inaczej można stwierdzić, że odruch wstydu powstaje w wyniku potraktowania osoby tak, aby stanowiło to poczucie zagrożenia dla niej, albo gdy osoba sama zaczyna tak się odnosić (prowokować), by to traktowanie w drugiej osobie wywołać<sup>108</sup>. Gdy przyczyna wstydu leży poza podmiotem, można wtedy mówić o zawstydzaniu. Zawstydzanie może być budzone przez osobę, sytuację, miejsce<sup>109</sup>. Gdy zawstydzanie jest kierowane rozumowo, można mówić wtedy o formie kształtowania, wychowania przez wstyd<sup>110</sup>.

Przyczyny wstydu i wstydlivosti mogą być w jakiś sposób powiązane z czynnikiem wolitywnym. Człowiek wstydzi się pochodzenia, stanu materialnego, wyglądu, ubioru, miejsca zamieszkania tak własnego, jak i swoich rodziców czy bliższych. Powodem wstydu może być niedostatek uzdolnień, brak wykształcenia, niewiedza, ale też i nieudolność, nietakt, niższe funkcje i potrzeby ciała, niespełnianie oczekiwań, czy wymogów stawianych sobie samemu i przez innych<sup>111</sup>. Zawstydzanie człowieka niepowodzenie nieodwzajemniona sympatia czy uczucie miłości, ale i naruszenie prywatności, świadomość bycia ocenianym, skrzywdzenie innych, a nawet okazywanie czy doznawanie czułości, chodzenie razem ze sobą współmałżonków<sup>112</sup>. W tych wyrwykowych przykładach zaistniałych w różnych badaniach, a uchwyconych przez badających, większe lub mniejsze znaczenie odgrywa czynnik wolitywny człowieka. Trudno zbadać ile w samym wypadku angażuje się wola i w jakim stopniu wpływa na przyczynę zaistnienia wstydu. Zatem wynika z tego, że przyczyny wstydu mogą być zależne i niezależne, a nawet mogą zaistnieć wbrew woli człowieka. Czynniki wolitywne nie decydują o tym, czy coś jest powodem wstydu, czy też nim nie jest. Ma raczej charakter potęgujący to przeżycie i to aż do tego stopnia, iż niekiedy słabości woli tak się wstydzimy, że inne potencjalne powody wstydu (np. kalectwo, ułomność), spycha w cień<sup>113</sup>.

<sup>105</sup> Por. tamże, s. 91; także, por. F. Sawicki, dz. cyt., s. 12.

<sup>106</sup> Por. E. Kurtz, dz. cyt., s. 46.

<sup>107</sup> Por. tamże, s. 14; por. także, J. Pryszyński, art. cyt., s. 247.

<sup>108</sup> Por. F. Błachnicki, art. cyt., s. 182.

<sup>109</sup> Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Asceza...*, s. 97.

<sup>110</sup> Por. M. Swianiewicz, art. cyt., s. 170.

<sup>111</sup> Por. tamże, s. 172–173; por. także, F. Sawicki, dz. cyt., s. 13.

<sup>112</sup> B. Harwas-Napierała, J. Trempała, art. cyt., s. 320; por. także M. Mead, dz. cyt., t. 1, s. 117.

<sup>113</sup> Por. E. Kurtz, dz. cyt., s. 29.

Różnorodne mogą być przyczyny wstydu i wstydlivości. Różnie też mogą na te zjawiska wpływać pewne czynniki i różnie możemy na nie patrzeć, różnie określać. Generalizując, źródła wstydu zasadniczo będą wypływać z dwóch rzeczy: wstydu, dwóch sytuacji. Jedną z nich jest sytuacja uświadomienia sobie odkrycia tego, co poniżej, umniejsza, wewnętrznie dysharmonizuje albo inaczej dezaprobuje osobę jako osobę. Druga, to odkrycie, uświadomienie sobie zagrożenia wartości, godności osoby<sup>114</sup>.

Obie te sytuacje powodujące zaistnienie wstydu i wstydlivości dzielą przyczyny na dwie zasadnicze grupy. Wobec tych dwóch zasadniczych sytuacji rodzących wstyd i wstydlivość, wobec zagrożenia i wobec dezaprobaty, wstyd zajmuje konkretne stanowiska. Gdy osoba ludzka znajduje się w sytuacji zagrożającej jej wartości, godności, wstyd i wstydlivość pełni funkcję asekuracyjną, zabezpieczającą tę wartość i godność osobistą. Natomiast wstyd i wstydlivość pełni funkcję afirmacyjną wobec dezaprobaty osoby jako osoby. Obie te funkcje są czynnikami niezmiernie pomocniczymi wobec kształtowania postawy prawdziwej miłości chrześcijańskiej. Można jedynie ubolewać, iż nie docenia się dostatecznie ich znaczenia w czasach, gdy spłyca się na różny sposób poczucie wartości i godności człowieka jako osoby.

### Riassunto

L'autore dedica il suo articolo all'analisi della vergogna e della virtù di pudicizia. Cio'è fa la prova di circoscrivere l'essenza e le qualità, e il posto che hanno questi fenomeni nella formazione all'atteggiamento di vero amore. È lo studio dei diversi atteggiamenti sul questo campo con significativi rappresentanti di essi. Si fa pure la diversificazione tra la vergogna e gli fenomeni con essa legati, ed anche la stessa cosa con la vergogna e pudicizia, e poi ancora con la vergogna e la virtù di pudicizia. Il problema è stato allargato di diversi modi di rivelarsi della vergogna in esterno ed anche di sperimentazione delle cause, che stanno sull'orlo di questi fenomeni nella nostra realtà. Puodarsi, questo servirà non solo per capire solo il fenomeno della vergogna, ma anche nel vedere il suo ruolo nell'educazione all'amore e sperimentazione del valore e dignità dell'uomo.

---

<sup>114</sup> Zło odnoszące się do wartości, godności osoby w postaci zagrożenia istnieje potencjalnie, czyli w pewnej możliwości, natomiast w akcie urzeczywistnione zagrożenie staje się złem w postaci poniżenia, pomniejszenia, jednym słowem dezaprobatą osoby jako osoby. Krócej : zagrożenie jest potencjalnym, a dezaprobatą aktualnym złem odnoszącym się do osoby.

**BOGUSŁAW NADOLSKI TCHR**

## POJEDNANIE Z BOGIEM I Z LUDŹMI W SPRAWOWANIU EUCHARYSTII

Poniższe przedłożenie winno, zgodnie z założeniem organizatorów sympozjum, dać odpowiedź na pytanie, czy i jakie przesłanie przekazuje Polski Synod na temat pojednania z Bogiem i ludźmi.

Przepraszam za banalność stwierdzenia: oczywiście, że praeparatoria synodalne podejmują ten temat. Czynią to najpierw wprost, kiedy mowa jest o sakramencie uzdrawiającym, (*Życie liturgiczne* nr 15 c), a także *implicite* w związku z braku odpowiedniej formacji sumień (tamże nr 29, 34), czy przy obszernym traktacie o formacji postaw moralnych w narodzie (s. 377–397). Nie chcę powtarzać znanych słuchaczom też o sakramencie pokuty i pojednania – o jego charakterze paschalnym. Chcę podkreślić niektóre tylko elementy zawarte w temacie. Kieruję się po prostu charakterem spotkania i jego uczestnikami. Szczegółowe rozważania dotyczące sakramentu pokuty i pojednania poprzedzone są ogólnymi stwierdzeniami. W całości tych wzmianek nie jest za dużo. Powstaje więc pytanie jak w duszpasterstwie szeroko pojętym, a więc obejmującym także formację należy te elementy eksplikować.

Wyjdźmy od stwierdzenia, że w interesującym nas zagadnieniu sytuację określają następujące zjawiska i problemy.

1. Prośby i pewne już dokonania przeniesienia aktu pokuty po liturgii słowa. Nie chodzi tylko o Zair, ale i USA i przygotowania nowego *Ordo Missae*.

2. Drugie zjawisko to dalsze dyskusje o charakterze aktu pokuty – w jakim zakresie ma on charakter gładzenia grzechów.

3. Współczesna erozja całego, jak to nazywa ks. Cz. Bartnik, systemu penitencjarnego<sup>1</sup>.

W odniesieniu do dwóch pierwszych problemów pytamy najpierw, jakie podaje się powody przesunięcia mszalnego aktu pokutnego. Nawiasem dodam – gdy chodzi o Zair, *Ordo Missae* zatwierdzono w 1988 r. (stosowany od 1989 r.),

---

<sup>1</sup> Ks. Cz. Bartosik, *Sakrament pokuty dzieło Boga i udział człowieka*, (masz. referatu wygłoszonego na XXV Wrocławskich Dniach Duszpasterskich, 29 sierpnia 1995 r.).

w grę wchodzi także Kamerun oraz Mali. Można je sprowadzić do następujących: a) przeładowanie obrzędów wstępnych; b) za wiele wymaga się na początku od zgromadzonych; c) motywacja do nawrócenia nie jest w tym momencie zbyt jasna, natomiast kto wysłucha słowa Bożego czuje się zobowiązany do nawrócenia. Przeciwnicy przesunięcia odpowiadają, że zadaniem liturgii słowa nie jest przygotowanie do aktu pokuty, że istnieje niebezpieczeństwo traktowania liturgii słowa jako pewien rodzaj „przed Mszy” i podkreślają, że akt pokuty jest nie tylko przygotowaniem do liturgii eucharystycznej, ale do całej mszy świętej.

Zapytajmy o *permission historique* takiego postawienia problemu. Przypomnijmy najpierw, że pytanie o miejsce aktu pokuty i jego charakter wielokrotnie powracało na spotkaniach zespołu odpowiedzialnego za kształt *Ordo Missae* po Vaticanum II. Historia problemu także nie jest prosta. Podstaw aktu pokuty trzeba szukać w ogólnoludzkiej wrażliwości na kontakt z Sacrum (Pierwsze Przymierze – wejście w ogóle na teren świątyni, jeszcze wcześniej przepisy w odniesieniu do kultu pogańskiego). Autor *Didache* podkreślił, by wyznawać grzechy w zgromadzeniu i nie przystępować do modlitwy ze złym sumieniem (4, 14), pamiętamy także zawołanie: „kto święty niech przystąpi, kto nim nie jest, niech czyni pokutę” (10, 6) i wreszcie ważna uwaga w 14, 1–2, gdy mowa jest o niedzieli, autor mówi o wyznawaniu grzechów, aby wasza ofiara była czysta. Każdy, który jest poróżniony ze swoim towarzyszem, niech nie dołącza się do was nie pojednawszy się, aby ofiara wasza nie była skalana. Można oczywiście przytaczać inne świadectwa, ale nie oto w tej chwili chodzi. Warto wspomnieć zjawisko tzw. apologii, które pod koniec IX w. zastąpiono przez *Confiteor*. Akt pokuty następował:

a) albo po homilii – kiedy łączył się z odesłaniem publicznie odbywających zadośćuczynienie, dla pozostających w kościele miał charakter odpuszczenia grzechów nie podlegających publicznej satysfakcji, w niektórych okolicach było ogólne publiczne wyznawanie win od 11 w.;

b) albo przed Komunią – wzrost *communicantes* zainspirował liturgistów do włączenia specjalnych modlitw przed Komunią; zaczerpnięto je z obrzędu Komunii, poza mszą udzielaną chorym;

c) albo na początku celebracji i także na początku. Tak definitywnie stało się od mszału Piusa V (1570). Modlitwy stały się osobistą prośbą celebransa wyznającego swoje grzechy przed Bogiem i Kościołem. Odnowa *Ordo Missae* po Vaticanum II opowiedziała się za pozostawieniem aktu pokuty na początku mszy świętej. Stało się to nie bez wpływu Pawła VI.

Jaki charakter teologiczny ma akt pokuty w *Ordo Missae*? Wiele jest ciekawych uwag na ten temat. Akt pokuty jest modlitwą Kościoła. Kościół wstawia się za obecnymi na eucharystycznej *synaxis*, prosi o odpuszczenie grzechów.

R. Falsini nazywa tę modlitwę „drogocennym wstawiennictwem”<sup>2</sup>. Inni ujmują

<sup>2</sup> *Penitenza ed Eucaristia atteggiamenti penitenziali nella messa*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 1968, 7, s. 460.

akt pokuty mocniej w powiązaniu z liturgią słowa. Traktują go jako przygotowanie na przyjęcie słowa Bożego. Nie należy, zdaniem A. Nocent, zbyt jednostronnie podkreślać konieczności stanu łaski w odniesieniu tylko do komunii świętej. Trzeba ją odnosić także do komunii słowa Bożego proklamowanego podczas Eucharystii<sup>3</sup>. Pytamy dalej, czy taki charakter miał akt pokuty w różnych jego formach, w historii liturgii. Dotychczasowe badania w interesującym nas przedmiocie pozwalają stwierdzić, że w pewnych epokach akt pokuty miał charakter sakramentalnej absolucji, od XIII w. (mówiąc ogólnie) stał się modlitwą upraszającą. Na pytanie, jakich grzechów dotyczyła ta absolucja, zdania badaczy różniują się. Jedni odnoszą absolucję do grzechów powszednich, inni nie precyzują stanowiska. Ewolucja poszła w kierunku traktowania aktu pokuty jako modlitwy upraszającej (charakter deprekatywny). Takie stanowisko przypieczętował Sobór Trydencki, kiedy nauczał o konieczności wyznawania grzechów ciężkich. Zagadnienie, powszechnie znane, trzeba powiedzieć, było przygotowane przez *praxis* pastoralną. Duży wpływ miało zrezygnowanie od Komunii świętej pod postacią wina, która przypominała „wylanie” Krwi Chrystusa na odpuszczenie grzechów. Odchodzenie od świadomości Kościoła jako ciała Chrystusa, to następny element takiej ewolucji.

Wspomniane zagadnienie wymaga szczegółowego omówienia, nie jest to naszym zadaniem w tej chwili. Na tym miejscu należy jednak stwierdzić, że w historii jesteśmy świadkami dwóch nurtów. Pierwszy akcentował sprawowanie Eucharystii na odpuszczenie grzechów. Zbawczy czyn Chrystusa uobecniany w liturgicznym misterium przynosił Boże przebaczenie. Odnoszono je do wszystkich grzechów z wyjątkiem tych, które niszczyły jedność Eucharystii, ciała Kościoła, ciała eucharystycznego. Były to apostazja – odnosząca się wprost do Eucharystii; cudzołóstwo – łamanie jedności rodziny – Kościoła domowego; zabójstwo – rozbitcie społeczności w szerszym znaczeniu. Jest to stanowisko badacza tego zagadnienia jezuita L. Ligiera<sup>4</sup>. Należy nie zapominać o współistnieniu Eucharystii i sakramentu pokuty, jeden i drugi z woli samego Chrystusa. Istniał także drugi nurt. Różne liturgie, gdy wyznawały, że Eucharystia odpuszcza wszystkie bez wyjątku grzechy, wymagały równocześnie odpowiedniego przygotowania do Eucharystii, pewnych dyspozycji moralnych, szczególnie wolności od grzechu nazywanego ciężkim, uznanie się grzesznikiem, pozostawania w jedności z Kościołem. W konsekwencji włączono w strukturę mszy różnorodne modlitwy, które nie miały znaczenia odpuszczania grzechów, a więc waloru sakramentalnego. Chyba na tej linii sytuuje się nasz *Confiteor*.

Sądzę, że pewne światło na rozumienie obecnego charakteru aktu pokuty rzuca stwierdzenie, że Eucharystia zmierza prymarnie do kształtowania koinonii,

---

<sup>3</sup> A. Nocent, *L'acte penitentiel du nouvel Ordo Missae: sacrament ou sacramental*, „Nouvelle Revue Theologique”, 1969, 41, s. 962.

<sup>4</sup> *Penitence et Eucharistie en Orient – Theologie sur une interference de prières et de rites*, „Orientalia Christiana Periodica”, 29, 1963, nr 1, s. 5–78.

nie tyle do odpuszczenia grzechów. Tę jedność buduje, ubogaca. Eucharystia to sprawa przyłgnięcia do Chrystusa, do Boga Stwórcy.

Jak ujmuje omawiany problem *Katechizm Kościoła katolickiego*? W związku z Eucharystią i Pokutą czytamy w nr 1436: „Źródłem i pokarmem codziennego nawrócenia i pokuty jest Eucharystia, ponieważ w niej uobecnia się ofiara Chrystusa, która pojednała nas z Bogiem. Karmi ona i umacnia tych, którzy żyją życiem Chrystusa! jest »środkiem zaradczym uwalniającym nas od grzechów powszednich [w oryginale *fautes quotidiennes*] i zachowującym od grzechów śmiertelnych« [w oryginale *peches mortels*]”.

Przejdźmy do ostatniego problemu. Jesteśmy świadkami rozwoju tzw. „antropologii technicystycznej”<sup>5</sup>. A w niej człowiek zajmuje miejsce Absolutu, jest „bogiem jedynym”, i to jako jednostka, jest ponad złem i dobrem, niczym nieskrępowany. W życiu moralnym naczelne miejsce zajmuje wymiar techniczny, a więc człowiek nie grzeszy, człowiek psuje się, ma usterki, jak komputer, bywa źle nagrany, nie podlega rozwojowi, można raczej mówić o regeneracji części, człowiek nawet nie podlega śmierci, ale po prostu przestaje funkcjonować. Ruguje się głębinowe kategorie osoby ludzkiej, zanika wymóg powinności, obowiązku, przykazania, doskonalenia się. Nawet nie podejrzewamy o takie ujęcia i ich konsekwencje, kiedy mówimy, Bóg cię kocha, takim jakim jesteś. W tej mentalności Chrystus nie jest wymogiem etycznym, jest przyjacielem nawet w sensie emocjonalnej sympatii. Przywołuję hasłowo te zjawiska, by podkreślić walor aktu pokuty w niedzielnej Eucharystii. Dla większości z wiernych jest to jedyna refleksja nad sobą w odniesieniu do najwyższej Instancji. Okazja niewykorzystywana w duszpasterstwie. Współczesny człowiek, zwłaszcza młody, wrażliwy jest na określenie swojej tożsamości. Wielką rolę ma tu do odegrania samoświadomość<sup>6</sup>. Nie jest ona tylko myśleniem na temat ludzkiej istoty. W samoświadomości znajduje się cały konkretny człowiek. I właśnie człowiek nie może określić się sam, to tautologia, *idem per idem*. Aby się określić musi wyjść poza siebie, „zdefiniować się” poprzez pokrewną sobie rzeczywistość – drugie ty. Najpełniej jednak to samookreślenie następuje przez inną Rzeczywistość. Racja takiego stanu jest oczywista. Poza Transcendentnym, poza Bogiem, wszystko może mnie czynić przedmiotem, mogę podlegać manipulacji. Jedynie przymierzenie się do Boga zapewnia człowiekowi podmiotowość. Wiekuisty bowiem nigdy nie opuszcza człowieka, stworzył go jako „ty” dla siebie, szanuje jego wolność aż do granic przegranej. Szukanie potwierdzenia tylko w drugim człowieku zagrożone jest także poprzez dawanie odpowiedzi tylko „ciałem” (rozumiem holistycznie). Właśnie przeżywanie np. Eucharystii w małych grupach, szukanie ciepła, serdeczności, niebezpieczne psychologizowanie rozumienia wspólnoty. Tymczasem koinonii nie buduje się ludzkimi środkami, ona jest rzeczywistością daną z wysoka.

<sup>5</sup> Zob. Cz. Bartnik, art. cyt. Korzystam z referatu w charakterystyce omawianego stanowiska.

<sup>6</sup> S. Grygiel, *Tibi soli peccavi et vobis fratres*, „Collegium Polonorum”, 84, 1983, 7, s. 5–12.



Taka postawa prowadzi do choroby metafizycznej zasady. Grozi równocześnie rozplywaniem się w bezosobowej boskości (*new age*).

Współcześnie istnieje także wielkie odrzucanie instytucjonalności<sup>7</sup>, tak widoczne w ruchach charyzmatycznych. Owszem wyznaje się grzechy przed przyjaciółmi, grupą koleżeńską, ale nie przed kapłanem. Z tym łączy się równocześnie zindywidualizowane kształtowanie życia (*individualisierte Lebensgestaltung*). Mówi się o *vollomobile Single-Gesellschaft*<sup>8</sup>. Wyraża się to w uznawaniu za dobre tylko tego, co jest dla mnie dobre (*was mir guttut*), co jest mi użyteczne w mojej sytuacji. Obraz świata skupia się na człowieczym „ja” (*ichzentriertes Weltbild*). Akt pokuty, zwróćmy uwagę, że konkretny nasz wierny częściej bywa na mszy niż u kratek konfesjonau i że na ogół nie praktykuje rachunku sumienia wieczornego, a tym więcej tzw. partykularza; akt pokuty (wprowadzenie do niego) winno i ten wymiar sytuacji mieć na uwadze. Niestety nie wykonuje się np. w większości zalecenia Pawła VI o przeproszeniu, pojednaniu się wzajemnym przed przeproszeniem Boga<sup>9</sup>. W chrześcijaństwie istnieje problem dzielenia się grzechem z Kościołem. Nawet Dostojewski w *Braciach Karamazow* wskazuje na potrzebę wzięcia na siebie winy innych. Idea równie często spotykana u świętych, wzorem Jezusa Chrystusa. Akt pokuty trzeba przedstawiać i przeżywać jako rzeczywistość pomagająca człowiekowi „pełniej być”. Wartość aktu pokuty polega także i na tym, że jest on przygotowaniem do sakramentu pokuty–sakramentu życia. Jest to także zadanie nabożeństw pokutnych, a wcześniej dla katechezy. Dokumenty preparatoryjne synodu polskiego dostrzegają ten problem zarówno odnośnie do aktu pokuty, jak i sakramentu uzdrowienia. W nr 34 (*Życie liturgiczne*) znajdujemy utyskiwanie, że „zbyt rzadko sprawowany jest sakrament pokuty w połączeniu z liturgią słowa oraz wspólnotowym przygotowaniem przez rachunek sumienia”. Należy się spodziewać, że pojawi się mocne polecenie czy wręcz nakaz takiego przygotowania do tego sakramentu. Mając na uwadze obecną sytuację w omawianym zagadnieniu, za mało z całą pewnością jest powiedziane w stwierdzeniu, „należy zadbać o stosowanie różnych form aktu pokuty” (*Życie liturgiczne*, nr 47).

Powróćmy jeszcze do problemu dystansu do instytucji. Ksiądz Bartnik we wspomnianym referacie mówi wręcz o „odrzucie instytucji”. Przygotowany dokument odwołuje się do KK 8, gdzie jest mowa o rozumieniu Kościoła.

Z tenoru sformułowania praeparatoriów wynika, że Kościół „obejmuje jednak grzeszników” (*Życie liturgiczne*, nr 15). Oczywiście trzeba żałować, że nie jesteśmy święci, ale Kościół jest przede wszystkim dla grzeszników, jest taką dziwną „instytucją”, w której grzesznik jest nieustannie przedmiotem zainteresowania,

<sup>7</sup> Cz. Bartnik, art. cyt.

<sup>8</sup> M. Knapp, *Erfahrung – Glaube – Dogma*, „Geist und Leben”, 68, 1995, H. 5, s. 338–340.

<sup>9</sup> Paweł VI, *Konstytucja Apostolska. Missale Romanum*. Ogłaszająca Mszał rzymski odnowiony na podstawie uchwały Powszechnego Soboru Watykańskiego II. Zob. Polskie wydanie Mszału rzymskiego, Poznań 1986, [12].

ciągle niepokojony, „nagabywany” łaską z Wysoka. Ten rys posłania do źle się mających jest w tekście Vaticanum II wyraźnie podkreślony. Stwierdzenie o istnieniu grzeszników w Kościele prowadzi w tekście synodalnym do wniosku, „dlatego Kościół potrzebuje ciągłego oczyszczenia i pokuty” (nr 15). Owszem Kościół jest *ecclesia peccatorum*. Nie pada tu słowo *ecclesia peccatrix*. A przecież podmiotem i przedmiotem sakramentu pokuty jest nie tylko jednostka, ale także cały Kościół, który nie może być pojmowany jako suma jednostek<sup>10</sup>. Działania Jana Pawła II przecież szły i idą w tym kierunku. Dalszą konsekwencją eklezjologii tekstów przedsynodalnych jest brak uwypuklenia eklezjalnego, charakteru grzechu. Dużo mówi się o społecznych wymiarach grzechów, o patologii społecznej jako skutku destrukcyjnego reżimu komunistycznego. Wypada jednak podkreślić komunijny wymiar łaski sakramentalnej.

Praeparatoria szczegółowo wskazują na masowy charakter pewnych zjawisk (stosunek do pracy, kradzieże itp.), wzywa do podjęcia odpowiednich działań. Znajdujemy w tym rozdziale *O formacji postaw moralnych w narodzie* (określenie paternalizujące?) określenie co to jest postawa, głęboką troskę o interioryzację norm, itd. Szkoda, że nie dołączono elementu intymizacji w kształtowaniu tych postaw. Wszystkie stwierdzenia są potrzebne, wskazane, ale należało podkreślić podstawowy punkt wyjścia – kształtowanie sumienia (o tym jest mowa) przez akt pokuty, rachunek sumienia.

Praeparatoria należy traktować jako praeparatoria, tj. z nadzieją, że w wyniku dyskusji może być *totaliter aliter*. Ale zamiast utyskiwania, czego brakuje, można już teraz iść po linii sugestii. Biskup Kapellari dwa tygodnie temu w Krakowie (6 października) stwierdził, że sprawowanie liturgii według zamierzeń Vaticanum II, tzw. *arc celebrandi* jeszcze nie rozwinęło się w wielu wspólnotach, np. żądanie „jasnej architektury”. W odniesieniu do naszego tematu dotyczy to specjalnych miejsc do spowiadania, z odpowiednim wystrojem (zmęczenie spowiedników grą, śpiewem podczas nabożeństw). Brak tej sugestii przy naszym w dalszym ciągu monumentalizmie w budownictwie kultycznym.

Sądzę, że Synod będzie mocnym i dobrym impulsem w tym kierunku.

## Riassunto

Prof. B. Nadolski, docente di liturgia a Varsavia e Poznań, prende come tema „La riconciliazione con Dio e con gli uomini nella celebrazione eucaristica”. L'Autore si concentra circa tre punti significativi, cioè: Sulla proposta di spostazione dell'atto penitenziale dopo la Liturgia della Parola; sulla discussione contemporanea del tema di carattere del atto penitenziale; ed anche della „erosione” del tutto l'atto penitenziale d'oggi. Alla fine, prof. Nadolski, fa la critica positiva sul tema della riconciliazione ai documenti preparatori del II Plenario Sinodo Polacco.

---

<sup>10</sup> Cz. Bartnik, art. cyt.

**RYSZARD SADOWSKI SDB**

## FORMOWANIE DO WSPÓLNOTY Z BOGIEM W RUCHU ODNOWY W DUCHU ŚWIĘTYM, JAKO REALIZACJA POWOŁANIA DO NOWEJ EWANGELIZACJI

Tempo rozwoju współczesnego świata oraz wartości i pseudowartości, które proponuje się dziś człowiekowi, stawiają go niejednokrotnie przed koniecznością dokonywania trudnych i jednoznacznych wyborów. Wielu chrześcijan chciałoby żyć w zgodzie ze swoim sumieniem i normami moralnymi, jakich naucza Kościół, a jednocześnie przyjąć niektóre „wartości” proponowane przez współczesną cywilizację konsumpcyjną. Tendencja taka staje się coraz bardziej powszechna. Od dawna daje się zauważyć, iż proces laicyzacji obejmuje swoim zasięgiem coraz szersze kręgi, siejąc spustoszenie moralne w całych narodach i społeczeństwach, nie omija on także życia rodzinnego. Coraz częściej dostrzegamy przejawy religijnej obojętności, postawy konsumpcyjnej czy praktycznego materializmu, które prowadzą do całkowitej laicyzacji.

Taka sytuacja stanowi dla Kościoła poważne wyzwanie, którego nie sposób nie podjąć. Ojciec Święty Jan Paweł II, podejmując temat postępującej laicyzacji środowisk do niedawna jeszcze chrześcijańskich, wzywa wszystkie dzieci Kościoła do wzmożonego wysiłku w głoszeniu Dobrej Nowiny o Chrystusie, zarówno słowem, jak i świadectwem życia. Zadanie to mogą wypełnić jednak tylko ci, którzy są odpowiednio uformowani pod względem duchowym i intelektualnym.

Jedną z wielu prób odpowiedzi na postawiony problem jest propozycja programu formacji duchowej przedstawiona przez Katolicką Odnowę Charyzmatyczną. Podobnie jak wiele innych ruchów kościelnych, Odnowa w Duchu Świętym podjęła wysiłek formowania swych członków do przeżywania głębi i piękna chrześcijaństwa w prawdzie wobec Boga, świata i samego siebie.

Pogłębianie wspólnoty z Bogiem stanowi pierwszorzędny cel formacyjny wspólnot Odnowy. Właściwa i osobista relacja chrześcijanina do Boga jest podstawowym i niezbędnym elementem w dalszym jego rozwoju duchowym<sup>1</sup>. Rea-

---

<sup>1</sup> Por. Konferencja Episkopatu RFN z maja 1981 r. *Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes. Zum gegenwärtige charismatische. Aufbruch in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland und zu seinen Auswirkungen im Leben der Gemeinde*, „Erneuerung in

lizuje się ona przez proces głębokiego osobistego nawrócenia, rozwój cnót teologicznych i odnowę modlitwy chrześcijańskiej. Tylko taki chrześcijanin może być znakiem Chrystusa we współczesnym świecie i owocnie przyczynić się do dzieła nowej ewangelizacji. Stąd troska i nacisk, jaki Katolicka Odnowa Charyzmatyczna kładzie na pogłębianie wspólnoty z Bogiem wśród swoich członków.

### PROCES NAWRACANIA

Nawrócenie leży u samego fundamentu chrześcijańskiej egzystencji, bez niego trudno w ogóle mówić o autentycznym przeżywaniu chrześcijaństwa<sup>2</sup>.

Wewnętrzna przemiana zawsze zakłada działanie Boga, który podtrzymuje i umacnia człowieka swoją łaską. „Prawdziwe poznanie Boga miłosierdzia, Boga miłości łaskawej jest stałym i niewyczerpanym źródłem nawrócenia, nie tylko jako doraźnego aktu wewnętrznego, ale jako stałego usposobienia, jako stanu duszy. Ci, którzy w taki sposób poznają Boga, nie mogą żyć inaczej, jak stale się do Niego nawracając”<sup>3</sup>. Taka wewnętrzna przemiana wypływa z realizacji naku ewangelizacji, jaki Chrystus skierował do Kościoła – „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15). Kościół, wierny temu wezwaniu, nieustannie głosi orędzie zbawienia i wzywa do nawrócenia i przemiany życia.

Nawrócenie jest procesem, który obejmuje całe życie człowieka, a więc jego sposób myślenia, przekonania i całe postępowanie. Przenika ono wszystkie sfery ludzkiej egzystencji i jego sens, a nade wszystko wiarę w Boga ze wszystkimi tego konsekwencjami<sup>4</sup>. Probiezmem nawrócenia jest aktywny udział we wspólnotce kościelnej, „która jest ze swej natury znakiem przemiany i nowości życia”<sup>5</sup>.

W Ruchu Charyzmatycznym istnieje bardzo żywa świadomość konieczności ciągłego nawracania się, Ruch ujawnia „wyraźnie zaznaczające się elementy teologii i praktyki nawrócenia”<sup>6</sup>. Ważną rolę w procesie osobistego nawrócenia pełni wspólnota, która wspiera i towarzyszy nawracającym się jej członkom<sup>7</sup>.

Cały proces formacyjny we wspólnotach Odnowy w Ruchu Świętym, zmierza do ukształtowania chrześcijan, pragnących żyć zgodnie z normami, jakie zostawił Chrystus w Ewangelii. Punktem przełomowym tego życia jest nawróce-

Kirche und Gesellschaft”, 1981, 10, s. 2–31; por. D. Tomczyk, *Kościół katolicki wobec Ruchu Odnowy Charyzmatycznej*, CT, 1987, 1, s. 58.

<sup>2</sup> Por. K. McDonnell, G. Manntague, *Rozniecanie ognia*, Kraków 1992, s. 18.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, Encyklika o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia*, nr 13.

<sup>4</sup> Por. J. Pryszyński, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*, Częstochowa 1987, s. 101, 215.

<sup>5</sup> Paweł VI, Adhortacja o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*, nr 23.

<sup>6</sup> J. Pryszyński, dz. cyt., s. 84.

<sup>7</sup> Por. K. Krzywina, *Siedem godzin Ducha Świętego*, WDr, 1986, 7–8, s. 105.

nie i oddanie się Chrystusowi<sup>8</sup>. Brak postawy permanentnego nawracania się odbiera sens uczestnictwa w Odnowie w Duchu Świętym<sup>9</sup>.

Proces nawracania przebiega szczególnie intensywnie podczas tzw. „seminariów”. Dla chrześcijan w nich uczestniczących jest to czas pogłębienia życia duchowego, natomiast dla niechrześcijan seminaria są wprowadzeniem do chrześcijaństwa i poznaniem osoby Jezusa Chrystusa<sup>10</sup>.

Punktem zwrotnym w procesie nawrócenia jest „chrzest w Duchu Świętym”, który zwykle przyjmowany jest w trakcie trwania seminariów. Wspólnota wspiera wówczas daną osobę i prosi Boga w modlitwie o głębokie i radykalne nawrócenie, które jest ważniejsze niż sam „chrzest w Duchu Świętym” czy nawet najbardziej nadzwyczajne dary duchowe<sup>11</sup>.

We wspólnotach Odnowy w Duchu Świętym znane są liczne przypadki zdecydowanego nawrócenia osób, które pozostawały daleko od Chrystusa i Kościoła<sup>12</sup>. Taka przemiana życia otwiera przed człowiekiem inną postać religii, która nie jest już uciążliwym obowiązkiem, lecz staje się odtąd radośnie przeżywanym, osobistym spotkaniem z Bogiem. Przełomowym momentem nawrócenia jest przejście od teoretycznej „wiary w Boga” do „wiary Bogu”<sup>13</sup>.

Ojciec Tardif podaje, że bardzo częste są wypadki nawróceń osób, które w wyniku modlitwy o uzdrowienie fizyczne odzyskiwały zdrowie, bywa jednak i tak, że nawrócenie przyczynia się do uzdrowienia fizycznego<sup>14</sup>.

Dwaj amerykańscy teolodzy K. McDonnell i G. Montague stoją na stanowisku, iż „chrzest w Duchu Świętym” jest normalną drogą przyswojenia łaski wtajemniczenia chrześcijańskiego i jego ponownego budzenia się w doświadczeniu chrześcijan<sup>15</sup>. Proponują oni, by przygotowanie do sakramentu bierzmowania i wezwanie do reewangelizacji parafii opartej na Obrzędzie Chrześcijańskiego

---

<sup>8</sup> Por. S. Rakoczy, *Czy istnieje odrębna duchowość charyzmatyczna*, [w:] *Otrzymaście jego moc. O odnowie w Duchu Świętym*, red. M. A. Babraj, Poznań 1986, s. 91; E. Weron, *Formacja świeckich we współczesnych ruchach kościelnej odnowy*, STV, 1991, 2, s. 226.

<sup>9</sup> Por. T. Ledóchowska, *O Katolickim Ruchu Odnowy Charyzmatycznej – inaczej*, „Znak”, 1978, 4–5, s. 607.

<sup>10</sup> Por. [Brak Autora], *Życie w Duchu Świętym. Podręcznik seminariów dla zespołu prowadzącego ewangelizację*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1982, s. 6–7.

<sup>11</sup> Por. m. Scallan, J. Manney, *Niech zapłonie ogień*, Warszawa 1993, s. 105.

<sup>12</sup> Ojciec E. Tardif relacjonuje nawrócenie pewnej prostytutki, która po uzdrowieniu jej z choroby nowotworowej zdecydowanie odwróciła się od swego dotychczasowego życia. Tardif zorganizował cykl rekolekcji dla prostitutek, owocem tych rekolekcji były nawrócenia i radykalne zerwanie z grzechem. W mieście Nagua, w którym odbywały się te rekolekcje, w wyniku przeprowadzonych rekolekcji 80% tych instytucji zostało zamkniętych. Wiele kobiet nawróciło się, nie wszystkie zerwały z dotychczasowym życiem, ale każda usłyszała orędzie Jezusa, który wzywa do nawrócenia i zmiany życia – por. E. Tardif, *Jezus żyje*, Szczecin 1990, s. 13–14.

<sup>13</sup> Por. J. Kłoczowski, *List do Karola Tarnowskiego*, WDr, 1986, 7–8, s. 90.

<sup>14</sup> Por. E. Tardif, dz. cyt., s. 88, 90.

<sup>15</sup> Por. K. McDonnell, G. T. Montague, dz. cyt., s. 10, 20.

Wtajemniczenia Dorosłych przeprowadzały zespoły Odnowy w Duchu Świętym, które mają pomóc w doprowadzeniu do tego, by z czasem „chrzest w Duchu Świętym” i charyzmaty przyjęły się w całej wspólnotie parafialnej<sup>16</sup>.

## ROZWÓJ CNÓT TEOLOGALNYCH

Jednym z podstawowych celów formacji w Katolickiej Odnowie Charyzmatycznej jest pogłębienie życia teologalnego. Cnoty teologalne są darem łaski Bożej, ale wymagają współpracy człowieka dla ich rozwoju<sup>17</sup>. Odnowa w Duchu Świętym w swych korzeniach zmierza do odnowy wiary, nadziei i boskiej miłości<sup>18</sup>. Rozwój tych cnót ma znacznie większe znaczenie do pogłębienia życia duchowego niż dar prorocstwa, glosolalii, dar uzdrawiania czy jakiegokolwiek inne dary, które bez rozwoju cnót teologalnych, a szczególnie bez cnoty Bożej miłości, są bezowocne<sup>19</sup>.

### Pogłębienie wiary

Wiara w ujęciu chrześcijańskim jest odpowiedzią na objawienie się Boga osobie ludzkiej. Nie jest to tylko intelektualne poinformowanie o istnieniu Boga, lecz raczej wezwanie zwracające się do wszystkich wymiarów człowieka, w którym Bóg żąda od człowieka powierzenia Mu swego życia, a objawiając się jako kochający Ojciec, chce być ostatecznym celem życia ludzkiego<sup>20</sup>.

Wiara jest spotkaniem osób, Boga i człowieka. Bóg jest tym, który zawsze wychodzi z inicjatywą, objawia się człowiekowi i ofiarowuje mu dar wiary. Ów dar ze swej natury zakłada pozytywną odpowiedź ze strony człowieka. Bóg powołuje do wiary, tzn. uwierzenia Mu i trwania w wierze. Oczekuje On od człowieka świadectwa wiary oraz współdziałania w jej szerzeniu.

Wiara, jak każda cnota teologalna, bezpośrednio dotyczy samego Boga. Dzięki tym cnotom Bóg sprawia, że człowiek jest zdolny do uczestnictwa w życiu swego Stwórcy<sup>21</sup>. Człowiek uczestniczący w życiu Boga nie może nie wy-

---

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 31–36.

<sup>17</sup> Por. A. Zuberbier, *Cnoty teologalne*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, red. Pawlak Z., Poznań 1989, s. 56–57.

<sup>18</sup> Por. Paweł VI, *Przemówienie do uczestników I Międzynarodowej Konferencji liderów Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej*, por. D. Tomczyk, art. cyt., s. 47.

<sup>19</sup> Por. *Charismatic Renewal. Message of the Canadian Bishops adressed to all Candian Catholics*, Ottawa 1975, por. D. Tomczyk, art. cyt., s. 49.

<sup>20</sup> Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, hasło: *Wiara*, *Mały słownik teologiczny*, pod red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Warszawa 1987, kol. 534.

<sup>21</sup> Por. tamże, hasło, *Cnota*, kol. 66.

prowadzać praktycznych konsekwencji płynących z przeżywanej wiary, której przyjęcie znacząco wpływa na jego życie i kształtuje je u samych jego podstaw<sup>22</sup>.

Ruch Odnowy w Duchu Świętym ma na celu taką pomoc w pogłębianiu wiary swych członków, by wywierała ona wpływ na całe życie osoby. „To co uderza przy pierwszym spotkaniu z grupą modlitewną, jest klimat wiary panujący podczas spotkania. Samo przeżywanie modlitwy nie jest tylko świadectwem wiary, lecz przede wszystkim odzwierciedleniem nadziei członków grupy”<sup>23</sup>.

Wiara nie jest rzeczywistością stałą i niezmienną, którą można mieć w sposób pełny i bezwzględnie pewny. Życie duchowe chrześcijanina musi zakładać rozwój i dojrzewanie w wierze (2 Kor 10, 15). Każdy członek Kościoła jest zobowiązany do dbałości o stan i rozwój daru wiary. Pomocą w pogłębianiu wiary jest niewątpliwie rozwój intelektualny, który ugruntowuje i umacnia rozumowy aspekt tej cnoty<sup>24</sup>. Nie może się ona jednak kończyć na tym jednym elemencie osoby ludzkiej, ale powinna objąć całą osobę ze wszystkimi jej przymiotami.

Gdy brakuje równomiernego zaangażowania wszystkich przymiotów osoby w rozwój wiary, następuje najczęściej tzw. kryzys wiary. Występuje on nierzadko w okresie dojrzewania, w czasie gwałtownych przemian psychicznych związanych z przejściem z dzieciennego, czasami bardzo naiwnego poglądu na świat i życie, do światopoglądu człowieka dorosłego<sup>25</sup>. Grupy Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej stawiają sobie za cel pomoc w przezwyciężaniu owych kryzysów. Niezastąpionym elementem, który pomaga w ich pokonywaniu jest wspólnota, gdzie w przyjaznej atmosferze osoby z trudnościami w wierze znajdują pomoc i zrozumienie.

Odnowa w Duchu Świętym formuje swych członków do przejścia od abstrakcyjnej wiary, wyrażanej często tylko słowami do wiary dynamicznej, pełnej życia, w której Bóg jest kimś żywym i obecnym w codziennej egzystencji chrześcijanina<sup>26</sup>. Mühlele podkreśla inną charakterystyczną cechę formacji osób zaangażowanych w Odnowę. Jej celem jest kształtowanie chrześcijan, których wiara rodzi się ze społecznego doświadczenia Boga i usuwa wszelkie tematy „tabu” dotyczące osobistej relacji człowieka do Boga<sup>27</sup>. „Bóg za pośrednictwem Odnowy Charyzmatycznej zaprasza nas nie tylko do pewnego religijnego doświadcze-

---

<sup>22</sup> Por. S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna. Podstawowe ukierunkowanie życia*, t. 4, Warszawa 1989, s. 69.

<sup>23</sup> D. Tomczyk, *Grupa Modlitewna w Ruchu Charyzmatycznym*, AK, 1986, 1, s. 91; por. T. Ledóchowska, art. cyt., s. 604.

<sup>24</sup> Por. J. Kłoczowski, art. cyt., s. 94.

<sup>25</sup> Por. S. Olejnik, dz. cyt., s. 96.

<sup>26</sup> Por. J. Belletier, *Odnowa w Duchu Świętym – Nowe Zesłanie Ducha Świętego*, Poznań 1980, s. 22.

<sup>27</sup> Por. H. Mühlele, *Odnowa w Duchu Świętym*, t. 1, Kraków 1985, s. 5; D. Tomczyk, *Duchowość Ruchu Charyzmatycznego*, CT, 1987, 3, s. 42–44.

nia. Zaprasza nas do pełni życia chrześcijańskiego, gdzie wiara i doświadczenie religijne jednoczą się i wzajemnie podtrzymują<sup>28</sup>.

Ojciec Tardif tak opisuje swoje doświadczenia dotyczące wzajemnej relacji doświadczenia chrześcijańskiego i wiary: „Posługiwanie charyzmatyczne jest drogą wzrastania w wierze. Za każdym razem, gdy wypowiadam słowo poznania, rzucam się w wodę, wierząc, że Pan nie zawiedzie. [...] Słowo poznania jest aktem wiary, zarówno ze strony tego, który je wypowiada, jak i ze strony chorego, który je słyszy. Bóg zaś, który daje wiarę, udziela na tę wiarę odpowiedzi<sup>29</sup>”.

Podkreślany tu mocno element doświadczenia religijnego daje w konsekwencji radosne poczucie realnej obecności Boga. Bóg z dalekiego i groźnego sędziogo staje się bliskim, zawsze obecnym przyjacielem, który objawia się w sakramentach świętych, we wspólnotcie, w Słowie Bożym, na modlitwie i w najróżniejszych okolicznościach życia. Żywe poczucie obecności Boga w codziennych sytuacjach życiowych wywołuje radość i „pewność” wiary<sup>30</sup>. Nie jest to jednak radość powierzchowna i naiwna. Spojrzenie na „charyzmatyków” od wewnątrz pomaga zrozumieć to zjawisko. Z zewnątrz radość ta jawi się niekiedy jako zbyt wybujała, przechodzi ona jednak przez liczne próby, niejednokrotnie przez dotkliwe cierpienia i doświadczenia. „Nasza radość wynika z ujrzenia tego, że Jezus prawdziwie przyszedł ocalić, uzdrowić, odkupić wszystko i wszystkiemu nadać sens<sup>31</sup>”.

Carter wyróżnia kilka czynników, które podtrzymują i wspomagają proces rozwoju wiary, wśród nich znajdują się: modlitwa, przeżywanie prawd wiary w codziennych sytuacjach, czynne uczestnictwo w liturgii, czytanie Słowa Bożego oraz poznawanie i przestrzeganie w życiu nauki Kościoła<sup>32</sup>. Większość wspólnot Odnowy dąży do rozwoju wymienionych przez Cartera elementów, które wymiennie wspierają dojrzewanie wiary wśród członków tych wspólnot.

Do treści wiary chrześcijańskiej należy niewątpliwie przyjęcie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Nasza wiara zrodziła się przecież w Kościele i dzięki Kościołowi, którym Bóg posługuje się, aby nas zbawić. Wiara jest otwarciem się na Chrystusa, który żyje i obdarowuje nas sobą w Kościele<sup>33</sup>. Sprawdzianem autentyczności wiary jest m.in. relacja do Kościoła i głoszonej przez niego nauki.

Wiara tak długo jest żywa, jak długo jest „zaraźliwa”. Wyznanie wiary na zewnątrz, danie świadectwa swojej przynależności do Chrystusa i Kościoła jest

<sup>28</sup> Por. J. Belletier, dz. cyt., s. 25.

<sup>29</sup> E. Tardif, P. Flores, *Jezus jest Mesjaszem*, Łódź 1991, s. 88.

<sup>30</sup> Por. A. de Monléon, *Odnowa w Duchu Świętym. Odnowa życia teologicznego*, Com., 1988, 1, s. 119–120.

<sup>31</sup> Tamże, 121; por. T. Ledóchowska, art. cyt., s. 606.

<sup>32</sup> Por. E. Carter, *Być chrześcijaninem*, Warszawa 1974, s. 220–221.

<sup>33</sup> Por. S. Olejnik, dz. cyt., s. 73.



nierozzerwalnie związane z postawą chrześcijańską. Wiara i milczenie o Bogu zazwyczaj się wykluczają<sup>34</sup>.

### Pogłębienie nadziei

Podobnie jak wiara, nadzieja jest niezbędnym elementem prawidłowego życia chrześcijańskiego, są one ze sobą ściśle powiązane. Nadzieja budzi w nas pragnienie uczestnictwa w rzeczywistościach wiary, daje nam pragnienie życia nadprzyrodzonego, którego centrum stanowi sam Bóg<sup>35</sup>, „[...] stanowi ona jakby kontynuację, przedłużenie i uzupełnienie wiary, kieruje się bowiem ku Bogu, który nie tylko już przyszedł w Chrystusie Jezusie, ale ma przyjść i ciągle przychodzi”<sup>36</sup>.

Chrześcijańska nadzieja ściśle łączy się z eschatologią. Przez nadzieję dostępujemy zbawienia, które obejmuje dobro przyszłe, które rozpoczęło się już obecnie<sup>37</sup>. Podobnie jak wiara, jest ona darem Boga, który otrzymujemy w sakramencie chrztu, a który jest umacniany w sakramencie bierzmowania<sup>38</sup>.

Nadzieja odnosi się nie tylko do życia przyszłego – pełni szczęścia z Bogiem, które jest pierwszym przedmiotem nadziei, odnosi się ona także do chrześcijańskiej egzystencji na ziemi, wnosi oparcie duchowe w całość życia, zwłaszcza w chwilach trudnych.

Katolicka Odnowa Charyzmatyczna pragnie formować swoich członków do tak pojętej cnoty nadziei. Owocem takiej formacji są: pokój, radość, odwaga i chrześcijański optymizm, tak bardzo charakterystyczne cechy duchowości osób zaangażowanych w Odnowę Charyzmatyczną. Z wielką nadzieją przyjmują oni obietnice Boże, szczególnie te zawarte w Piśmie Świętym<sup>39</sup>.

Momentem przełomowym w odkrywaniu łaski nadziei, otrzymanej w sakramencie chrztu i bierzmowaniu, jest „chrzest w Duchu Świętym”, podczas którego wiara i nadzieja stają się żywą rzeczywistością obecną w życiu chrześcijanina<sup>40</sup>. „Ci ludzie są pewni zbawienia – nie dlatego, że są pewni własnego wytrwania, co byłoby absurdem, ale dlatego, że pewni są miłosierdzia Pana, który nie odrzuci tych, co do Niego z całego serca wołają”<sup>41</sup>.

---

<sup>34</sup> Por. L. Suenens, D. Câmara, *Odnowa w Duchu Świętym i służba człowiekowi*, Kraków 1985, s. 67–68

<sup>35</sup> Por. E. Carter, dz. cyt., s. 142.

<sup>36</sup> S. Olejnik, dz. cyt., s. 117.

<sup>37</sup> Por. S. Stasiak, *ABC teologii dogmatycznej*, Oleśnica–Wrocław 1993, s. 296; por. I J 3, 2–3.

<sup>38</sup> Por. S. Olejnik, dz. cyt., s. 120.

<sup>39</sup> Por. T. Ledóchowska, art. cyt., s. 606.

<sup>40</sup> Por. A. de Monléon, art. cyt., s. 121.

<sup>41</sup> T. Ledóchowska, art. cyt., s. 606.

Nadzieja jako cnota teologalna nie tylko zapewnia o opiece i pomocy Boga, ale oczekuje samego Boga. Duch Święty wzbudza pragnienie przyjęcia Boga od Niego samego, pragnienie to oczyszcza serca i otwiera na bliźnich<sup>42</sup>.

Celem procesu kształtowania życia chrześcijańskiego w Odnowie w Duchu Świętym jest odkrycie na nowo i podjęcie realizacji nadziei w swoim życiu<sup>43</sup>. Tak odkryta nadzieja żąda absolutnego zaufania Bogu i planowanie swojej przyszłości w oparciu o Niego<sup>44</sup>.

### Pogłębienie miłości

Kolejną cnotą teologiczną jest miłość. Pogłębienie tej cnoty jest kolejnym etapem duchowej formacji w Katolickiej Odnowie Charyzmatycznej.

Zadaniem Odnowy Charyzmatycznej jest pełny rozkwit cnót chrześcijańskich. „Pierwszym skutkiem (wylania Ducha Świętego) jest wzrost życia Bożego dzięki odnowionej praktyce teologicznych cnót: wiary, nadziei i miłości, które są istotą tego życia. Rozpoczyna się ono poprzez odkrycie obecności Osób Boskich, Boga Miłości, a zwłaszcza Ducha Świętego pojmowanego jako wyraźna, kochająca i działająca Osoba”<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Por. A. de Monléon, art. cyt., s. 122.

<sup>43</sup> Por. T. Ledóchowska, art. cyt., s. 606.

<sup>44</sup> Potwierdzeniem takiej sytuacji są powołania kapłańskie i zakonne, które Bóg wzbudza wśród wspólnot Odnowy w Duchu Świętym. Świadectwem potwierdzającym tę sytuację są również wspólnoty stałe, które skupiają ludzi zdecydowanych na pewien czas lub na całe życie wspólnie żyć, pracować i służyć dziełu ewangelizacji. Pierwsze takie wspólnoty powstały w początku lat siedemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych.

Obecnie szacuje się ich liczbę na ok. 300 na całym świecie, najstarsze spośród nich znajdują się w Ann Arbor, w parafii Najświętszego Odkupiciela w Houston i w parafii św. Patryka w Providence. Podobne wspólnoty istnieją w Europie, do najbardziej znanych należy zaliczyć: w Wielkiej Brytanii – Prince of Peace Community, House of the Open Door Community, Emmaus Family of Prayer, Upper Room Community, Sion Community, Antioch Community i Mother of God Community; we Francji – Chemin Neuf, Béatitudes, Parole de Vie, Rédjouis-Toi, Communions de Communautés de Béthanie, Pain de Vie, Puits de Jacob, Emmanuel; w Niemczech – Kath. Evangelisationszentrum Maihingen, Gemeinschaft Immanuel, Haus St. Rafael; w Irlandii – Light of Christ Community, Family of God Community, Nazareth Community, Lamb of God Community, Corpus Christi Community; w Hiszpanii – Comunidad Jerusalem, Comunidad Sta. Maria del Magnificat, a w Polsce – Wspólnota Krzyża, por. [Brak Autora], *Euro-Directory. Contact names and addresses for Catholic Charismatic Renewal in Europe*, „Goodnews”, numer jubileuszowy, 1992, s. 75–85; J. Balletier, dz. cyt., s. 42–43, 63–64; Ch. Massabki, *Odnowa w Duchu Świętym nadziei* Kościoła, Kraków 1986, s. 26; L. Suenens, D. Câmara, *Odnowa w Duchu Świętym i służba człowiekowi*, Kraków 1985, s. 35–36; K. Metz, *Odnowa w Duchu Świętym na świecie*, „List”, 1993, 5, s. 14; P. Cordes, *Nowe ruchy duchowe w Kościele*, WDr, 1989, 7, s. 69. Życie najstarszych wspólnot stałych, które wyrastają z Ruchu Odnowy w Duchu Świętym opisane jest w opracowaniu F. Leoir, *Nowe wspólnoty*, Warszawa 1993, s. 93–108, 128–146.

<sup>45</sup> Ch. Massabki, dz. cyt., s. 25.

Dzięki tak rozwijającej się miłości, życie ludzkie wynoszone jest do poziomu życia boskiego. Miłość, jako najwyższy dar Boga dla człowieka, zakłada wiarę i nadzieję, ale przekracza je i udoskonala oraz niesie w sobie jednocześnie konkretne powołanie. Wzywa człowieka do odwzajemnienia miłości Boga<sup>46</sup>.

Myśl teologiczna św. Pawła podkreśla, że wszystkie charyzmaty zarówno te zwyczajne, jak i nadzwyczajne, gdy są pozbawione miłości są bezużyteczne i nieautentyczne. Apostoł Narodów zachęca do zdobywania największej z cnót: „Lecz wy starajcie się o większe dary: a ja wam wskażę drogę jeszcze doskonalszą” (1 Kor 12, 31). Wszelkie charyzmaty, jakich Bóg udziela człowiekowi, są podporządkowane miłości i są darem dla wspólnoty.

Chrześcijaństwo można autentycznie odkrywać i przeżywać z całym jego pięknem i bogactwem jedynie wtedy, gdy bliźnich będziemy darzyć miłością, która swe korzenie ma w miłości samego Boga<sup>47</sup>.

Katolicka Odnowa Charyzmatyczna zmierza do osobistego doświadczenia i poznania miłości Bożej, która przejawia się w licznych małych znakach, jakich codziennie udziela Bóg. „Odczuwanie miłości, nie tylko od Boga, ale również od braci, jest siłą w pokonywaniu trudności, zachętą do świętości”<sup>48</sup>.

Probierzem prawdziwej przemiany wewnętrznej, jaka winna dokonywać się wśród zaangażowanych w Odnowę w Duchu Świętym, jest miłość, która posuwa się do ofiary z siebie i wychodzi naprzeciw potrzebującym<sup>49</sup>. Bliski kontakt z Bogiem powoduje także pełniejsze doświadczenie swoich słabości, a jednocześnie wywołuje większą wrażliwość na Boże wymagania<sup>50</sup>.

„W ten sposób doświadczenie Odnowy jest przede wszystkim wejściem w ćwiczenie cnót teologicznych boskiego życia w nas; jest stawaniem się uczestnikami boskiej natury; łączy nas witalnie z życiem samego Boga, to znaczy, przekształcamy się w Niego dzięki mocy łaski – ale nie rozplwamy się w Nim, poznamy nadal sobą. To życie teologiczne jest wejściem w misterium trynitarnie”<sup>51</sup>.

## ODNOWA MODLITWY

Kolejnym celem formacji duchowej w Katolickiej Odnowie Charyzmatycznej jest pogłębienie życia modlitwy. Stanowi ona bowiem fundamentalny czynnik kształtujący w wierzących chrześcijańską postawę i jest naturalną konsekwencją przyjęcia łaski wiary oraz owocnej z nią współpracy.

<sup>46</sup> Por. S. Olejnik, dz. cyt., s. 139.

<sup>47</sup> Por. L. Suenens, D. Câmara, dz. cyt., s. 29.

<sup>48</sup> A. de Monléon, art. cyt., s. 123.

<sup>49</sup> Por. J. Bellétier, dz. cyt., s. 53.

<sup>50</sup> Por. A. de Monléon, art. cyt., s. 124.

<sup>51</sup> Tamże, s. 125–126.

Kościół w swoim nauczaniu wielokrotnie podkreśla, że modlitwa nie jest domeną zarezerwowaną dla osób zakonnych i kapłanów, ale przynależy do powszechnego kapłaństwa wiernych. „Ochrzczeni bowiem poświęceni są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo, aby przez wszystkie właściwe chrześcijaninowi uczynki składać ofiary duchowe i głosić moc Tego, który wezwał ich w ciemności do swego przedziwnego światła (por. 1 P 2, 4–10). Toteż wszyscy uczniowie Chrystusowi, trwając w modlitwie i chwając wspólnie Boga (por. Dz 2, 42–47), samych siebie składać mają na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (por. Rz 12, 1), a wszędzie mają głosić świadectwo o Chrystusie [...]”<sup>52</sup>.

W Katolickiej Odnowie Charyzmatycznej modlitwa zajmuje centralne miejsce i koncentruje się wokół Osoby Jezusa<sup>53</sup>. Wagę i rolę modlitwy w Odnowie w Duchu Świętym zauważamy chociażby w tym, że niejednokrotnie Odnowa określana jest jako „grupy – wspólnoty modlitewne”. Dzieje się tak ze względu na najbardziej charakterystyczną jej cechę – modlitwę. Celem Ruchu, jak pisze K. Tarnowski, jest dziękowanie i wielbienie Boga, pogłębianie życia sakramentalnego i modlitwy<sup>54</sup>.

Tym co najbardziej przyciąga do Odnowy, to właśnie możliwość zaspokojenia głodu modlitwy wspólnotowej oraz zachęta, wskazówki i konkretna pomoc w rozwoju modlitwy indywidualnej. Między innymi dzięki takim ruchom jak Odnowa, w środowiskach katolickich tematyka osobistej więzi z Chrystusem przestaje być czymś wstydliwym czy krępującym. Ludzie zaangażowani w Odnowę Charyzmatyczną chętnie dzielą się swoimi doświadczeniami w życiu duchowym<sup>55</sup>.

W grupach Odnowy w Duchu Świętym istnieje możliwość wypełnienia luki w tradycyjnej modlitwie kształtowanej na myśli św. Tomasza z Akwinu, który przyczynił się do przeintelektualizowania modlitwy w tradycji Kościoła katolickiego<sup>56</sup>.

Odnowa, kładąc nacisk na równomierny rozwój wszystkich sfer osoby ludzkiej, w tym także całej sfery emocjonalnej, zmierza ku doświadczeniu Boga jako Osoby oraz osobistej relacji z Trójcą Świętą<sup>57</sup>. Istnieje obawa przeakcentowania elementu doświadczenia, ale przy równocześnie starannie prowadzonej formacji intelektualnej i podbudowie teologicznej, oba elementy: emocje i intelekt, tworzą harmonijną całość.

Podobnie jak przy procesie rozwoju cnót teologicznych, tak i przy pogłębieniu życia modlitwy, ważny etap stanowią „seminaria odrodzonego życia chrześcijańskie-

---

<sup>52</sup> KK 10.

<sup>53</sup> Por. A. Skowronek, *Charyzmatycy to my*, WDr, 1982, 8, s. 56.

<sup>54</sup> Por. K. Tarnowski, *O „duchowości charyzmatycznej”*, WDr, 1986, 7–8, s. 77.

<sup>55</sup> Por. T. Pawłowski, *Dlaczego kocham i boję się charyzmatyków*, [w:] *Siła przebicia*, Poznań 1986, s. 97.

<sup>56</sup> Por. P. Cordes, *Ducha nie gaście. Charyzmaty i Nowa Ewangelizacja*, Gorzów Wlkp., 1990, s. 110–116.

<sup>57</sup> Por. R. Laurentin, *Trzy charyzmaty*, Kraków 1986, s. 6.

go”. Wprowadzają one w modlitwę wspólnotową oraz stanowią ważny przyczynek do rozwoju i ożywienia modlitwy indywidualnej. „Wylanie Ducha Świętego” owocuje tęsknotą za modlitwą, która staje się dla człowieka radością i nieustannym pragnieniem<sup>58</sup>. Dla osób, które dotychczas modliły się rzadko lub wcale albo traktowały modlitwę jako uciążliwy obowiązek, taka zmiana jest zaskakująca<sup>59</sup>.

Najtrwalszym owocem życia w Duchu Świętym, jak pisze Massabki, jest intensyfikacja modlitwy i płynące z niej uczucie radości<sup>60</sup>. Modlitwa przestaje być informowaniem Boga i kierowaniem Jego uwagi na problemy człowieka, a staje się dziecięcym otwarciem na Ojca. „Uczestnictwo w Odnowie pozwoliło nam odkryć to, że modlić się oznacza tyle, co poddać się działaniu Ojcowskiej miłości po to, by jako Jego dzieci móc lepiej żyć i kroczyć śladami Jezusa”<sup>61</sup>. Wśród osób zaangażowanych w Odnowę zauważa się tęsknotę przebywania w Bożej obecności, która wypełnia niepowtarzalnym pokojem i miłością<sup>62</sup>. Modlitewny kontakt z Bogiem jest sercem życia duchowego, w nim bowiem spotykamy Boga w sposób bezpośredni i osobisty, doświadczamy Jego obecności i znajdujemy siły do ciągłej przemiany życia<sup>63</sup>.

Odnowa zmierza do kształtowania modlitwy przepełnionej radością, entuzjazmem i spontanicznością, które tak często można zaobserwować w czasie spotkań modlitewnych. Innymi elementami, które wyróżniają modlitwę osób z Odnowy w Duchu Świętym, jest modlitwa dziękczynienia i uwielbienia, które ma w Odnowie swoje szczególne miejsce<sup>64</sup>. Modlitwa przepojona uwielbieniem i dziękczynieniem nie wyklucza jednak zanoszenia do Boga prośb, modlitwy wstawienniczej czy modlitwy przebłagalnej<sup>65</sup>. Utrzymana w tym duchu modlitwa nie kończy się jedynie na spontanicznej radosnej euforii, śpiewie pieśni i klaskaniu w dłonie. Istotą modlitwy jest Bóg, który mówi w sercu człowieka, to Bóg jest tu stroną aktywną, udziela daru modlitwy. Wymaga to uległej aktywności i

---

<sup>58</sup> Por. J. Belletier, dz. cyt., s. 16, 27.

<sup>59</sup> Jeden z uczestników rekolekcji wakacyjnych wspólnot Odnowy tak relacjonuje swoje doświadczenie modlitwy: „Na tych rekolekcjach bardzo prosiłem Boga, aby mi pomógł. Jedno z wieczornych spotkań modlitewnych przeżyłem bardzo głęboko. Poszedłem spać bardzo radosny. Zasnęłem szybko i pamiętam, że dwa albo trzy razy budziłem się w nocy z modlitwą na ustach. Wiedziałem, że mimo snu nadal się modłę. Była to modlitwa radości płynąca ze mnie jak ewangeliczne »źródło wody tryskającej«, [Brak Autora], *Świadectwo. Każda Msza św. jest najpiękniejszą modlitwą*, „List”, 1989, 12, s. 5.

<sup>60</sup> Por. R. Laurentin, dz. cyt., s. 6.

<sup>61</sup> C. Lopez, *Dar modlitwy nieustannej*, „List”, 1986, 4, s. 3.

<sup>62</sup> Por. tamże.

<sup>63</sup> Por. J. Belletier, dz. cyt., s. 27; R. Martin, *Glód Boga*, Warszawa 1982, s. 82–83.

<sup>64</sup> Por. K. Tarnowski, art. cyt., s. 77; P. Socha, *Trzy funkcje mesjańskie Chrystusa*, „List”, 1988, 10–12, s. 11.

<sup>65</sup> Por. Ch. Massabki, dz. cyt., s. 29.

słuchania Jego głosu, wyraża się to poprzez medytacyjne milczenie i modlitwne rozważanie Słowa Bożego<sup>66</sup>.

Innym bardzo charakterystycznym elementem modlitwy wspólnot Odnowy jest możliwość ujawniania się na modlitwie charyzmatów Ducha Świętego. „Zdarza się dość często, że ta modlitwa dziękczynienia i uwielbienia, które zresztą często łączą się ze sobą, wyraża się przez śpiew, a czasami nawet przez modlitwę w językach, wymawianą bądź wyśpiewaną czy to indywidualnie, czy to grupowo. Do takiego stopnia bowiem nasz język okazuje się niezdolny do wyrażania zachwyty i wdzięczności naszego ducha uniesionego przez Ducha Świętego”<sup>67</sup>. Na spotkaniach modlitewnych, zwłaszcza podczas głębokiego wyciszenia, często ujawnia się dar prorocstwa, w którym Bóg zwraca się do wspólnoty lub poszczególnych osób oraz kieruje modlitwą.

Formacja duchowa we wspólnotach Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej prowadzi do pogłębienia zarówno modlitwy wspólnotowej, jak i modlitwy indywidualnej.

Owoce „seminariów odrodzenia życia chrześcijańskiego” i „Wylania Ducha Świętego” jest niejednokrotnie dar modlitwy w językach, dar prorocstwa, ale także pogłębienie i rozwój dotychczasowych form modlitwy, tak ustnej, jak i myślniej<sup>68</sup>.

Innym charakterystycznym rysem modlitwy wspólnot Odnowy w Duchu Świętym jest tzw. indywidualna modlitwa we wspólnocie. Jest to forma pośrednia między modlitwą indywidualną i modlitwą wspólnotową. W trakcie takiej modlitwy osoba głośno wypowiada swoje intencje, podczas gdy pozostali w tym samym czasie modlą się w podobny sposób.

Wśród osób, które przez dłuższy czas są członkami wspólnot Odnowy, wyraźnie zaznacza się rozwój modlitwy indywidualnej, która często przybiera formę modlitwy adoracyjnej przed Najświętszym Sakramentem<sup>69</sup>. Wystawiona Eucharystia stwarza specjalną przestrzeń modlitewną i udziela łaski modlitwy<sup>70</sup>.

Modlitwa adoracyjna przebiega bardzo różnie, uzależniona jest ona od upodobań i predyspozycji poszczególnych osób, są jednak pewne prawidłowości: uświadomienie sobie obecności Chrystusa, modlitwa uwielbienia, różaniec – modlitwa wyciszenia, modlitwne milczenie i słuchanie, odczytywanie Pisma Świętego, modlitwa prośb, modlitwa prześlągalna. Wszystkie te elementy mogą,

---

<sup>66</sup> Por. A. Monléon, *Modlitwa charyzmatyczna*, „List”, 1986, 7–9, s. 8–9.

<sup>67</sup> Ch. Massabki, dz. cyt., s. 29.

<sup>68</sup> Por. J. Belletier, dz. cyt., s. 28.

<sup>69</sup> Por. *Statement of the Committee on Doctrine of the National Conference of Catholic Bishops. An Introduction to the Catholic Charismatic Renewal*, Indiana 1974, s. 19–21 – por.

D. Tomczyk, *Kościół katolicki...*, s. 47

<sup>70</sup> Por. J. Van den Eynde, *Modlitwa adoracyjna przed Najświętszym Sakramentem*, „List”, 1987, 6, s. 6.

choć nie muszą, występować równocześnie<sup>71</sup>. Adoracja Najświętszego Sakramentu wymaga wysiłku, gdyż ludzka natura dopomina się myślenia, mówienia, czytania, działania, natomiast w tej modlitwie większość czasu zajmuje modlitewne skupienie, w którym człowiek nawiązuje ścisłą więź miłości z Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie<sup>72</sup>. Wiele jest osób uformowanych w Katolickiej Odnowie Charyzmatycznej, które nierzadko codziennie znajdują czas na osobiste spotkanie z Chrystusem Eucharystycznym. Taka modlitwa dodaje sił do pracy nad sobą, przysparza pokoju ducha i wzywa do ciągłego nawracania<sup>73</sup>. Dzięki adoracji Najświętszego Sakramentu przemianie ulega uczestnictwo we mszy świętej, która staje się uroczystą Uctą, gdzie Gospodarzem jest Chrystus karmiący wiernych swoim Słowem i Ciałem. Msza święta staje się najpiękniejszą modlitwą i żywym spotkaniem z Bogiem<sup>74</sup>.

Inną formą modlitwy indywidualnej jest „namiot spotkania”. Wiele osób codziennie praktykuje taką modlitwę, opartą w znacznej mierze na Piśmie Świętym i medytacji, w której chrześcijanin zwraca się do swego Stwórcy: przedstawia Mu swoje sprawy, dziękuje za otrzymane dary, wielbi i słucha tego, co On pragnie do niego powiedzieć.

Formowanie do pogłębienia życia modlitwy, zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej, prowadzi nie tylko do zjednoczenia z Bogiem, przynosi bowiem także owoce w postaci pozytywnych relacji z drugim człowiekiem, tworzy z nich braterskie więzi<sup>75</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Aby cele, jakie stawia sobie Odnowa w Duchu Świętym w postaci odpowiedzi na proces współczesnej laicyzacji, przyniosły zamierzone owoce, konieczna jest gruntowna formacja chrześcijańska. Formacja duchowa, którą proponuje Katolicka Odnowa Charyzmatyczna, jest jedną z wielu sprawdzonych możliwości dojrzewania w chrześcijaństwie. Niewątpliwie stanowi ona pomoc w pogłębieniu wspólnoty z Bogiem i uzdalnia do życia zgodnego z wymaganiami Ewangelii. Stanowi również zachętę do dawania chrześcijańskiego świadectwa w życiu codziennym.

W realizacji tych zamierzeń wspólnoty posługują się ogólnie przyjętym w Ruchu stylem formacji, wiele pozostaje jednak swobody i dowolności w kształtowaniu poszczególnych wspólnot i pojedynczych osób. Taka sytuacja zakłada możliwość wystąpienia niebezpieczeństw popełnienia pewnych zaniedbań lub

<sup>71</sup> Por. [Brak autora], *Moja modlitwa. Adoracja*, „List”, 1986, 6, s. 12.

<sup>72</sup> Por. J. Van den Eynde, art. cyt., s. 6.

<sup>73</sup> Por. [brak autora], *Moja modlitwa...*, s. 13.

<sup>74</sup> Por. [brak autora], *Świadectwo. Każda Msza...*, s. 12.

<sup>75</sup> Por. Ch. Massabki, dz. cyt., s. 30.

przeakcentowań w formowaniu do chrześcijańskiej dojrzałości. Problem ten zauważa się szczególnie w tych grupach, które nie są otoczone systematyczną opieką swoich duszpasterzy. We wspólnotach, w które kapłani angażują się czynnie, proces kształtowania dojrzałych chrześcijan przebiega zwykle pomyślnie i przynosi obfite owoce.

Katolicka Odnowa Charyzmatyczna jest jednym z wielu ruchów kościelnych, które pojawiły się jako owoc odnowy soborowej, wnosi do wspólnoty Kościoła nowy entuzjazm i żarliwość wiary. Stanowi ona atrakcyjną formę pobożności dla wielu chrześcijan, stwarza środowisko i okoliczności do duchowego wzrostu, a następnie do czynnego udziału w ewangelizacji i niesieniu pomocy potrzebującym. Jej powstanie jest niewątpliwie odpowiedzią na współczesne znaki czasu.

Liczne wypowiedzi pasterzy Kościoła, szczególnie przemówienia Ojca Świętego Pawła VI oraz Jana Pawła II, są najlepszym potwierdzeniem tego, iż Ruch Odnowy w Duchu Świętym może być skuteczną drogą rozwoju duchowego wiernych i przyczynić się do formowania dojrzałych chrześcijan, zdolnych do świadczenia o swojej przynależności do Chrystusa i Kościoła.

### Sommario

Il mondo contemporaneo, mai come adesso nella storia del cristianesimo, si volta da Dio. Tra cristiani si nota anche la tendenza di recepire i valori falsi con ricerca di concordarle con tutto, che da loro esige Dio stesso. Il processo di laicizzazione va avanti in modo preoccupante. Sta entrando anche alle nazioni e società fin oggi profondamente cristiane, non risparmiando neppure le famiglie. Perciò il ruolo della Chiesa d'oggi è molto importante. La Chiesa deve fermare questo processo per salvaguardare la civilizzazione contemporanea dal pericolo di degradazione morale e spirituale. Queste idee, annuncia anzitutto il Pontefice Giovanni Paolo II, nel suo messaggio sulla nuova Evangelizzazione. Il Pontefice chiama tutti gli figli e le figlie della Chiesa, di collaborare in questo difficile impegno. Una dell'iniziative di prova, che vuole inserirsi a questo scopo, è il movimento del rinnovamento nello Spirito Santo.

Su detto grande l'impegno, esige la provonda formazione del cristiano, che prenderà l'iniziativa per la nova evangelizzazione. Uno dei tanti l'elementi della formazione spirituale, cui riesce preparare a questo l'impegno, sta in profonda l'unione della comunità con Dio. La formazione alla più profonda unione con Dio, nel movimento del rinnovamento nello Spirito Santo, si realizza anzitutto attraverso il processo di conversione, per lo sviluppo delle virtù teologali ed approfondimento della preghiera. Sembra che questo Movimento è capace, malgrado tante le difficoltà, realizzare codesti impegni e attivamente partecipare nei impegni, che stanno davanti tutta la Chiesa.



KS. JERZY STEFAŃSKI

## SPOTKANIE Z CHRYSTUSEM UZDRAWIAJĄCYM W SAKRAMENCIE CHORYCH

### WPROWADZENIE

Niewątpliwie każdy sakrament jest przede wszystkim „spotkaniem z Chrystusem”. Uzasadnione zatem pytanie: na czym polega owo „specificum” spotkania w odniesieniu do sakramentu chorych. Odpowiedź nie jest prosta, a jednak konieczna choćby z tej racji, że brakuje nam precyzyjnej, systematycznej teologii sakramentu namaszczenia chorych. Trudność polega także na tym, że sakrament chorych jest w swej doktrynie, a także w praktyce, „historycznie obciążony” i postrzegany niekiedy jako „ubogi krewny” sakramentu pokuty. Właściwe zaś uchwycenie doktrynalnych treści związanych z liturgią sakramentu chorych ma z a s a d n i c z e znaczenie dla praktyki pastoralnej. Doktryna złotego wieku Scholastyki, widząca w sakramencie chorych „ostatnie namaszczenie”, na długie wieki, praktycznie aż po dzień dzisiejszy, utrwaliła eschatologiczne przeakcentowanie tego sakramentu jako ostatnią, nadprzyrodzoną pomoc świadczoną przez Kościół umierającemu człowiekowi. Zatem, aby w pełni przeorientować aktualną praktykę duszpasterską zgodnie z obrzędami zawartymi w księdze *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, (Katowice 1978) (dalej: SCH) i przywrócić ten sakrament jego pierwotnemu „właścicielowi”, czyli człowiekowi poważnie choremu, a nie wyłącznie umierającemu – należy n a j p i e r w dobrze odczytać i rozpoznać teologiczny przekaz zawarty w tekstach i obrzędach SCH. To z kolei może stać się skuteczną i właściwą motywacją do oczekiwanej nowej praktyki administrowania sakramentu chorych. Sama choroba bowiem nie ma też nic uświęcającego, ale może mieć (i ma !) wymiar religijny. Trafnie zauważyła znana pisarka Simone Weil, że „najistotniejsza wielkość chrystianizmu płynie stąd, że nie szuka on na cierpienie nadprzyrodzonego lekarstwa, lecz że chce (cierpienie) w nadprzyrodzony sposób wykorzystać”<sup>1</sup>. I sakrament namaszczenia chorych staje się tutaj niezastąpioną pomocą.

---

<sup>1</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, Warszawa 1965, s. 197.

Opracowanie nasze chcielibyśmy poprzedzić trzema uwagami. Pierwsza dotyczy wyjaśnienia, że temat zostanie zaprezentowany w wizji teologiczno-pastoralnej<sup>2</sup>.

Druga uwaga jest natury metodologicznej. Integralne traktowanie chorego człowieka, jakie podpowiadają nam teksty i obrzędy SCH, jedynie z praktycznych względów, poddajemy analitycznemu „rozdrobieniu”, aby tym łatwiej wychwycić i podkreślić całe bogactwo doktrynalne zawarte w tekstach i obrzędach towarzyszących sakramentalnemu namaszczeniu chorych. Analiza taka chce lepiej zauważyć chorego człowieka w całokształcie zbawczej misji Chrystusa i Kościoła, unikając jakichkolwiek przeakcentowań czy jednostronnego podkreślania któregoś ze skutków czy wymiarów sakramentu chorych. Zbawienie w sensie biblijnym ogarnia przecież całego człowieka. „Sakrament ten udziela choremu łaski Ducha Świętego, która pomaga całemu u [podkr. Autora] człowiekowi do zbawienia” (zob. SCH 6). Zatem także refleksją teologiczną, zgodnie z biblijnym przekazem odkupienia całego człowieka, musi w swej końcowej syntezie zauważyć znów zintegrowanego człowieka.

Trzecia uwaga jest natury chrystologicznej. Jest bowiem paradoksem, że w mentalności chorego człowieka sakramentalne namaszczenie rzadko oznacza bezpośrednie spotkanie z obecnością Chrystusa. Owszem, chory człowiek jest przekonany, że to Bóg zsyła chorobę („kogo Bóg miłuje, tego krzyżuje” – zatem oby „Bóg mniej mnie miłował” [sic]!), że to Bóg Ojciec może ukarać chorobą, itd. Jednakże brakuje nadal powszechnego przekonania, że także w sakramencie chorych spotyka się wierzący człowiek z żywą obecnością i działalnością Jezusa Chrystusa, który poprzez sakramentalne znaki i słowa spełnia swoją kapłańską misję uświęcenia człowieka i zarazem oddawania czci Bogu. Powyższe zdanie określa przecież istotę i sens każdej liturgicznej czynności. Zatem, jakkolwiek nie dedykujemy chrystocentrycznemu charakterowi sakramentu chorych osobnego podrozdziału, fakt obecności Chrystusa w sakramentalnym namaszczeniu chorych jest czymś ewidentnym i jest u podstaw każdej teologicznej kwestii niniejszego opracowania.

Kolejno zatem, opierając się na tekstach i obrzędach SCH, chcemy rozważyć sakramentalne spotkanie chorego z Chrystusem paschalnym, Chrystusem ukrzyżowanym, Chrystusem przebaczącym, Chrystusem oczekującym, Chrystusem dźwigającym zarówno w sensie duchowym, jak też (czasami) fizycznym. Sakramentalne spotkanie z Chrystusem niemożliwe jest bez łaski wiary, stąd opracowanie nasze analizuje namaszczenie chorych jako sakrament przyjmowany

---

<sup>2</sup> Obszerniejsze opracowanie teologii sakramentalnego namaszczenia chorych wraz z odpowiednią literaturą przedmiotu zob. J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II, Studium liturgiczno-teologiczne*, Poznań 1988, zwłaszcza s.172–225 oraz 226–254. Opracowanie nasze w znacznej mierze czerpie z tej książki i tam też można znaleźć uzupełniający „warsztat naukowy” związany z prezentowanym tematem.

„w imię Pana” (Jk 5,15 a). Opracowanie kończymy spojrzeniem na sakramentalną celebrację w duchu „bycia razem” z Chrystusem i Kościołem, bo sam Chrystus zapewniał, że „gdzie są dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20).

## 1. SPOTKANIE Z CHRYSYSEM ZMARTWYCHWSTAŁYM

Ludzkie cierpienie i choroby rozważanych w świetle wiary nie można odzielić od cierpienia Chrystusa i od Jego Zmartwychwstania. Biblia jednoznacznie przypomina, że Chrystus przyjął na siebie ludzkie cierpienie i „przetworzył” je na nadzieję zbawienia (1 P 2, 21–25). Ale cierpienie i Krzyż Chrystusa nie stanowią całej treści Odkupienia. **Zbawienie nie zatrzymało się na Golgocie.** Krzyż zyskuje swoją pełnię dopiero w tajemnicy Zmartwychwstania. To ciągłe napięcie i zależność między śmiercią a zmartwychwstaniem Chrystusa Pana (które wielokrotnie jeszcze przypomną nam w tym paragrafie analizowane teksty SCH), jest również istotnie ważne do zrozumienia całej teologii sakramentalnej. Wszystkie bowiem sakramenty zanurzone są w paschalnej tajemnicy Chrystusa i z Jego Zmartwychwstania czerpią moc i skuteczność.

Poprzedni Rytuał w swoich tekstach eschatologicznych nie eksponował tajemnicy paschalnej Chrystusa i nie ustawiał choroby bezpośrednio w świetle tej biblijnej prawdy. W nowych obrzędach natomiast spotykamy obfitość tekstów, które w różnorodnej tonacji stale przypominają tę podstawową myśl, że Chrystus stał się człowiekiem, aby poprzez swoje życie, mękę śmierć i zmartwychwstanie zwyciężyć śmierć i człowieka obdarzyć darem życia wiecznego. Czytamy przecież, że „Bóg w swoim wielkim miłosierdziu, przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa, na nowo zrodził nas do żywej nadziei, do dziedzictwa niezniszczalnego [...], które jest zachowane dla nas w niebie [...] (1 P 1, 4 – zob. SCH 226). Obrzędy przypominają znaczenie choroby ludzkiej w tajemnicy zbawienia, podkreślają, że Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu właśnie poprzez sakramentalne namaszczenie i modlitwę kapłanów (SCH 5). Zmartwychwstały i uwielbiony Chrystus stanowi realną obecność w historii i nadaje naturalnemu przeznaczeniu człowieka ku śmierci zbawczy i pełen nadziei sens. Jeśli zaś Chrystus zmartwychwstał, to również śmierć każdego chrześcijanina nakierowana jest ku życiu wiecznemu. Taki sens zawierają czytania SCH nr 165, 171 oraz 177. Ta „solidarność” w zmartwychwstaniu, jaką obdarza Chrystusa każdego wierzącego, zapoczątkowana jest już w tajemnicy Wcielenia (SCH 74 – C). Dopowiedzenie tego przesłania znajdujemy w alternatywnej modlitwie po namaszczeniu chorego (SCH 100 – B). Choremu przypominana tu jest fundamentalna prawda, że Chrystus po to stał się człowiekiem, „aby uwolnić ludzi od grzechów i chorób”. Namaszczenie zaś świętym olejem daje tę ufność, że skoro chrześcijanin może uczestniczyć w męce Chrystusa, to ma również prawo do

nadziei uczestniczenia w owocach cierpień Chrystusa, czyli być włączonym w Jego zmartwychwstanie.

Nasza przynależność do Chrystusa dokonuje się nie tylko przez chrzest i nie tylko przez tajemnicę odkupienia na krzyżu, lecz także poprzez Jego zmartwychwstanie. Słowa towarzyszące obrzędowi pokropienia wodą święconą chorego i jego otoczenie wyraźnie na to wskazują (SCH 91). Włączenie w owoce zmartwychwstania Chrystusa Pana i możliwość uczestniczenia przez chorego w tajemnicy paschalnej Chrystusa przybliżają także niektóre czytania biblijne zawarte w zestawie SCH. W *Liście do Rzymian* słyszymy w słowach pełnych nadziei, że „skoro wspólnie z Nim cierpimy to po to, by też wspólnie mieć udział w chwale” (SCH 213). Święty Paweł w tymże samym *Liście* poucza dalej, że „cierpień terażniejszych nie można stawiać na równo z chwałą, która ma się w nas objawić”. I choć „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia...” ożywione jest jednak nadzieją odkupienia swego ciała (SCH 214).

Ta nadzieja zmartwychwstania obecna jest także w wielu innych tekstach obrzędu. Choremu, a nawet umierającemu człowiekowi przybliżana jest w wieloraki sposób doktryna, że **zbawienie identyfikuje się z tajemnicą paschalną**, z tajemnicą przejścia od śmierci do życia. Jeśli zatem Chrystus zmartwychwstał, to nawet tak dramatyczne doświadczenie jak choroba, cierpienie i śmierć mają życiowy i sensowny dynamizm. Tę prawdę eksponują wybrane czytania z listów św. Pawła umieszczone w zestawie lektur biblijnych prezentowanych do wykozystania w czasie administrowania sakramentu chorych (np. SCH – 221; SCH 213–214). Także u ewangelisty św. Jana znajdziemy tę samą myśl, że dla chrześcijanina nawet śmierć nie kończy jego życia, lecz „jest wołą Ojca [...], aby każdy, kto [...] wierzy w Syna miał życie wieczne”. I Chrystus jest Tym, który chrześcijanina „wskrzеси w dniu ostatecznym” (J 6, 35–40; SCH 276).

Sakrament namaszczenia chorych, jak każdy zresztą sakrament, jest osobistym spotkaniem z Chrystusem Panem i to zarówno z ukrzyżowanym, jak też zmartwychwstałym Zbawicielem. Ten moment bliskiego kontaktu z Chrystusem obecnym w sakramencie, jest szczególnie uzasadniony w obliczu wewnętrznego osamotnienia, jakie zawsze niesie ze sobą poważna choroba. I Chrystus w obliczu swego Krzyża odczuwał opuszczenie i samotność. Wołał przecież z Krzyża: „Boże mój, Boże mój czemuś mnie opuścił?” (Mt 7, 46). Lecz, tak jak dla Chrystusa śmierć, Golgota, grób nie koronowały Jego zbawczego dzieła na ziemi, tak również choroba i śmierć człowieka nie są kresem egzystencji ludzkiej. Rytuał przypomina bowiem, że Chrystus i w takiej sytuacji człowieka, poprzez sakrament namaszczenia „daje swoim wiernym, dotkniętym chorobą potężną moc i obronę” (SCH 5). Choroba wówczas, prawem paradoksu, jest nie tylko uczestniczeniem w Krzyżu Chrystusa, ale nosi w sobie zaczątek i zadatek radości Zmartwychwstania Pańskiego. Namaszczenie sakramentalne bowiem zawiera w sobie także elementy „paschalnej radości właściwej temu obrzędowi” (SCH 109).

Na jeszcze jeden aspekt chcielibyśmy zwrócić uwagę, mówiąc o sakramentalnym namaszczeniu chorych w wizji spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym. Omawiany sakrament, zgodnie z jego podstawową symboliką (namaszczenie chorego człowieka), jest najpierw uobecnieniem i przypomnieniem zbawczych cierpień Chrystusa, a raczej Jego zwycięstwa nad słabością fizyczną, nad kruchością natury ludzkiej, w końcu nad agonią i śmiercią fizyczną. Słowa towarzyszące namaszczeniu polecają przecież chorego cierpiącemu i uwielbionemu Panu, prosząc Go, aby chorego „podźwignął i zbawił „(SCH 5). Chory zaś człowiek zachęcany jest, „aby dobrowolnie złączył się z męką i śmiercią Chrystusa” w duchu Rz 8, 17; Kol 1, 25; 2 Tym 2, 11–12; 1 P 4, 13. Teksty te jednoznacznie podpowiadają, że sakramentalne namaszczenie jest także spotkaniem ze zmartwychwstałym Chrystusem, który równocześnie zaprasza chorego do wspólnoty przeżywania Jego tajemnicy paschalnej. Taka wspólnota i ze strony Chrystusa jest możliwa, bo On zgodnie z zapowiedzią Izajasza 53, 4–5 „wziął na siebie wszelkie rany i uczestniczył we wszystkich ludzkich cierpieniach” (SCH 2). Przecież słabość fizyczna człowieka nawet prowadząca do śmierci, to tylko „Pascha – przejście” prowadzące wierzącego do zmartwychwstania ciała. Chrystus jeszcze za swego życia nigdy nie pozostawiał człowieka chorego, cierpiącego samemu sobie. Wyliczenie uzdrowień dokonanych przez Chrystusa na kartkach Ewangelii mogłoby przybrać charakter długiej litanii (np. Mt 14, 34–36; 15, 29–31; Mk 6, 53–56; Łk 5, 12–15; 6, 6–11; J 5, 5–18; 9, 1–41 itd.). Jezus okazuje się przy tym bardzo solidarny z ludzkim cierpieniem. W obecności chorego jest On wewnętrznie poruszony, nie krępuje się okazać mu swego bólu i płaczu. Kocha cierpiących i zbawczo interweniuje. Ale Chrystus nigdy nie zadowolą się jedynie uzdrowieniem ciała. Uzdrawia całego człowieka, ukazuje zwycięstwo nad złem i nad grzechem. Choroba i uzdrowienia to dla Chrystusa okazja ewangelizacji. Uzdrowienia bowiem zapowiadają i potwierdzają zbawczą misję Chrystusa. Zbawia On świat (i człowieka) nie poprzez całkowitą eliminację zła, lecz przekształcając zło w dobro. Jest w tym bardzo oryginalna wizja losu człowieka, w którym ból, cierpienie, choroba są „tworzywem” zbawienia człowieka. Te myśli podpowiada wiele czytań towarzyszących obrzędowi namaszczenia, np. 1 Kor 15, 12–20 (SCH 219); Hbr 4, 14–16–5.7–9 (SCH 224) itd.

Prawda o spotkaniu ze zmartwychwstałym Chrystusem w sakramencie chorych oraz o paschalnym przeznaczeniu człowieka ukazuje się również wyraźnie w kontekście obrzędów Komunii chorych. Już sam postulat rubryk obrzędu, aby duszpasterze troszczyli się, aby chorzy często mogli przyjmować Komunię św., a nawet jeśli to możliwe – codziennie, zwłaszcza w okresie wielkanocnym – wskazuje wyrazie, że Kościół przepęlniony radością zmartwychwstania Chrystusa Pana, chce ją dzielić z wszystkimi, zwłaszcza z chorymi. Dobrze oddaje tę myśl wstępna antyfona *O sacrum convivium*, znana już w XV w. Towarzyszy ona obrzędowi wstępnym Komunii chorych i zwięźle eksponuje paschalny wymiar Eucharystii: „O święta Uczto, na której przyjmujemy Chrystusa, odnawiamy

pamięć Jego męki, duszę napełniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały” (SCH 56 A). Słowa te dobrze wyrażają *Memoriale Domini*, Paschę Chrystusa oraz zapowiadają Paschę wieczną – nadzieję każdego chrześcijanina. Trzecia formuła aktu pokutnego z obrzędów wstępnych zwykłego obrzędu Komunii chorych przypomina również, że Chrystus, poprzez „tajemnicę swojej śmierci i zmartwychwstania dokonał naszego zbawienia”, a „przyjęcie Jego Ciała czyni nas uczestnikami Jego ofiary paschalnej”. Możliwość zaś przyjęcia Komunii św. pod dwiema postaciami należy również zauważyć w wymiarze paschalnym. Znak wina eucharystycznego w pełniejszy sposób wyraża fakt przymierza Boga z człowiekiem. Chrystus zawarł nowe przymierze z człowiekiem właśnie poprzez przelanie własnej krwi na Krzyżu. A na końcu czasów, wszyscy członkowie Kościoła wezmą udział w Uczcie mesjańskiej, pijąc razem z Chrystusem z jednego kielicha w Królestwie Jego Ojca, zgodnie z duchem tekstu Mt 26, 27–29. Warto tu zwrócić uwagę, że przyjmowanie Komunii św. przez chorych pod dwiema postaciami było zwyczajną praktyką administrowania Komunii św. chorym w Kościele starożytnym, sięgającą w niektórych regionach nawet XV wieku.

Paschalne treści rozpoznajemy szczególnie wyraźnie w obrzędzie udzielania Wiatyku, art. 26 SCH mówi: „Przy przejściu z tego życia do wieczności człowiek wierzący zostaje umocniony Wiatykiem Ciała i Krwi Chrystusa i otrzymuje zadatek z zmartwychwstania [...]”. Przepisy liturgiczne proponują, aby Wiatyk udzielać podczas mszy świętej, „także z tej przyczyny, że Komunia św. przyjmowana jako Wiatyk jest szczególnym znakiem uczestnictwa w tajemnicy śmierci Pana i Jego przejścia do Ojca, sprawowanej w Ofierze mszy świętej. „Wówczas sam Chrystus, obecny w sposób szczególny w znaku Eucharystii jest tym, który przyjmuje od umierającego jego doczesny dar życia i w zamian obdarza go nadzieją życia wiecznego. Chrystus przeprowadza chorego ze śmierci do życia wiecznego, do Królestwa Boga Ojca. Wiatyk jest tu zarazem ostatnim, ziemskim etapem uczestnictwa umierającego człowieka w tajemnicy Paschy samego Chrystusa. Przyjmowanie zaś Wiatyku w czasie mszy świętej uwalnia od zawężonej koncepcji tego sakramentu jako nadprzyrodzonego pożywienia na ostateczną drogę życia prowadzącą ku wieczności. Powyżej zacytowany artykuł SCH (26) łączy w paschalnej wizji związek, jaki zachodzi między Eucharystią a tajemnicą Paschalną Chrystusa. Przejście Chrystusa do Ojca dokonało się przecież także tymi samymi etapami: wydarzenia Wieczery Pańskiej poprzedziły bezpośrednio Mękę, Krzyż i Zmartwychwstanie. Męka umierania człowieka poprzedzona zalecanym przyjęciem także Krwi Pańskiej – (symbol szczególnego przymierza Boga z człowiekiem) jest wówczas bardziej zrozumiałym przejściem do życia wiecznego, do nadziei spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym.

## 2. SPOTKANIE Z CHRYSYTEM UKRZYŻOWANYM

Taka wizja, spojrzenie na sakrament chorych logicznie uzupełnia poprzedni cały paragraf. Cierpienia bowiem zbawcze Chrystusa są częścią, etapem Jego tajemnicy paschalnej. Nie można też do końca zrozumieć istoty sakramentu chorych bez przybliżenia sobie teologii cierpienia. Cierpienie zaś ludzkie zawarte jest w teologii zbawczego Krzyża Chrystusowego. Właściwe imię cierpienia to Krzyż. Krzyż do dźwigania. Zarówno zdrowy, jak i chory chrześcijanin musi szukać odpowiedzi na pytania związane z cierpieniem i chorobą jedynie w relacji do Chrystusa ukrzyżowanego i Chrystusa zmartwychwstałego. Sakrament chorych, o czym już wspominaliśmy, ułatwia spotkanie z Chrystusem w takiej podwójnej optyce. Chory poprzez samą strukturę obrzędową i teksty odpowiednich modlitw jest zachęcany, aby swoje cierpienia połączył z cierpieniami Chrystusa i dokonał „upodobnienia” (*configuratio*), we właściwej proporcji, do cierpień Chrystusa. „I dziś także Chrystus cierpi i jest krzyżowany w swoich członkach, których u p o d a b n i a [podkr. autora] do siebie. Dzieje się to wtedy, kiedy znosimy różne cierpienia. Cierpienia te trzeba uważać za przemijające i niewielkie w porównaniu z bezmiarem wiecznej chwały, jaka przez nie ma się stać naszym udziałem – por. 2 Kor 4, 17 (SCH 2). Sakramentalne namaszczenie, w swoim rytualnym i zarazem logicznym przebiegu, nadaje cierpieniom głęboki sens. Liczne bowiem teksty obrzędu, jak refren, powtarzają i przypominają analogię między cierpieniami i zmartwychwstaniem Chrystusa a cierpieniami i nadzieją zmartwychwstania, która winna towarzyszyć każdej poważnej chorobie człowieka.

Przyjrzyjmy się najpierw tej wspólnocie cierpień człowieka z Chrystusem.

Droga zbawienia i odkupienia, którą przeszedł Chrystus nosi imię „Drogi Krzyżowej”. Tajemnica krzyża – jako instrumentu zbawienia, korzeniami swymi sięga głęboko, aż do początków życia Zbawiciela, ogarnia cały Jego życiorys. I taka sama droga życiowa wyznaczona jest każdemu chrześcijaninowi. I nie jest to wcale głoszenie jakiejś idei cierpiętnictwa, lecz realne i zarazem pełne nadziei przeznaczenie człowieka. „Jeśli jesteśmy współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy to po to, by też wspólnie mieć udział w chwale” (Rz 8, 17 – zob. SCH 213). Na czym jednak w praktyce życiowej polega ta „wspólnota cierpień” z Chrystusem. Na pewno nie oznacza uczestniczenia w tych samych cierpieniach. Można by się tu też zastanawiać nad ideą dobrowolnego naśladowania cierpień Chrystusa (*imitatio Christi*). Wówczas jednak problem ten wchodziłby w zakres zainteresowania mistyki oraz teologii moralnej. Omawiany jednak problem można zrozumieć jedynie w kontekście doktryny o Kościele – Ciele Mistycznym Chrystusa. Cierpiący chrześcijanin, członek Ciała Mistycznego, łączy swój ból z cierpieniami Głowy Ciała Mistycznego (zob. 1 Kor 12, 12–22.24b–27). Tę jedność, zespolenie podkreśla często św. Paweł za pomocą przymiotnika *con*, np. *convivere* (Rz 6, 8), *conmorire* (2 Kor 7, 3), *conglorificare* (Rz 8,

17), *consepelire* (Rz 6, 4), *convivificare* (Kol 2, 5), *conresuscitare* (Kol 2, 6). Wszystkie te teksty biblijne podkreślają na różne sposoby fakt realnej unii mistycznej z Chrystusem. Unia ta jest zarazem wezwaniem dla chrześcijanina, aby włączył Chrystusa w swój sposób bycia, zgodnie z doktryną św. Pawła: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

Drugi aspekt owego „upodobnienia” się do cierpień Chrystusa dotyczy wewnętrznej postawy chrześcijanina wobec faktu osobistego cierpienia. Sakramentalne namaszczenie udziela bowiem także łaski chrześcijańskiego przeżywania i akceptacji własnej choroby. Cierpiący Chrystus jest źródłem niewyczerpanych darów łaski. Każdy cierpiący członek cierpiącego Kościoła, o ile dobrowolnie podtrzymuje w sobie wewnętrzną łączność z Chrystusem, otrzymuje te łaski, które cierpiący i konający Chrystus wysłużył. Owa wspomniana akceptacja, zgoda na swoją trudną kondycję i to z motywacji najwyższej, ze względu na Chrystusa, który „za nasze grzechy został pogrzebany i zmartwychwstał” (1 Kor 15, 3), wskazuje na moralną postawę chrześcijanina – potrzebę znoszenia cierpień w duchu Chrystusowym. I taka wizja nie ustawia człowieka w postawie biernej, cierpiętniczej, lecz odwrotnie, domaga się pozytywnego uznania swego stanu fizycznego i podniesienia własnej choroby na poziom nadprzyrodzony, by nie powiedzieć „zbawczy”. Wówczas „upodobnienie” się do cierpień Chrystusa może zyskać swój ostateczny – uświęcający wymiar.

Następny, kolejny problem to szukanie odpowiedzi na pytanie, jak może chory człowiek uzupełnić „braki udreń Chrystusa”? Obrzędy (SCH 3) upominają chorego, że chrześcijanin „powinien zawsze być gotów dopełnić to, czego nie dostaje cierpieniem Chrystusa dla zbawienia świata, oczekując uwolnienia całego stworzenia w chwale synów Bożych (por Kol 1, 24; z 8, 19–21)”. Teologiczna interpretacja tego tekstu obrzędu opartego na dwóch tekstach św. Pawła nie należy do najprostszych. Na pewno nie chodzi o wyeksponowanie znaczenia samego cierpienia. Miarą bowiem cierpienia jest jego motywacja. Zatem nie tyle znaczy ogrom i natężenie ludzkiego cierpienia, lecz głębia miłości towarzysząca i motywująca określone cierpienie. Wielu egzegetów zwykło interpretować tekst Kol 1, 24 w znaczeniu wartości zbawczej cierpień każdego człowieka przeżywanych w łączności z męką zbawczą samego Chrystusa. Dzisiaj egzegeza wydaje się raczej określać te cierpienia, o których wspomina św. Paweł jako trud apostołski ponoszony dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół. A czym jest owo „dopełnienie w ciele braków udreń Chrystusa”? Może to być suma bolesnych doświadczeń, która pozostaje każdemu wierzącemu do przeżycia na zasadzie solidarności z Chrystusem Panem w dziele ewangelizacji. Jest w takiej postawie duch posłannictwa apostołskiego. Cierpienia bowiem mogą być także ponoszone dla dobra Kościoła. Cierpienia takie nie mają charakteru „zastępczego” do zbawczych cierpień samego Chrystusa. Te były jednorazowe i definitywne. „Dopełnianie” zatem cierpień Chrystusa, (zgodnie z duchem Kol 1, 4 – zob. także SCH 3) należy rozumieć w odniesieniu do cierpień całego Kościoła, które Ko-



ściół, i wszyscy jego członkowie, często ponoszą ze względu na przynależność do Chrystusa. Ważne jednak, aby tu nie zatrzymać się jedynie na negatywnej „cierpieliwej” wizji Chrystusowej, jak też ludzkiej drogi (czy drogi) krzyżowej. Spotkanie z ukrzyżowanym Chrystusem, które również implicite (choć nie przede wszystkim!) zawiera się w sakramencie chorych, zobowiązuje cierpiącego człowieka, aby analogicznie, „naśladowczo” upodobnił on własne cierpienie do cierpienia Chrystusa, aby „opuścił” siebie, porzucił tkwienie we własnym bólu i nieszczęściu, aby własne cierpienie skierował „na zewnątrz”. Takie przedstawienie, przeorientowanie życia cierpiącego człowieka jest możliwe jedynie wówczas, gdy obraz zbawczych cierpień Chrystusa został świadomie przyjęty i przejęty przez wierzącego człowieka. Liczne teksty obrzędu nieprzypadkowo podpowiadają choremu, że jego zbawienie zostało wysłużone dobrowolnym cierpieniem Chrystusa (zob. np. SCH 51–1; 51–2; 51–3; 51–7; 57; 58, itd.). Jeśli Chrystus zechciał cierpieć, to doznania te były jedynie etapem do zwycięstwa nad śmiercią i przejściem do chwalebego przemienienia jego człowieczeństwa po zmartwychwstaniu. Chory człowiek, który przemierza swymi cierpieniami podobną drogę krzyżową (*mutatis mutandis*) jak kiedyś historyczny Chrystus, wezwany (i zobowiązany) jest również, aby pokonać etap cierpienia i osiągnąć chwałę wieczną. „Upodobnienie” zatem cierpienia chrześcijanina do Męki Chrystusa znajduje w takim ujęciu wymiar nadziei, otuchy i wewnętrzznego umocnienia. Oznacza to też takie przetworzenie osobistych cierpień, aby mogły się one stać „zadatkiem” życia wiecznego (zob. SCH 7).

### 3. SPOTKANIE Z CHRYSYSEM PRZEBACZAJĄCYM

Już zwyczajne, ludzkie, wzajemne przebaczenie ma wymiar uzdrawiający, podnoszący. Odnosi się to również i to w sposób szczególny do problemu uwalniania z grzechów w łączności z sakramentem namaszczenia chorych.

W jakim stopniu sakramentalne namaszczenie chorych ma związek z uwalnianiem od grzechów i od jakich grzechów uwalnia? Święty Jakub Apostoł, mówiąc o namaszczeniu chorych olejem „w imię Pana”, podaje równocześnie, że chory „jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (Jk 5, 14–15). Problem zatem wewnętrznego związku między grzechem a chorobą istnieje jakkolwiek nie chodzi tu o bezpośredni skutek i następstwo osobistego grzechu w postaci własnej choroby.

Punktem wyjścia naszych rozważań chcemy uczynić przypomnienie, że człowiek musi zaakceptować swą naturę jako bytu zależnego, kruchego w swej egzystencji psychofizycznej, jako istoty stworzonej i niepełnej. Choroba, cierpienie, ból i śmierć są także tego dowodem. To założenie teoretyczne ma bardzo praktyczne implikacje.

Chory człowiek nie zawsze musi oceniać swój stan jako moralnie niesprawiedliwy. Zgoda na własną chorobę i jej zaakceptowanie jako faktu, wypływa z naturalnego stwierdzenia (doświadczenia), że jest się stworzeniem z fizycznymi obciążeniami i ograniczeniami. Oznacza to zarazem coś więcej. Chory człowiek zauważa, że nie jest panem swej natury, że nie stoi „ponad” innymi stworzeniami. I pyta często siebie, czy zaistniałe zło – choroba nie jest niesprawiedliwością jemu osobiście wyrządzoną? Unikanie zaś buntu wobec choroby wymaga uprzednio uznania siebie za niedoskonałego, więcej, za grzesznego *in genere*. Grzech jest przecież u podstaw cierpień zapowiedzianych już w pradziejach człowieka (zob. Rdz 3, 17–19). I nie chodzi tu wcale o widzenie w chorobie skutków grzechu osobistego, indywidualnego. Obrzędy jednoznacznie oznajmiają że „choć choroba ma ścisły związek ze stanem człowieka grzesznego, zasadniczo nie można jej uważać za karę wymierzoną jednostkom za ich własne grzechy...” (zob. SCH 2). Chrystus sam nie uznawał przecież takiej bezpośredniej zależności między chorobą a grzechem osobistym. Na pytanie uczniów: „Mistrzu, kto tutaj zgrzeszył, ten człowiek, czy jego rodzice, że ów człowiek urodził się niewidomym?”, Chrystus odpowiada: „Ani on, ani jego rodzice, ale stało się tak, aby się na nim objawiły sprawy Boże” (J 9, 2–3; zob. również SCH 263). Chrystus prezentuje tu odmienną od otoczenia wizję świata i zbawienia. Bóg bowiem nie chciał zbawić świata, eliminując zło, lecz przekształcając zło w dobro. Jest to oryginalna wizja losu człowieka, w której nawet grzech jest tworzywem zbawienia człowieka. W tym duchu przemawiają liczne czytania obrzędu, np. SCH 219, 224, itd. W odróżnieniu od uczniów chcących poznać sens choroby, Chrystus Pan okazuje raczej brak zainteresowania jej pochodzeniem. Polemizuje przecież z opinią utrzymującą, że choroba jest znakiem karzącej ręki Boga za grzech. Interesuje go raczej znaczenie, jakie choroba przyjmuje w planie Bożym, sposób jej wykorzystania. Nie tyle ważne jest tu przyczynowe „dlaczego”, co raczej „po co” w sensie celowym. Owszem, choroba może być w określonym przypadkach skutkiem grzechu osobistego (zob. J 5, 14), lecz byłoby czymś nieprawdziwym generalizowanie zależności między grzechem osobistym a chorobą. Nie można jednak zupełnie odrzucić ich wzajemnego „ontologicznego” powiązania. Choroba przecież może oczyszczać wewnętrznie człowieka i jest w stanie obudzić w nim ducha pokuty. Wówczas chory człowiek może zrozumieć także pokutny wymiar choroby. Ostatecznie choroba jest wynikiem zachwiania przez człowieka biblijnego porządku stworzenia, czyli wynikiem grzechu ludzkiego. Chory człowiek czuje się często wręcz przymuszony faktami swego życia zwracać się do Miłosierdzia Bożego o łaskę przebaczenia. Choroba, właśnie poprzez sakrament zyskuje wówczas wartość ekspiacji za własne grzechy. W tym sensie choroba to także pojednanie z własną grzeszną naturą, to uznanie (*in genere*) potrzeby pokutowania za własne słabości i grzechy. Wydaje się tu jednak ważne jedno uściślenie. Jeśli choroba jest znakiem grzechu na świecie, Bóg nie jest jej przyczyną i autorem. Choroba zawsze jest do zwalczania

nia i jako taka nie jest sama w sobie wartością. Dopiero sposób jej przeżywania może być przedmiotem oceny i wartościowania. Choroby nie można uważać za karzący znak Boga.

Powyżej naświetlona została relacja grzechu wobec choroby człowieka. Bardziej skomplikowanym problemem jest relacja między sakramentem namaszczenia chorych a grzechem osobistym człowieka. Obrzędy, powołując się na dekrety Soboru Trydenckiego, stwierdzają, że „jeżeli to potrzebne, namaszczenie odpuszcza grzechy i staje się dopełnieniem chrześcijańskiej pokuty” (zob. SCH 6).

Kiedy, w jakich okolicznościach i jakie grzechy sakramentalne namaszczenie może gładzić? Nie jest to łatwe zagadnienie. Do końca bowiem, jednoznacznie i oficjalnie nie zostało to dotąd sprecyzowane. Opierając się na rytuale i tradycji Kościoła, można jednak zbliżyć się do pewnych wniosków natury pastoralnej.

Dwa razy obrzędy posługują się terminem „pozostałości grzechowe”, powołując się na orzeczenia Soboru Trydenckiego (wprost cytuje to Konstytucja Apostolska o sakramencie namaszczenia chorych – zob. SCH s. 11 oraz nawiązuje do tego pojęcia SCH 6). Zarówno sam grzech, jak też „pozostałości grzechowe” mają jednak z sakramentem chorych związek pośredni. Ich relacja z sakramentalnym namaszczeniem widoczna jest dopiero poprzez zjawisko choroby. Ale czym są owe „pozostałości grzechu”. W teologii współczesnej brakuje jednoznacznych określeń w tej materii. Teologowie scholastyczni (Albert Wielki, Tomasz z Akwinu) uważali, że sakrament ten został po to ustanowiony, aby człowieka uzdrowić z „choroby grzechu” przed bezpośrednim zagrożeniem śmiercią. Skutek właściwy sakramentu w opinii powyższych teologów polega na gładzeniu „pozostałości grzechu” (*reliquiae peccati*). Chodzi tu o pewne osłabienie duchowe, spowodowane grzechem aktualnym i pozostałościami grzechu pierworodnego.

Sakramentalne namaszczenie nie przynosi jednak automatycznego odpuszczenia grzechu ciężkiego, grzechu indywidualnego, lecz jedynie dźwiga i wzmacnia chorego, usuwając duchową słabość, która powstaje w człowieku jako następstwo grzechu. Przebaczenie Boże – odpuszczenie grzechów poprzez sakramentalną spowiedź, nie usuwa przecież całkowitej przeszłości człowieka. Przebaczenie przywraca utraconą łaskę, lecz nie usuwa zmian w człowieku, jakie w przeszłości ten grzech w naturze ludzkiej spowodował. Przebaczenie nie jest synonimem zapomnienia. Sakramentalne namaszczenie chorego mogłoby (z powrotem) być tym konstytutywnym, twórczym elementem, który chce osłabioną grzechem naturę jednostkowego człowieka bardziej zintegrować z łaską, „podnieść” chorego człowieka na poziom bardziej trwałego życia w łasce Chrystusowej. I w tym sensie problem „pozostałości grzechu” wykracza poza spekulacje Złotego okresu scholastyki. Nie ma bowiem człowieka, który nie potrzebowałby procesu integracji, procesu oczyszczenia. Sakrament namaszczenia chorych, umacniając człowieka w jego psychofizycznej jedności, wzmacnia go także duchowo, lecząc osłabienie, które w naturze ludzkiej spowodował grzech. Grzech

przecież zawsze osłabia moralnie człowieka, osłabia jego sferę wolitywną, destabilizuje sferę zmysłową człowieka. Oczywiście nie oznacza to równocześnie, że sakramentalne namaszczenie jest rodzajem specjalnej praktyki pastoralnej zastępującej wyznanie grzechów i absolicję otrzymywaną poprzez sakramentalną spowiedź. Dotyczy to jedynie duchowej pomocy, jakiej poprzez sakramentalną posługę doznaje fizycznie i duchowo cierpiący członek Kościoła.

Niewątpliwie sakramentalne namaszczenie chorych ma wiele funkcji wspólnych z sakramentem pokuty. Obydwa sakramenty zmierzają do uzdrowienia chrześcijanina z różnorodnych jego słabości. Chcą one umieścić człowieka w permanentnym stanie wolności od zła poprzez stały proces przybliżania się i „trwania w Chrystusie”. Ponadto obydwie sakramenty dążą do pojednania: pokuta zmierza do pojednania penitenta z Bogiem i bliźnimi, natomiast sakramentalne namaszczenie chce doprowadzić do jedności między ciałem a duszą w jedności odkupionego człowieka. Czy jednak sakrament chorych bezpośrednio uwalnia od grzechów?

Traktując namaszczenie chorych jako odrębny, oryginalny sakrament, nie zaprzeczamy wcale jego ewentualnym możliwościom uwalniania od grzechów. Jest to jednak zawsze sytuacja wyjątkowa. Chory człowiek, który nie może już wyznać grzechów ze względu na skrajną słabość spowodowaną chorobą, może jednak otrzymać odpuszczenie grzechów, o ile wzbudził w sobie uprzednio doskonały żal za grzechy. I tylko w takim wyjątkowym wypadku „staje się (namaszczenie chorych) dopełnieniem chrześcijańskiej pokuty” (SCH 6). Tym też należy wyjaśnić warunkową formę sformułowania zawartego w powyżej wymienionym artykule: „jeżeli jest to potrzebne, namaszczenie odpuszcza grzechy”. Wyjątkowość takiej praktyki podkreśla ponadto sam obrzęd, gdy domaga się od chorego jako normalnej praktyki odbycia sakramentalnej spowiedzi przed liturgią namaszczenia względnie na początku obrzędów (zob. SCH 87). Zatem namaszczenie chorego, w czasie zwyczajnej praktyki administrowania tego sakramentu ani nie zastępuje sakramentu pokuty, ani też nie jest jego liturgicznym surogatem. Stanowi jedynie alternatywę w wypadku, gdy normalne korzystanie z sakramentalnej spowiedzi nie jest już z przyczyn obiektywnych dla człowieka ciężko chorego możliwe. Opowiadamy się zatem za następującym twierdzeniem (w oparciu o dotychczasową praktykę i doktrynę Kościoła): ponieważ namaszczenie chorych jest „sakramentem żywych”, wierny, przyjmując ten sakrament, powinien być już uprzednio w stanie łaski. Jeśli z określonych przyczyn chory jest w stanie grzechu ciężkiego, a nie mógł się bez własnej winy poprzez sakrament pokuty lub akt żalu doskonałego uwolnić od tego stanu, wówczas namaszczenie chorych działa jako „sakrament umarłych”, czyli przywraca choremu stan życia w łasce i bezpośrednio ułatwia spotkanie z przebacającym Chrystusem.

Problem precyzyjnego, teologicznego ustalenia, w jakim stopniu sakramentalne namaszczenie chorych uwalnia od grzechów i od jakiej kategorii grzechów,

jest ważną kwestią o implikacjach pastoralnych. Analizowane kwestie chcemy podsumować następującymi wnioskami:

a) uwolnienie od grzechów nie jest specyficznym, podstawowym skutkiem sakramentu chorych, a jedynie skutkiem okazyjnym, uwarunkowanym od szeregu okoliczności,

b) sakrament chorych, jako należący zasadniczo do tzw. „sakramentów żywych” należy przyjmować w stanie łaski,

c) sakrament chorych uwalnia (jak każdy zresztą sakrament) od grzechów lekkich i sprawia duchowe oczyszczenie i podźwignięcie chorego,

d) żaden z tekstów obrzędu nie jest i nie ma charakteru formuły absolucji, a sakrament chorych nie zastępuje sakramentu pokuty,

e) namaszczenie chorych może uwalniać od grzechów ciężkich jedynie w wypadku zupełnej niemożności przyjęcia przez chorego sakramentu pokuty, o ile oczywiście chory człowiek ma lub miał uprzednio (habitualnie) szczerą wolę uwolnienia się od grzechów i odzyskania łaski. I w tym sensie sakrament chorych jest także spotkaniem z przebaczącym Chrystusem.

#### 4. SPOTKANIE Z CHRYSYUSEM OCZEKUJĄCYM

Nie da się zaprzeczyć, że każda poważna choroba jest także zwiastunem śmierci. Jednakże sakramentalne namaszczenie nie jest ze swej natury sakramentem „dobrego umierania” ani sakramentem przygotowującym na śmierć. Tę rolę spełnia Wiatyk. Eschatyczne funkcje sakramentu chorych, bardzo mocno ekspozowane w przeszłości, powodowały znane i niedobre zwyczaje pastoralne, polegające na odkładaniu przyjmowania sakramentalnego namaszczenia prawie wyłącznie pod koniec życia. Zrozumiałe, że ciężko chory, przyjmując sakramentalne namaszczenie, pełen jest myśli związanych z ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Bezpośrednie jednak spotkanie z osobowym Chrystusem nie może być dla chrześcijanina połączone ze strachem, rzeczywistością przymuszoną koniecznością śmierci. Spotkanie z Chrystusem jako zwiastunem śmierci byłoby smutnym spotkaniem. Wyboru i akceptacji należy dokonać już wcześniej, kiedy jest się jeszcze zdrowym. Łatwo się śpiewa „idę do Ciebie Ojczy...”, trudniej w to uwierzyć. Dla każdego chrześcijanina istotna jest osobista odpowiedź: co (lub Kto) mnie o s t a t e c z n i e oczekuje, zarówno w życiu jak też chorobie: śmierć czy Chrystus?

Jakkolwiek podmiotem sakramentalnego namaszczenia jest człowiek ciężko chory (ale nie umierający!), teologia sakramentu chorych musi także uwzględniać „intuicje śmierci” jako elementu istotnego każdej poważnej choroby. I choć namaszczenie nie jest sakramentalną konsekracją śmierci ani sakramentem „sytuacji śmierci”, naturalny lęk przed śmiercią towarzyszy każdej poważnej chorobie. Rodzi się on niekiedy w chorym z siłą przeogromną, jest bardzo konkretny i

ma swą określoną dramatyczność. Lęk przed śmiercią nie był obcy nawet Chrystusowi (zob. Łk 22; 39–44; – SCH 261). Bardzo sugestywny przykład przecięcia lęku przed śmiercią prezentuje św. Paweł – apostoł i to właśnie pod koniec swego życia. Stary, wyniszczony trudami podróży apostołskich, niepewny losu, który go oczekuje, nie traci jednak nadziei. Ma bowiem błogosławioną nadzieję wewnętrznego człowieka, który odnawia się w nim z dnia na dzień i w duchu wiary wpatruje się w to, co niewidzialne, w to, co trwa wiecznie. Święty Paweł ma bowiem nadzieję spotkania się z oczekującym go Chrystusem (zob. 2 Kor 4, 10–18; – SCH 220).

Intuicja ostatecznego spotkania z Chrystusem może wynikać z naturalnej ciągłości, następstwa, jakie niekiedy następuje w procesie: choroba – śmierć. To ludzkie doświadczenie śmierci nie zmienia jednak w sposób istotny celowości sakramentu chorych. Namaszczenie chorych jest sakramentem dźwigającym człowieka w czasie jego choroby, sakramentem obecności Chrystusa przy chorym, a nie pomocą Kościoła przygotowującą na śmierć, choćby śmierć nawet nastąpiła bezpośrednio po udzieleniu tego sakramentu. Namaszczenie jednakże w pierwszym rzędzie zmierza do walki ze śmiercią. Potwierdza to przede wszystkim istotna zmiana w strukturze rytualnej obrzędów SCH w porównaniu z potrydenckim rytuałem z 1614 r. W poprzednim rytuale (i również w praktyce pastoralnej) sakrament chorych był wyłącznie „ostatnim namaszczeniem”. W SCH ten związek ginie (zob. zmiana nazwy sakramentu, przywrócenie jego antycznego tytułu, itd.). Rytuał aktualny podaje przecież osobno zwykły obrzęd namaszczenia chorych oraz w części zarezerwowanej duszpašterstwu umierających, obrzęd udzielania namaszczenia w bliskim niebezpieczeństwie śmierci. Bardzo charakterystyczna jest tutaj norma (zob. SCH 30), która głosi, że gdy niebezpieczeństwo śmierci jest bliskie i nie ma czasu, aby udzielić wszystkich sakramentów w obrzędzie połączonym (podczas którego udziela się choremu sakramentu pokuty, namaszczenia i Wiatyku), „wówczas najpierw umożliwia się choremu odbycie sakramentalnej spowiedzi, w koniecznym wypadku ogólnej, a następnie udziela mu się Wiatyku, do przyjęcia którego w niebezpieczeństwie śmierci każdy wierny jest obowiązany. Dopiero potem, jeśli czas pozwala, należy udzielić świętego namaszczenia”. Mamy tu wyraźnie zaznaczoną oryginalność i samoistość sakramentu chorych, który przy normalnej administracji domaga się świadomego podmiotu i zasadniczo powinien być udzielony w atmosferze dialogu. Według powyższej normy sakrament chorych nie pełni żadnych uzupełniających ani dopełniających funkcji wobec sakramentu pokuty, ani też nie jest sakramentem przygotowującym na śmierć. Ten problem zresztą jest ściśle powiązany z precyzyjnym określeniem podmiotu sakramentu, a jest nim zasadniczo każdy poważnie chory lub wierny, którego życie jest zagrożone z powodu podeszłego wieku (zob. SCH 8).

Ponadto warto tu zauważyć ogólną strukturę tekstów zwykłego obrzędu namaszczenia chorych. Treści modlitw i czytań nie mówią o zagrożeniu śmierci, lecz o sytuacji poważnie chorego. Zatem nie przygotowują one bezpośrednio na śmierć (jak dzieje się to np. przy administrowaniu Wiatyku lub recytacji „Modlitw przy konają-

cych”), lecz przepelnione są treściami wskazującymi na pomoc i obecność Bożą okazywaną ciężko choremu. Przejawem takiej nadprzyrodzonej pomocy jest modlitewne wezwanie o umocnienie chorego, podźwignięcie go i podtrzymanie w chorobie, prośba o przywrócenie pełnego zdrowia i ciała, itd. (zob. SCH 100 A, 102 A). Wskazuje to wyraźnie, że nowemu obrzędowi obce jest jednostronne przeakcentowanie sakramentu chorych w kierunku eksponowania jedynie eschatycznego wymiaru namaszczenia. W obrzędach zauważany jest cały człowiek i to w różnorodnych sytuacjach życiowych. Obrzędy uwzględniają także człowieka umierającego, ale posługa sakramentalna mu świadczona nie wchodzi w zakres zwykłego obrzędu namaszczenia chorych. Zatem, podsumowując ten wątek myślowy, stwierdzić należy, że także w sensie rytualnym wyodrębniona jest wyraźnie liturgiczna posługa świadczona człowiekowi choremu od liturgicznej pomocy, którą otrzymuje umierający. I choć choroba i śmierć mają wspólny, naturalny korzeń, otoczone są jednak różnymi sakramentami. Rytuál SCH zawiera bowiem osobne rozdziały dedykowane duszpasterstwu chorych, a odrębne przeznaczone dla duszpasterstwa umierających. Spotykamy tu mocno zaakcentowaną nadzieję życia wiecznego i „powrotu do Tego, który ukształtował (człowieka) z mułu ziemi” (SCH 194, 2). Cytowana modlitwa błaga o wybawienie od śmierci wiecznej poprzez wstawienictwo Chrystusa – prawdziwego Pasterza. „Niech On odpuści wszystkie grzechy i umieści wśród swoich wybranych”. Oracja ta kończy się inwokacją: „obyś widział twarzą w twarz swojego Odkupiciela i cieszył się oglądaniem Boga na wieki wieków”. Wyakcentowanie w liturgii umierania (Wiatyk i Modlitwy przy konających) momentu eschatycznego jest zrozumiałe. Sytuacja człowieka umierającego podpowiada konieczność realnego spojrzenia na śmierć jako chrześcijańską nadzieję spotkania się z Bogiem. Owocem tej nadziei jest radość przebywania w Jego Królestwie (SCH 194, 4). Te wątki tematyczne obecne są oczywiście także przy administrowaniu Wiatyku. Sama formuła towarzysząca udzielaniu Wiatyku: „niech Chrystus cię strzeże i zaprowadzi do życia wiecznego” (SCH 138) wyraża w całej pełni teologię obrzędu. Wiatyk jest przecież jedynym sakramentem umierania, sakramentem towarzyszącym przejściu z jednego rodzaju życia w inną kategorię egzystencji. I jedynie psychologicznie (lecz nie teologicznie) sakrament chorych w mentalności wielu wiernych przejmuje niekiedy eschatyczne funkcje właściwe Wiatykowi. W praktyce bowiem pastoralnej, Wiatyk jest administrowany zazwyczaj łącznie (niestety) z sakramentem chorych. A w takiej łącznej celebracji punkt ciężkości słusznie spoczywa na Eucharystii, która w sposób szczególny budzi i podtrzymuje chrześcijańską nadzieję życia wiecznego. I w ten sposób namaszczenie chorych w przekonaniu niejednego wierzącego często utożsamia się z ostatnimi rytualnymi czynnościami, jakimi Kościół otacza umierającego człowieka.

W podsumowaniu tych rozważań chcemy podkreślić z naciskiem, że eschatyczny wymiar sakramentu chorych stanowi jedynie **d r u g o r z ę d n y**, uboczny skutek sakramentalnego namaszczenia. Poważna choroba może zakończyć się śmiercią. Ale także wówczas, sam fakt śmierci znajduje się jakoby na „peryferiach” oddziaływania sakramentu chorych, a nie w jego centrum. Sakrament

chorych nie zastępuje sakramentu Wiatyku. A sensem Wiatyku jest świadome, ostateczne, osobowe spotkanie z Chrystusem „twarzą w twarz”. I choć w każdym sakramencie chodzi o tego samego Chrystusa, choć On nas zawsze oczekuje w każdym sakramencie, to jednak sakrament chorych nie powinien kojarzyć się wprost z tym ostatecznym (eschatycznym) oczekiwaniem Chrystusa.

## 5. SPOTKANIE Z CHRYSTUSEM DŹWIGAJĄCYM

Nadzieja dźwiga, podnosi, zachęca do pokonywania trudów, przeciwności, dodaje sił i motywacji w działaniu. Zadaniem sakramentalnego namaszczenia jest przekazanie, choremu nadziei, że w każdej chorobie oczekuje chrześcijanina nie tyle śmierć, ile sam Chrystus, co doskonale wyraża Rz 14, 8 (część czytania SCH 216): „jeżeli żyjemy, żyjemy dla Pana, jeśli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana”.

Nadzieja płynąca z sakramentu chorych odnosi się nie tylko do „rzeczy ostatecznych”. Rzeczywistość eschatyczna dokonuje się przecież już tu i teraz. Obiecane przez Boga zbawienie osiąga człowiek nie tylko na końcu jego ziemskiego czasu, lecz jest obecne i urzeczywistniane jakoby „we fragmentach” w codziennej egzystencji. Podobnie chrześcijańska nadzieja nie jest czymś jednorazowym, lecz tworzy rzeczywistość złożoną z „małych znaków nadziei”. Jednym z nich jest sakrament chorych, który „ucieleśnia” nadprzyrodzoną nadzieję. Nadzieja ta oznacza po prostu zwycięstwo nad chorobą, i to zarówno w sensie duchowym, jak nawet fizycznym. Formuła sakramentalna towarzysząca namaszczeniu życzy choremu: „Pan [...] niech cię wybawi i łaskawie podźwignie” (SCH 99).

Cóż oznacza owo „podźwignięcie” przez Chrystusa Pana? Bez wchodzenia w szczegółowe problemy egzegetyczne związane z tym pojęciem, przyjmuje się wśród biblistów rozumienie tego słowa w znaczeniu nadprzyrodzonej nadziei udzielenia łaski zmartwychwstania. Chrystus Pan ukazuje choremu sens jego cierpienia i podpowiada mu, że stan jego fizycznej słabości jest jedynie przejściem do ostatecznego zwycięstwa osiąganego poprzez zmartwychwstanie całego człowieka. Taki był finał cierpień Chrystusa i taki jest kres cierpień chrześcijanina. Choroba i śmierć człowieka są w ten sposób „podniesione” i „dźwignięte” na zupełnie wyższy poziom. Otrzymują one poprzez sakrament namaszczenia wymiar zbawczy. W porównaniu do formuły sakramentalnej występującej oficjalnie przez ponad 350 lat w poprzednim rytuale, „podźwignięcie” w nowej formule rozumiane w sensie religijnym obejmuje ciało i duszę człowieka, które razem stanowią podmiot namaszczenia.

Osobnym, ważnym problemem jest sprawa także fizycznego podźwignięcia chorego, zauważalna niekiedy po przyjęciu przez chorego sakramentu namaszczenia. Teksty obrzędów wzmiankują bowiem również o ewentualnych fizycznych skutkach sakramentalnego namaszczenia. Teksty te zawsze jednak zaznaczają integralność człowieka, jego całości psychofizycznej. Zatem, jeśli analizu-



jemy te teksty odnoszące się do fizycznego podniesienia chorego człowieka w związku z przyjęciem sakramentu chorych, nie chcemy tracić tej zintegrowanej wizji oddziaływania sakramentu na całego człowieka. Troska o fizyczne dobro chorego człowieka włączona jest w całość pomocnej służby Kościoła świadczonej każdemu człowiekowi. Dlatego „sakrament ten udziela choremu łaski Ducha Świętego, która pomaga całemu człowiekowi do zbawienia” (SCH 6). Zbawienie przecież obejmuje zarówno duchową, jak też fizyczną strukturę człowieka. Obrzędy przypominają, że „Chrystus wielką troską otaczał chorych w ich potrzebach fizycznych i duchowych” (SCH 5). W modlitwie poświęcenia oleju celebrans prosi Boga Ojca, aby „ten olej stał się ochroną dla duszy i ciała każdego, kto będzie nim namaszczony” (SCH 197). W modlitwie po namaszczeniu występuje prośba o przywrócenie „pełnego zdrowia duszy i ciała” (SCH 100 A). Podobną treść znajdujemy w następnej alternatywnej modlitwie, w której chory „oczekuje uzdrowienia duszy i ciała” (SCH 100 B). Również za wiernego w podeszłym wieku celebrans modli się o „pomoc łaski dla duszy i ciała...” (SCH 100 C). Natomiast za znajdującego się w wielkim niebezpieczeństwie, obrzęd przewiduje tekst wypraszający „podtrzymanie jego duszy i ciała” (SCH 100 D). Wiernemu zaś znajdującemu się w agonii, święte namaszczenie ma „przynieść ulgę jego duszy i ciału” (SCH 100 E). Końcowe błogosławieństwo kapłana przy zwykłym obrzędzie znów całościowo obejmuje człowieka w słowach: „Niech Chrystus, Syn Boży, da ci zdrowie ciała i duszy” (SCH 102).

Jeśli przypatrujemy się skutkom sakramentu chorych od strony jego działania na fizyczny, cielesny wymiar człowieka, uderza w SCH odmienna wizja człowieka od tej prezentowanej w poprzednim Rytuale. Uprzednio bowiem skutek zasadniczy namaszczenia widziano w przebaczeniu grzechów, popełnionych przez poszczególne zmysły. W aktualnych obrzędach wizja człowieka, jego przeznaczenie, sens cierpienia, nawet śmierć, ukazane są w sposób pełniejszy. Świadczy o tym nie tylko sama formuła sakramentalna, lecz także cały klimat obrzędów, a zwłaszcza wymieniona powyżej seria tekstów, które mówią o całym człowieku, o potrzebie uzdrowienia jego ducha, duszy i ciała. Chrystus zaś nie jawi się w obrzędach jako konkurent służb medycznych, które chcą uzdrowić ciało chorego, lecz jest On przede wszystkim zbawczym, terapeutą Zbawicielem i Odkupicielem, który poprzez sakramentalne namaszczenie udziela potrzebnych w chorobie łask, aby przezwyciężyć duchowe trudności, jakie niesie ze sobą każda poważna choroba. Nie można jednak zupełnie wykluczyć ewentualności fizycznego wyzdrowienia, łącząc poprawienie stanu fizycznego chorego z przyjętym przez niego sakramentem. Byłby to jednak zawsze drugorzędny skutek sakramentu, okazjonalny, uważany raczej jako niezasłużony dar otrzymany od Boga z okazji przyjęcia sakramentu. Można ten fakt ponadto wyjaśnić w kategoriach czysto naturalnych. Przyjęcie sakramentalnego namaszczenia przez chorego napędza go nową, silniejszą motywacją i odwagą w walce z chorobą i może go również lepiej usposobić do ściślejszej współpracy także ze służbą zdrowia w sektorze jej kompetencji. To zaufanie do lekarza i siła psychiczna chorego oparte

dotatkowo na motywacji religijnej wzmacniają duchowo chorego i ułatwiają, a nawet przyspieszają w wielu przypadkach fizyczne uzdrowienie. Jednak jeśli w następstwie czasowym, po przyjęciu sakramentu nastąpi widoczne fizyczne polepszenie stanu chorego, nie wolno redukować roli sakramentu do elementu magicznego czy wręcz cudownego. I jeśli uzdrowienie czy radykalne polepszenie stanu zdrowia nie da się racjonalnie uzasadnić terapią medyczną, nie oznacza to automatycznie, że zadziałały tu siły nadprzyrodzone w wyniku przyjęcia sakramentu chorych. Słowa towarzyszące akcji namaszczenia „Pan [...] niech cię wybawi i łaskawie podźwignie” nie są identycznie z bezwzględny oczekiwaniami uzdrowienia ciała ani nie oznaczają i nie zapowiadają jakiegś nadzwyczajnej, nieoczekiwanej duchowej pomocy. Raczej należałoby tu widzieć pomoc dla całego człowieka. Każda choroba przecież uderza w całość psychofizyczną jedności natury ludzkiej.

Nadzieja wyzdrowienia fizycznego i zwycięstwa nad chorobą jest bez wątpienia zakorzeniona *implicite* u podstaw motywacji przyjmowania przez wielu ludzi sakramentu chorych. Nawet wiedząc o tym, że wyzdrowienie fizyczne stanowi jedynie drugorzędny, przypadkowy skutek działania sakramentu, istnieje przecież u wielu wiernych przekonanie o jego bezpośredniej przydatności, także w sensie jego pomocy fizycznej, „medycznej”. Najstarsze dzieje omawianego sakramentu, sięgające czasów apostoelskich i Kościoła antycznego przypominają, że używanie oleju z oliwek do celów leczniczych było bardzo rozpowszechnione wśród narodów śródziemnomorskich. Wierni mieli duże zaufanie w lecznicze możliwości poświęconego oleju naturalnego, który był przecież aż do statutów Pseudo Bonifacego (840) przechowywany i używany przez samych chorych. Apostołowie również namaszczeni olejem i uzdrawiali chorych (Mk 6,13). Używanie owej „medycyny olejowej” było zewnętrznym znakiem wiary wypraszającej opiekę Chrystusa nad chorym.

Olej używany w czasie sakramentalnego namaszczenia kojarzy się w sposób spontaniczny z różnorodnym jego zastosowaniem zmierzającym do przyniesienia fizycznej ulgi osobom chorym. Ze swej więc natury olej jest już „ukierunkowany” na fizyczne podźwignięcie chorego. Jeśli zatem olej w sakramencie namaszczenia chorych spełnia wyjątkową funkcję znaku wiary jako duchowy wyraz „podźwignięcia” z choroby (*medicina Ecclesiae*), to czytelność tego znaku wyraża najpierw z naturalnych właściwości leczniczych samego oleju stosowanego w antyczności jako balsam medyczny. I trudno się dziwić, że dla wielu chrześcijan przyjęcie sakramentu chorych połączone jest także z nadzieją fizycznej pomocy w okresie słabości spowodowanej chorobą. Stąd zrozumiałe jest, że w modlitwie poświęcającej olej chorych w jednoznaczny sposób prosi się o uwolnienie chorego od „wszelkich cierpień, chorób i słabości” (SCH 197). Ale sakrament chorych nie jest jakąś cudowną terapią sprawiającą fizyczne uzdrowienie. Znamy nam z historii mocne podkreślanie fizycznych skutków sakramentu chorych w okresie przed karolińskim (przed VIII w.) częściowo tłumaczy się potrzebą przeciwważenia rzekomo uzdrowieńczych właściwości różnych pogańskich praktyk

lecniczych oraz zaufania wiernych w lecznicze możliwości oleju naturalnego (*oleum de oliva*). Sakrament chorych nie działa jednak na sposób środka medycznego ani też go nie zastępuje. Sakrament zatem nie jest cudownym lekarstwem, lecz przede wszystkim rodzajem modlitwy do Chrystusa – Pana życia i śmierci oraz znakiem Jego obecności przy chorym człowieku. Owszem, może się zdarzyć, że chory po przyjęciu sakramentu dozna zaraz wyraźnej poprawy. Dlatego bez obawy o przypisywanie sakramentowi magicznych właściwości, bez lęku o niedojrzałość poglądów i bez przypisywania szafarzowi jakiś przymiotów charyzmatycznych, trzeba stwierdzić, że w określonych przypadkach samo przyjęcie sakramentalnego namaszczenia sprawia u niektórych chorych widoczne oznaki fizycznego polepszenia i poprawy zdrowia. Psychologicznie nie jest to trudne do wyjaśnienia. Świadectwa lekarzy oraz innych osób z otoczenia chorego podają liczne przypadki co najmniej przejściowego polepszenia jego samopoczucia, psychicznego uspokojenia, odprężenia, a nawet niekiedy ogólnej poprawy zdrowia.

Sakrament zatem może ukazać choremu nowy sens powrotu do zdrowia. W żadnym wypadku nie jest on jednak czymś konkurencyjnym czy zastępczym w stosunku do służb i środków medycznych, choć ma z nimi niektóre punkty styczności. One bowiem również nie mogą wyeliminować śmierci, mimo że zamierzają pomóc choremu w powrocie do zdrowia. Oczywiście sakrament „widzi” chorobę w zupełnie innej perspektywie. Nie jest on bowiem zwyczajnym „środkiem” odzyskania zdrowia, lecz nadprzyrodzoną pomocą przeżywania własnej choroby w bliskości Chrystusa.

W podsumowaniu tego podrozdziału przypomnieć trzeba, że sakramentalne namaszczenie chorych nie zostało ustanowione głównie po to, aby odzyskać zdrowie fizyczne. Jest to bowiem sakrament ułatwiający poprzez dary łaski, jakie przynoszą obrzędy sakramentalne, zdolność przeżywania choroby razem z Chrystusem. W sumie, sakrament ten powinien prowadzić do zwycięstwa nad chorobą która zawsze jest przecież osłabieniem całości psychofizycznej struktury człowieka. Chodzi tu o specyficzne, religijne pojmowanie „zwycięstwa” nad chorobą, zwycięstwa, które w sensie medycznym można czasem uważać raczej za klęskę, katastrofę pacjenta. Ale choroba jest przecież szczególną okazją uznania kruchości własnej egzystencji i zauważenia granic swoich fizycznych możliwości. Poprzez zaś łaskę sakramentalną można przeżywać chorobę w zupełnie innym wymiarze, mianowicie zbawczym. Łaska namaszczenia pozwala bowiem znów odnaleźć w sobie harmonię, a nawet widzieć w sobie zwycięzcę, który zdołał opanować osłabione *fisis* własnego człowieczeństwa. To pozytywne spojrzenie na chorobę dodaje również sił do walki z nią, dostarcza dodatkowej motywacji do starań o odzyskanie własnego zdrowia. Zatem łaska sakramentalna otrzymana poprzez namaszczenie chorego prowadzi zarówno do uzdrowienia duszy, jak i ciała. Zgodne jest to również z biblijnym rozumieniem pojęcia „podźwignięcie” (*egeiro*).

## 6. SPOTKANIE Z CHRYSYUSEM W DUCHU WIARY

Nie sama choroba zbawia, lecz wiara w Chrystusa. Nie istnieje inna możliwość zbawienia, której fundamentem nie byłaby wiara w Chrystusa. Choroba jest z pewnością momentem szczególnie sprzyjającym do indywidualnej konfrontacji wierzącego z rzeczywistością wiary. Tekst z *Listu św. Jakuba* (5, 14–15), który ma istotne znaczenie dla omawianego sakramentu, wyraźnie podkreśla rolę „modlitwy wiary”, w której ma dokonać się „namaszczenie olejem w imię Pana”. „A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie” (Jk 5, 15a). Zatem, obok namaszczenia olejem, owa „modlitwa wiary” stanowi ważny element obrzędu.

Czym jest wspomniana przez św. Jakuba „modlitwa wiary”? Pytanie to dotyczy istotnego momentu namaszczenia chorych, a raczej określa w sposób zasadniczy klimat, w którym sakrament chorych należy zarówno administrować, jak też przyjmować.

W wielu miejscach teksty Nowego Testamentu zapewniają, że wytrwała modlitwa zanoszona w duchu wiary do Boga Ojca może osiągnąć swój cel (zob. np. Mt 17, 21; 21, 22; Mk 9, 29; Łk 22, 40; 1 Kor 1, 13 itd.). W Ewangeliach Chrystus zawsze domaga się od chorych wiary (np. Mk 5, 34; 10, 52; 16, 17–18; Mt 9, 22, itd.). W sensie psychologicznym wiara jakoby warunkuje cud uzdrowienia („wiara twoja cię uzdrowiła” – Mt 10, 52).

Mieć zaś wiarę w sensie biblijnym, oznacza uznać własną niewystarczalność, uznać, że zbawienie może przyjść jedynie przez Chrystusa. Chory zatem musi uwierzyć, że Chrystus jest z nim w każdej sytuacji choćby najbardziej dramatycznej. Sakramentalne namaszczenie, znak obecności Chrystusa przy chorym, może w sensie psychologicznym stać się nawet etapem rewizji sensu życia i przybrać walor normatywny na przyszłość. Jedynie w duchu wiary można bowiem szukać odpowiedzi nie tylko na pytanie „dlaczego” (ta choroba, taki aktualny stan egzystencji osobistej), ale także „jak” w przyszłości należy żyć.

Teksty wielu modlitw SCH operują pojęciem „modlitwa wiary”, np. „modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem” (SCH 92 A; 92 B), „wysłuchaj (Boże) modlitwę pełną wiary” (SCH 197), „Ojcze [...] z wiarą błagamy Ciebie” (SCH 100 E). Nie wspominamy tutaj tekstu formuły sakramentalnej towarzyszącej namaszczeniu. Jej optatywna forma nie jest i nie ma w sensie ścisłym charakteru modlitwy, jakkolwiek jej treść może być w pełni przyjęta i zrozumiała jedynie w duchu wiary. Istotny natomiast dla całego obrzędu tekst

Jk 5, 15 wyraźnie zaznacza konieczność „modlitwy pełnej wiary, która będzie dla chorego ratunkiem”.

Sakrament chorych składa się właściwie z modlitw i symbolicznej akcji namaszczenia. Jakkolwiek nie mamy biblijnych dowodów na to, że Chrystus sam ustanowił taki rodzaj sakramentalnej czynności przy chorym, można jednak poważnie założyć na podstawie innych przekazów biblijnych, że te dwa podstawowe

elementy (modlitwa i namaszczenie) mają swe uzasadnienie w zachowaniu się Chrystusa. Chrystus działa właściwie w stałym klimacie i tradycji częstej, długiej i głębokiej modlitwy. Stąd nie budzi zdziwienia wskazanie w liście Jakubowym zachęcające do modlitwy nad chorym. Drugi element – czynność, znak symboliczny, jest również często spotykany w postępowaniu Chrystusa, zwłaszcza przy działalności Chrystusa o charakterze terapeutycznym, uzdrawiającym, np. : poprzez nakładanie rąk, dotyk (Mk 5, 41; Mt 9, 25; J 9, 6). Znaki te miały „poglądowy” charakter, uzmysławiały, uzewnętrzniały moc Bożą. Przy tych dwóch elementach występujących w sposobie postępowania Chrystusa Pana, prymat miała bez wątpienia modlitwa. Wynika to z całości nauki Chrystusowej. W tym też duchu rozumieć należy funkcję modlitwy w Jk 5, 15. Cała skuteczność, wręcz moc uratowania, podźwignięcia, przypisana jest właśnie modlitwie. Właściwa i prawdziwa interpretacja słów św. Jakuba ma zasadnicze znaczenie dla całej struktury rytowej nowych obrzędów. W porównaniu do poprzedniego Rytuału trydenckiego akcentującego raczej elementy ważności sakramentu (czyli materię i formę sakramentu), podkreślanie obecnie momentu modlitwy płynącej z wiary” jest dużym *novum* nie tylko celebracyjnym, lecz także teologicznym. Modlitwa kapłana zyskuje w obrzędzie wyjątkowe znaczenie. Konstytucja Apostolska Pawła VI o sakramencie chorych, opierając się na tekście Jk 5, 15, stawia modlitwę tę na równym poziomie z czynnością sakramentalnego namaszczenia. Paweł VI powtarza tutaj słowa Konstytucji o Kościele Soboru Watykańskiego II (art. 11): „przez święte namaszczenie chorych i modlitwę kapłanów cały Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu...”.

Cały zatem obrzęd przeniknięty jest prymatem modlitwy. Modlitwa nad chorym i za chorego stanowi główny element sakramentalnej czynności przy chorym. Dotychczasowy raczej rytualizm w posłudze sakramentalnej ustępuje miejsca nowym wymaganiom pastoralnym. Sama struktura rytowa podkreśla obecnie konieczność wzajemnego oddziaływania sakramentu i życia. Obrzęd najwyraźniej dystansuje się od jakiegokolwiek podejrzenia o magizm sakramentalny, a eksponuje za to nową postawę – konieczność współpracy z otrzymanym sakramentalnym namaszczeniem. Postawa taka jest echem współczesnej sakramentologii, która głosi, że wiara (przyjmująca, szafarza, Kościół) nie tylko wzmacnia, ale także właściwie wyraża sam sakrament.

Rzeczywistość „modlitwy wiary”, która ma towarzyszyć namaszczeniu, wychodzi poza indywidualne, subiektywne rozumienie wiary. Ona przecież nie identyfikuje się z formułą sakramentalną czy z jakąś określoną jednoznacznie formą modlitewną. Klimat modlitewny, który przenika wręcz cały obrzęd sakramentalny, jest ustawicznym pytaniem o wiarę chorego i uczestniczących w obrzędzie. Z takim głośnym wołaniem o opowiedzenie się po stronie Chrystusa w duchu wiary spotykamy się w przemówieniu św. Piotra przed Sanhedrynem. Uzdrawienie chorego, o które oskarżony jest św. Piotr, dokonało się w „imie Jezusa Chrystusa”. Wiara w Chrystusa jest siłą sprawczą uzdrowienia (zob. Dz

3, 11–16; 4, 8–12: SCH 210, 211). Owo ewangelizacyjne wołanie o ducha wiary chce przezwyciężyć ów odwieczny dualizm między życiem codziennym a wyznawaną wiarą. Z tych biblijnych zachęt do wiary trzeba szukać także dzisiaj motywacji do unikania praktycznego „sakramentalizmu”, zatrzymywania się jedynie przy przeakcentowanej obrzędowości oraz przesadnego podkreślania skuteczności sakramentów *ex opere operato*. Odpowiednia katecheza, przygotowująca (zdrowych) także do modlitwy, byłaby tutaj niezbędna.

Jeszcze trafniej istotę i znaczenie klimatu wiary w tym sakramencie wyraża Kościół bizantyjski. Grecka nazwa sakramentu chorych – *euchélaion* (lub: *to tēs euchês elaion*) oznacza w opisowym wyjaśnieniu modlitwę, w którą namaszczenie olejem zostało „wmodlone”.

## 7. SPOTKANIE Z CHRYSTUSEM WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA

Chorzy i cierpiący znajdowali u Chrystusa Pana miejsce szczególnie uprzywilejowane. To, co było troską Chrystusa na ziemi, przejął i kontynuuje następnie Kościół. „Szczególnym wyrazem tej troski jest ustanowiony przez Chrystusa, a ogłoszony w Liście św. Jakuba sakrament namaszczenia, którego Kościół udziela swoim członkom przez namaszczenie i modlitwę kapłanów...” (SCH 5). Troska o chorych nie jest zadaniem wyłącznie kapłanów, lecz całej społeczności wiernych, czyli Kościoła. Streszczają to doskonale obrzędy SCH w programowym, 33 art.: „Wszyscy ochrzczeni powinni uważać za swój szczególny obowiązek uczestniczenie w posłudze wzajemnej miłości członków Chrystusa, tak przez walkę z chorobą i spełnianie uczynków miłości względem chorych, jak przez udział w sprawowaniu sakramentów przeznaczonych dla chorych. Sakramenty te, podobnie jak i inne, mają charakter wspólnotowy, co w miarę możliwości powinno znaleźć wyraz w ich sprawowaniu”. „Szczególny udział w niesieniu ulgi chorym mają krewni i wszyscy, którzy z jakiegokolwiek tytułu nimi się opiekują. Oni to przede wszystkim powinni pokrzepiać chorych słowami wiary i wspólną modlitwą, polecać ich cierpiącemu i uwielbionemu Panu, a nawet zachęcać, aby łączyli się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa i w ten sposób przysparzali dobra ludowi Bożemu...” (SCH 34). To wspólnota wierzących (nie tylko członkowie rodziny chorego) staje się żywym znakiem obecności i bliskości samego Chrystusa przy chorym („bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” – Mt 18, 20). Są to ambitne, odpowiedzialne i ewangelizacyjne zadania wspólnoty względem chorego, i to właśnie w imię Chrystusa i ze względu na Niego.

Jedno z najtrudniejszych doświadczeń w życiu człowieka, jakim jest choroba, nie przeżywa chrześcijanin w samotności. Towarzyszy mu w tym zarówno Chrystus, jak też Kościół. Pomoc Kościoła uobecniata jest głównie poprzez jego sakramentalną posługę. Każdy sakrament jest żywą obecnością Chrystusa przybliżaną człowie-

kowi poprzez działalność Kościoła. A chory człowiek, uprzywilejowany członek Kościoła (zob. SCH 3), ma prawo liczyć na szczególną pomoc, solidarność i obecność Kościoła. Wyraża się to najpierw w celebracji – a ta już ze swej natury jest zjawiskiem wspólnotowo-eklezyjalnym. Wymiar eklezyjalny sakramentalnej posługi Kościoła wobec chorego manifestowany jest w wieloraki sposób: bądź przez wspólnotową formę samej celebracji, bądź przez liczny modlitewny udział wiernych przy łożu chorego, bądź też przez liczne teksty eucharystyczne, czy biblijne, które nieustannie przypominają odpowiedzialność wspólnoty wierzących za chorego człowieka, członka tejże wspólnoty. Wspólnotowy i eklezyjalny wymiar sakramentu chorych nabiera szczególnego znaczenia już przez sam fakt, że SCH dedykują tym problemom cały III rozdział składający się aż z sześciu artykułów, a noszący tytuł: Obowiązki i posługi względem chorych (SCH 32–37). Motywację teologiczną troski Kościoła o chorych określa już pierwszy z wymienionych artykułów, który według 1 Kor 12, 26 poucza, że „w Mistycznym Ciele Chrystusa, jakim jest Kościół, jeśli jeden członek cierpi, współcierpią z nim wszystkie członki” (SCH 32). Ponadto, „przez święte namaszczenie chorych i modlitwę kapłanów **cały Kościół** (podkr. J. S.) poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił” (zob. *Konstytucja o Kościele*, art. 11).

Nowością obrzędową, nieobecną w poprzednim, trydenckim Rytuale (1614), jest udział kilku kapłanów przy administrowaniu sakramentu chorych. Mogą oni rozdzielić między siebie poszczególne części obrzędu, a nadto oddzielnie wkładać ręce na chorego. Taka wspólnotowa celebra jest plastycznym wyrazem obecności Kościoła w trudnych chwilach życia chorego człowieka. Znak nakładania rąk przez kapłanów, spełniany w hieratycznym, skupionym milczeniu, w widzialny sposób świadczy o wspólnotcie wszystkich wierzących, członków tego samego Kościoła. Jeszcze wyraźniej solidarność ta zaznacza się w obrzędzie namaszczenia chorych w wielkim zgromadzeniu wiernych, udzielanym zarówno w czasie, jak i poza mszą świętą. Każdy sakrament udzielany wiernym jest aktem całego Kościoła, jest specyficzną pomocą Kościoła uobecniającego samego Chrystusa. Ta fundamentalna doktryna, przełożona na język celebracji oznacza jednak nie tylko samą akcję sakramentalną świadczoną przez Kościół choremu człowiekowi, lecz także obecność wspólnoty wierzącej, czyli Kościoła – przy chorym. Wspólnota ta, swą wiarą, modlitwą, obecnością uczestniczy w duchu miłości w dramacie chorego członka tego samego Kościoła.

Celebracja liturgiczna jest wyjątkową formą „bycia razem”. Dotyczy to zwłaszcza liturgii sakramentów. Są one bowiem celebracją całego Kościoła, są znakami, w których wierzący – Lud Boży, w sposób rytualny wyznaje swoją wiarę w moc Bożą. Odnosnie do omawianego sakramentu, dotyczy to zarówno administrowania sakramentu chorych pojedynczej osobie, jak też namaszczenia chorych w wielkim zgromadzeniu wiernych. Wspólnotowe zaś celebacje są uprzywilejowanym miejscem zrozumienia tej prawdy i inspirującą okazją do czynnego realizowania ducha solidarności między zdrowymi a chorymi członkami Kościoła. Chory człowiek musi bo-

wiem odczuwać więź z Kościołem i mieć również świadomość, że Kościół także trwa w wewnętrznej i zewnętrznej solidarności z nim. Prawdę tę dobitnie ilustruje czytanie 1 Kor 12, 12–22.24b–27 (SCH 218). Wspomniany tekst podkreśla jedność członków ciała w jednym organizmie – który dla św. Pawła jest eklezjalnym ciałem Chrystusa, do którego włączeni jesteśmy poprzez chrzest. Liczące czytania ewangelijne wskazują że odpowiedzialność Kościoła za swego chorego członka jest zadaniem bardzo praktycznym i konkretnym. Chrystus bowiem jednoznacznie ocenia wiarę po uczynkach: „byłem chory, a odwiedziliście mnie” (Mt 25, 36) lub „Wszystko, co czyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Podobne ewangelizacyjną treść ma przypowieść o miłosiernym Samarytaninie Łk 10, 25–37, która jest wzorcową katechezą aby ukształtować właściwą postawę wobec cierpiącego i potrzebującego pomocy bliźniego. Uczniów, wysłanych z misją głoszenia Słowa Bożego, uwrażliwia Chrystus także na potrzeby chorych i poleca: „uzdrawiajcie chorych, którzy tam są i mówcie im: Przybliżyło się do was królestwo Boże” (Łk 10, 9). Ostatnie polecenie misyjne, skierowane przez Chrystusa do apostołów tuż przed Jego Wniebowstąpieniem, zanotowane przez ewangelistę św. Marka, wśród zadań pozostawionych Kościołowi do realizacji, wymienia także troskę o chorych (zob. SCH 256). O odpowiedzialności całej wspólnoty wierzących za chorego współczłonka, w którym uosobiony jest przecież sam Chrystus, wspominają także inne czytania, jak Ga 4, 12–19 oraz Flp 2, 25–30. Również oracje formularza *Mszy za chorych* ujęte są w wizji wspólnej troski modlitewnej całego Kościoła za chorego: „Boże [...] wysłuchaj nasze prośby za chorego brata – siostrę i wszystkich chorych, spraw, aby pamiętali, że należą do tych, którym Ewangelia obiecuje pociechę i czuli się zjednoczeni z Chrystusem [...]” (zob. SCH s. 208 n.). Alternatywna kolekta z tego samego formularza wyraża podobną myśl w słowach: „Boże [...] wysłuchaj naszych prośb za chorego sługę Twego [...] i wszystkich chorych, dla których błagamy o pomoc, aby odzyskali zdrowie i składali Ci dzięki w Twoim Kościele [...]”.

Bez mnożenia dalszych przykładów z tekstów obrzędu, warto przypomnieć tutaj, że celebrans zawsze działa *in persona Christi* oraz *in persona totius Ecclesiae*. Wszelka zatem pomoc (nie tylko celebracyjna!) świadczona przez kapłana choremu, jest rozpoznawalną obecnością Chrystusa w bliźnim. Rola kapłana jest tu nie do zastąpienia.

Ale nie tylko o duchownych tu chodzi. Cechą charakterystyczną nowych obrzędów jest norma, która mocno akcentuje potrzebę spieszenia z pomocą choremu człowiekowi już na poziomie czysto ludzkim. Obrzędy SCH polecają bowiem wszystkim chorych „braterskiej pomocy” wszystkim chrześcijan (SCH 42). Niezastąpiony jest tu dar obecności i dar czasu ofiarowany choremu. Na samotność bowiem żalił się sam Chrystus, gdy w obliczu śmierci wykrzyknął: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46). Poczucie „bycia razem” we wspólnocie Kościoła jest często najkrótszą drogą do Chrystusa, do Boga. Wszelka bowiem „ludzka”, zwyczajna pomoc świadczona choremu jest



najprostszym i najbardziej rozpoznawalnym uwiarygodnieniem sakramentalnej posługi Kościoła. Trudno już dziś sobie wyobrazić, aby jak to dotychczas często było zwyczajną praktyką parafialną, kapłan rozpoczynał swój kontakt z chorym bezpośrednio od udzielania mu sakramentalnego namaszczenia. Pomijamy tu oczywiście sprawy nagłe nieprzewidywalne. Dawny zwyczaj udzielania sakramentu nawet do dwóch godzin po stwierdzeniu zgonu chorego (okres obumierania tkanek po ustaniu czynności mózgu, krążenia i oddychania) jest dzisiaj sprawą zupełnie nieaktualną i sprzeczną z normą obrzędów (SCH 15).

Nie rozszerzając tematu naszego opracowania na rozliczne problemy pastoralne, zauważmy, że sakrament chorych jest wyjątkową pomocą Kościoła dla cierpiącego człowieka. Nigdy bowiem nie chodzi o jakąś wyizolowaną chorobę, lecz o człowieka, który cierpi. Sakramentalne obrzędy są jedynie liturgicznym i uprzywilejowanym momentem zwyczajnego spotkania z Chrystusem i w Chrystusie zarówno chorego, celebransa, jak też otoczenia.

#### UWAGI KOŃCOWE

Choroba człowieka jest właściwym „Sitz im Leben” dla sakramentu chorych. Jest to po prostu sakrament stanu choroby. Ale równocześnie choroba sama w sobie nie ma nic zbawczego. Nie choroba zbawia, lecz Chrystus, z którym człowiek chory spotyka się poprzez sakramentalne namaszczenie. Następny wniosek, który wynika zwłaszcza z końcowej partii naszego opracowania podpowiada, że sakramentalne namaszczenie chorych jest przede wszystkim momentem zbawiania, duchowego uzdrawiania, sakramentem „służby w dźwiganiu” całej osoby ludzkiej. Służba to specyficzna, bo poprzez sakramentalne namaszczenie ułatwia choremu człowiekowi spotkanie z Chrystusem, ukazuje najgłębszy sens cierpienia, choroby, śmierci, a nawet wyzdrowienia. W takiej perspektywie nie szuka się odpowiedzi na sens cierpienia, choroby w kluczu moralnym, lecz zdecydowanie w ujęciu teologicznym. W ręku Boga są ostateczne tajemnice cierpienia. Inne przecież imię zbawienia człowieka to tajemnica Krzyża Chrystusowego. Cierpiący, chory człowiek, w takiej interpretacji choroby, nie tyle zajmuje się wówczas pytaniami o „moralne” przyczyny własnego cierpienia, ile raczej o egzystencjalno-religijną postawę wobec niej. Pouczająca jest w tym względzie postawa biblijnego Hioba. Cierpiący Hiob nie jest modelem cierpliwości, lecz wzorem wierzącego, który zgadza się z tajemnicą Boga (zob. czytania SCH 202–204). Hiob traci wiarę we „własnego” Boga, aby uwierzyć w Boga innego. Poprzez cierpienie poznaje on Boga „osobiście”. Wyznaje przecież: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem” (Hi 42, 5). Cała zresztą Księga Hioba ukazuje wspaniałą reakcję człowieka wiary na pokusę racjonalizowania tajemnicy choroby.

Na podstawie analizy tekstów zawartych w księdze SCH staraliśmy się ukazać wieloraką obecność Chrystusa przy chorym człowieku. Innymi słowami zamierza-

liśmy przybliżyć religijną motywację przyjmowania sakramentalnego namaszczenia. Sakrament ten jest jednak „mysteryjnym” przekazem działania Bożego wobec chorego człowieka. Chory człowiek to także tajemnica Boga. Każdy człowiek, także chory, jest nośnikiem jednorazowego „sakramentu życia”. I każda sakramentalna akcja, a sakrament chorych w sposób szczególny, jest zawsze oryginalnym życiowym spotkaniem indywidualnej osoby z bezmiarem Bożej łaski. Dlatego naszą analizę teologii sakramentu chorych wynikającą z obrzędy SCH pomimo bogatej i różnorodnej treści zawartej w obrzędach sakramentu chorych, chcemy jakoby „zatrzymać” przed największą tajemnicą, jaka zawarta jest w życiu, chorobie i śmierci człowieka w obliczu Boga. „Sakrament chorych [...] pomaga całemu człowiekowi do zbawienia” (SCH 6). I w tym stwierdzeniu zawarta jest cała motywacja przyjmowania sakramentalnego namaszczenia w okresie każdej poważnej choroby. Zbawienie bowiem w sensie biblijnym obejmuje całość relacji człowieka z Bogiem i ze społeczeństwem. W tej relacji autorem – dawcą zbawienia jest sam Bóg i On jest Tym, który działa (także poprzez sakrament chorych) w sposób suwerenny i misteryjny dla dobra całego człowieka.

### Sommario

Prof. J. Stefański, un noto liturgista polacco dalla diocesi di Gniezno, scrive sul l'incontro con Cristo Guaritore nel sacramento dei malati. L'Autore e' specialista in questo tema, lo ha studiato per il molto tempo da causa del dottorato di ricerca. Nel tema del sacramento dei malati distingue gui, sette caratteristici l'incontri del malato con Cristo: L'incontro con il Cristo Risorto, con il Cristo Crocifisso, con il Cristo che perdona, con il Cristo che l'uomo malato aspetta, con il Cristo che lo solleva, e anche lo l'incontra nella comunita' della Chiesa, e con il Cristo che ci incontra sempre nello spirito della fede. Prof. Stefański sottolinea, che il sacramento dei malati aiuta tutto l'uomo per la salvezza. Naturalmente l'Autore di salvezza e' Dio stesso, che opera attraverso il sacramento dei malati nel modo sovrano e misterioso, e per il bene del uomo completo.

MACIEJ SZCZEPANKIEWICZ SDB

## UTWORY MUZYCZNE O NMP WSPOMOŻYCIELCE WIERNYCH PRÓBA ANALIZY MUZYCZNEJ I LITERACKIEJ

### WSTĘP

Odzwierciedlenie kultu do NMP Wspomożenia Wiernych odnajdujemy w ikonografii, która przedstawia Wspomożycielkę jako Madonnę trzymającą Dzieciątka Jezus na lewej ręce, natomiast w prawej ręce berło. Madonna okryta jest szerokim płaszczem, głowę jej ozdabia korona. Ikonograficzna symbolika lewej strony oznacza grzeszników. Umieszczenie Dzieciątka Jezus na lewej ręce NMP wskazuje zatem na to, że Madonna chce doprowadzić grzeszników do Jezusa Chrystusa i stąd Jej tytuł – WSPOMOŻENIE. Generalnie, w ikonografii, Wspomożycielka odczytywana jest jako Madonna na czasy trudne. To właśnie Ona broni Kościoła przed niebezpieczeństwami. Ten klimat i tę atmosferę odnajdujemy w twórczości muzycznej, tzn. w pieśniach i innych utworach ku czci NMP pod wezwaniem Wspomożycielki.

Kult Wspomożycielki jest bardzo mocno rozpowszechniony na zachodzie Europy, zwłaszcza w środowiskach salezjańskich. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że największym czcicielem NMP Wspomożenia Wiernych był założyciel Zgromadzenia Salezjańskiego św. Jan Bosko. On również był największym krzewicielem nabożeństwa do Niej. Skomponował znaną pieśń – *Lodate Maria*. Ksiądz Bosko ogromnie cenił muzykę, znane jest przecież Jego słynne powiedzenie: *Una casa salesiana senza musica è un corpo senza anima* („Dom salezjański bez muzyki jest ciałem bez duszy”)<sup>1</sup>. Nie dziwi zatem, że w kulcie NMP Wspomożenia Wiernych od samego początku pojawia się muzyka.

Za życia św. Jana Bosko pieśni maryjne komponowali już inni wybitni muzycy salezjańscy. Warto w tym miejscu wymienić chociażby: kard. G. Cagliero, ks. V. Cimatti, ks. Antolisei, ks. G. Pagella. Trzeba jednak podkreślić, że chociaż w początkach Zgromadzenia Salezjańskiego pierwsze utwory komponowane były przez salezjanów włoskich, to w chwili obecnej Polska jest krajem, w którym powstało najwięcej pieśni do Wspomożycielki. Na marginesie, należy wspomnieć, że w środowiskach salezjańskich takich krajów Europy, jak: Francja, Niemcy, Hiszpania, powstało zaledwie po kilka pieśni do NMP Wspomożenia Wiernych.

W niniejszej refleksji przedstawiona zostanie krótka analiza polskiej twórczości muzycznej ku czci Wspomożycielki Wiernych. Utwory o Niej pisali głównie muzycy – salezianie, chociaż nie tylko. Powstawały również utwory z inspiracji salezjanów. Przykładem tego jest inicjatywa ks. Jacka Kochańskiego, który zwrócił się do wybitnego polskiego kompozytora – Tomasza Kisewetera z prośbą napisania wezwań do Wspomożycielki. Powstała kompozycja specjalnie nie przyjęła się, nie jest bowiem śpiewana w Polsce, a szkoda, gdyż jest to utwór wartościowy, napisany do pięknych i głębokich treściowo słów ks. Romana Raka. Warto w tym miejscu wspomnieć, że jeśli chodzi o zastosowaną metodę „tworzenia”, to najpierw pisano słowa, a potem komponowano do nich muzykę. Jedynym wyjątkiem jest ks. S. Szmidt, który ma duże umiejętności dopisywania słów do istniejącej już muzyki. Spoza grona salezjanów muzykę ku czci Wspomożycielki Wiernych pisali m.in. wspomniany już Tomasz Kiseweter, Jan Węcowski, Zdzisław Pucek oraz Feliks Nowowiejski.

---

<sup>1</sup> G. Lemoine, A. Amadei, E. Ceria, *Memorie biografiche del B. Giovanni Bosco*, vol. 1–19, vol. 11, s. 22, Torino 1898–1939.

Do licznego grona polskich twórców muzyki ku czci NMP Wspomożenia Wiernych zaliczyć należy takich salezjanów jak: ks. P. Brzyski, ks. P. Golla, ks. J. Grzywaczewski, ks. K. Lewandowski, ks. Zb. Malinowski, ks. R. Otahalik, ks. J. Padurek, ks. A. Piechura, ks. A. Śródka, ks. M. Winiarz, ks. kard. A. Hlond, a także jego brat, wybitny i znany w całej Polsce kompozytor – ks. A. Chlondowski. Na końcu wymienić należy kompozytora, który napisał najwięcej utworów do Wspomożycielki, być może najbardziej wartościowych – ks. J. O. Mańskiego.

W omawianej twórczości muzycznej ku czci Wspomożycielki Wiernych występują zarówno pieśni, jak i wezwania i nowenny. W tej materii na szczególną uwagę zasługuje słynna kantata poświęcona Wspomożycielce – *Ze świtaniem ранней zorzy*, skomponowana przez ks. I. O. Mańskiego, do tekstu ks. dra S. Prusia, wybitnego salezjanina, pedagoga i poety. W związku z tym, że jest to utwór ważny i wartościowy podjęto jego dokładniejszą analizę muzyczną i tekstową.

## 1. KANTATA – ZE ŚWITANIEM RANNEJ ZORZY

### 1.1. Analiza muzyczna

Kantata charakteryzuje się klarowną i logiczną formą, oryginalną melodyką i bogatą charakterystyczną harmoniką. Utwór napisany jest na dwa chóry – 1-głosowy chór altów i 4-głosowy chór mieszany z towarzyszeniem trzech trąbek B i organów. W swoim przebiegu zachowuje w ogólnych zarysach dawne założenia formalne kantaty, choć jest utworem jednoczęściowym. Omawiana partytura ma charakter okolicznościowy, jest jak gdyby hymnem chwalebno-błagalnym ku czci Maryi Wspomożycielki Wiernych. Kantatę rozpoczyna uroczysty 9-taktowy wstęp grany na trąbkach. Po tym hejnałowym wstępie następuje krótka przygrywka organowa wprowadzająca chór altów, którego krótki unisonowy motyw melodyczny zostaje podjęty i nieco rozwinięty przez chór 4-głosowy. Ta zasada dialogowania chórów przy stałym akompaniamencie organów i sporadycznym towarzyszeniu trąbek jest konsekwentnie prowadzona przez pierwszy człon kantaty, który kończy się kadencją wspólnie wykonywaną przez oba chóry, trąbki i organy. Drugi człon kantaty zaczyna się 8-taktowym charakterystycznie rytmizowanym wstępem trąbek, po którym chór altów przedstawia frazę zaczynającą się od słów: „Hetmanko niebieska, Królowo...”. Całej unisonowej frazie altów towarzyszą organy. Dalej zostaje ona podjęta przez chór 4-głosowy początkowo dosłownie – cytując w oktawach, wkrótce jednak zostaje rozwinięta i poprowadzona w czterogłosie, do którego w zakończeniu dołącza się unisonowy chór altów i prowadzi do kończącej dzieło kody opartej na tekście: Wiernych Wspomożenie. Emocjonalne napięcie spotęgowane jest przez towarzyszące chórom organowe tutti i pełne blasku trąbki, które przez trzykrotne powtórzenie motywu rytmicznego opartego na akordzie tonicznym, podkreślają uroczysty charakter kończącego się dzieła.

### 1.2. Analiza literacka

Jeśli chodzi o warstwę słowną, to jak już wspomniano, kantata stanowi utwór o charakterze pochwalno-błagalnym. Podmiotem lirycznym jest Maryja określana: „Jasną Jutrzenką”, „świata Zbawieniem”, „Hetmanką”, „Królową”. Jawi się Ona także jako władczyni całego świata, której hołd składa nie tylko człowiek, ale także cała przyroda (góry, szczyty, woda). Utwór zawiera apostrofy pochwalne („Hołdy serc, miłość, cześć chcemy dziś Tobie nieść”). Doszukać się także w niej można pewnych wyobrażeń przypominających motywy apokaliptyczne, np. „gdzieś nocy ponure zniknęły już cienie”, „w serca uderzył wichur i mrok”. Występujące w pieśni środki artystyczne są bardzo proste, miejscami nieco naiwne. Potwierdzeniem tego niech będą przykłady:

- epitety: „noce ponure”, „ranne zorze”, „świt ranny”,
- uosobienia: „dzień schodzi na świat”, „blask okna zapala”.

W pewnych sformułowaniach zauważa się także nieporadności składniowe i stylistyczne:

- rymy: świat–wiatr, odbity–szczyty, cześć–nieść,
- powtórzenia: „Matce Bożej pozdrowienie, pozdrowienie”, „wzywamy Cię, wzywamy Cię”.

### 1.3. Wnioski teologiczne

Generalnie jest to mariologia tradycyjna odwołująca się do przywilejów Matki Bożej (Pośredniczka, Wspomożycielka, Orędowniczka, Szafarka łask, Królowa świata) – mariologia przywilejów. Autor ukazuje przede wszystkim Maryję w Jej pośredniczącym odniesieniu do Ludu Bożego. To Ona jest adresatką wszystkich wezwań. Z tym tylko, że utwór zakłada szczególną relację do Jej Syna, relację oczywistą, nad którą autor nie podejmuje refleksji. Odwołanie się do tradycyjnego przekazu wiary prostego ludu (pobożność ludowa), oznacza, że Maryja jest nie tylko pośredniczką zbawienia, lecz także Wspomożycielką (Opiekunką) otaczającą swoją troską najbardziej prozaiczne codzienne sprawy swoich dzieci, które ufają Jej bezgranicznie.

Kantatę *Ze świtaniem rannej zorzy* przeanalizowano dokładniej. Natomiast pieśni, których jest kilkadziesiąt potraktowane zostaną ogólnie, z uwzględnieniem bardziej charakterystycznych cech tego gatunku.

## 2. PIEŚNI KU CZCI NMP WSPOMOŻYCIELKI WIERNYCH

### 2.1. Charakterystyka ogólna

Jak już wspomniano kompozytorami większości pieśni ku czci NMP Wspomożenia Wiernych są salezjanie polscy. Oni także są autorami tekstów i opracowań. Wśród pieśni odnaleźć można utwory proste 1-głosowe, z akompaniamentem organowym, niekiedy fortepianowym, jak też rozbudowane – wielogłosowe, z towarzyszeniem instrumentów. Niewątpliwie do najważniejszych kompozytorów pieśni można zaliczyć ks. A. Chlondowskiego i ks. I. O. Mańskiego.

Twórczość ks. A. Chlondowskiego charakteryzuje się solidnym warsztatem kompozytorskim, umiejętnością tworzenia pięknych, prostych, łatwych do zapamiętania melodii. Ponadto podkreślić należy prostą, ale nie banalną harmonikę, sięgającą korzeniami XIX wieku. Niewątpliwie znakiem naszych czasów jest w sztuce, a więc także i w muzyce religijnej – prostota. Pieśń religijna była i być powinna najprostszą formą muzyczną, dostępną dla ogółu wiernych. Pieśń na tyle żyje, na ile istnieje w pamięci ludzi, na ile jest wykonywana, na ile niesie w sobie autentyzm. Wymienione cechy są właśnie domeną twórczości ks. A. Chlondowskiego.

Natomiast ks. I. O. Mański reprezentuje nieco inny styl. Stefan Kisielewski w pośmiertnym wspomnieniu o ks. I. O. Mańskim pisał: „utworów wydanych miał niewiele, raczej odbijał je na powielaczu”<sup>2</sup>. Gdzie indziej czytamy – „ten utalentowany kompozytor mało był znany w szerszych kręgach muzycznych. Można go zaliczyć do szeregu wybitnych twórców, którzy przechodzili przez życie niemal nieznanymi ogółowi. Odkrywano ich dopiero po śmierci, entuzjazmując się ich wielkością. Ksiądz I. O. Mański, człowiek posiadający wszechstronne wykształcenie muzyczne, wybitny talent, obsesyjną wręcz pracowitość i precyzję w komponowaniu swych utworów, sam często”<sup>3</sup> „chował je pod korcem, bagatelizując je i przemilczając”<sup>4</sup>.

Analizując z kolei pieśni innych kompozytorów pisane ku czci NMP Wspomożenia Wiernych, można zauważyć podążanie za nowymi trendami, pojawiającymi się w muzyce religijnej. W tym miejscu należałoby wymienić ks. Z. Malinowskiego, który należy do nowszej szkoły. Jego kompozycje są niewątpliwie bardzo oryginalne, chociaż ich zaskakujące rozwiązania zarówno harmoniczne, rytmiczne, a także melodyczne mogą budzić emocje u odbiorców przyzwyczajonych do rozwiązań tradycyjnych.

Znane pieśni do NMP Wspomożenia Wiernych prezentują najróżniejsze nurty stylistyczno-estetyczne, zorientowane bądź na tradycję religijną, bądź na folklor ludowy, bądź w ostatecznym ujęciu na tzw. muzykę popularną. Stosunkowo trudno dopatrzeć się w nich można indywidualnych rysów czy stylu danego kompozytora. Często mają one charakter języka muzycznego ks. A. Chlondowskiego czy ks. I. O. Mańskiego. Najogólniej można stwierdzić, że pieśni ku czci Wspomożycielki cechuje funkcjonalność. Były one i są śpiewane do dzisiaj na uroczystościach w zakładach wychowawczych, semina-

<sup>2</sup> S. Kisielewski, *Przyjaciel, który odszedł nagle*, „Tygodnik Powszechny”, 1966, nr 37, s. 6

<sup>3</sup> Ks. Z. Malinowski, ks. A. Kosiński, *Twórczość kompozytorska ks. Idziego O. Mańskiego*, Kraków 1974.

<sup>4</sup> S. Kisielewski, art. cyt.

riach salezjańskich, a także w polskich parafiach i to nie tylko salezjańskich. Niewątpliwie, jak już wspomniano walorem tych pieśni jest ich przydatność i funkcjonalność. Jednak gwoli uczciwości i rzetelności w spojrzeniu na tę twórczość, trzeba także wspomnieć o jej mankamentach.

## 2.2. Analiza muzyczna

a. **Melodyka.** Pewną słabością w prowadzeniu linii melodycznych jest brak płynności fraz, liczne skoki interwałów w górę i w dół, nieodpowiednio rozwiązywane na tle rozbudowanej warstwy harmoniczej, na przeciągu 1 taktu. Taka kondensacja utrudnia zapamiętywanie melodii (ks. J. Grzywaczewski – *Wspomożycielko*). Trudność w zapamiętaniu i powtórzeniu tekstu muzycznego sprawia też specyficzna rytmika głównej melodii (ks. I. O. Mański – *Hymn do Wspomożycielki*). Nagłe stosowanie augmentacji lub diminucji w stosunku do warstwy słownej jest wyrazem nieco nielogicznego i niekonsekwentnego prowadzenia formy (ks. I. O. Mański – *Hymn do Wspomożycielki*, ks. J. Grzywaczewski – *Wspomożycielko z pomocą śpiesz*).

b. **Metroritmika.** Zestawienie skocznego rytmu punktowanego (bez określenia tempa) w metrum trójdzielnym, zwłaszcza podpartego melodyką o wyraźnej proveniencji polskich tańców ludowych (mazurek, kujawiak) nasuwa skojarzenia z muzyką ludową. W sposób umiarkowany, subtelny i z wyczuciem tego zabiegu kompozytorskiego używa ks. A. Chlondowski (*Niepokalana Wspomożycielko*). Jego melodie charakteryzują się prostotą, poprawną harmonią, w przeciwieństwie do skomplikowanych melodycznie, rytmicznie i harmonicznymi utworów ks. I. O. Mańskiego, a nawet prezentujących oryginalne i zaskakujące rozwiązania muzyczne utworów i opracowań ks. Z. Malinowskiego. Na przykład zastosowane przez ks. Malinowskiego metrum dwudzielne i jego zamiana w zwrotce na trójdzielne (*Wspomożycielko*) nawiązuje do polskich mazurków, kujawiaków i nasuwa skojarzenia o stylizacji chopinowskiej.

W pieśni ks. P. Brzyskiego *Błękitna Wspomożycielko* inspiracją jest również element ludowy. Kolejny raz melodyka i rytmika sygnalizują wyraźne związki z folklorem, a poprawny akompaniament wzbogaca bardzo tę kompozycję i sprawia, że nadaje się ona do wykonywania w kościele. I bardzo dobrze, utwory te należą bowiem do skarbcza muzyki kościelnej Kościoła katolickiego, a zatem powszechnego i są utworami dla wszystkich wiernych, tzn. dla chórów katedralnych i dla małych chórów parafialnych. Oczywiście zadaniem muzyków kościelnych powinno być zadbanie o prawidłowość muzyczną utworów, ale również konieczne jest dostarczenie tym słabszym i zarazem liczniejszym zespołom parafialnym odpowiedniego repertuaru.

c. **Forma i styl.** Do zdecydowanie lepszych ze względu na wyrażoną, ciekawą harmonicznymi, przejrzystą warstwę akompaniamentu, bez zbytej nadbudowy należą kompozycje ks. A. Chlondowskiego (*Niepokalana Wspomożycielko*), ks. A. Grzywaczewskiego (*Wspomożycielko z pomocą śpiesz*). Chociaż i tu kompozytorzy nie uniknęli pewnych błędów, np. w kompozycji ks. A. Grzywaczewskiego zauważamy trywialny zabieg zmiany trybu minor na major przy przejściach do refrenu, niepełne akordy, czy też uproszczenia harmoniczne (powtarzanie tej samej funkcji). Z kolei w pieśni ks. I. O. Mańskiego *Hymn do Wspomożycielki*, a przypomnijmy, że twórczość tego kompozytora przypada na lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte naszego stulecia, a więc na czasy kiedy rozwija się i panuje socrealizm, doszukać się możemy pewnych akcentów zbliżonych do świeckich utworów okolicznościowych tworzonych w tamtym okresie. Okazuje się, że nawet tak wybitni kompozytorzy jak ks. I. O. Mański nie uchronili się od wpływu wspomnianego kierunku.

W trakcie analizy harmonii omawianych utworów należy także zwrócić uwagę na takie cechy jak: zбочenia modulacyjne, akordy septymowe i nonowe, figuracje aż po akordy typowo jazzowe. Forma jest istotnym elementem utworu muzycznego. Od zasady formalnej wewnętrznej konstrukcji zależy spójność pozostałych elementów muzycznych. Nieprecyzyjne jej kształtowanie może zburzyć wewnętrzną dramaturgię pieśni. Pieśń religijna traci swoją prostotę nie tylko poprzez zawiłą aurę dźwiękową, melodyczno-harmoniczną, rytmikę, ale także poprzez nieczytelny podział tekstu słownego na niesymetryczne fragmenty. Dokonując gruntownej analizy formy można niestety doszukać się pewnych mankamentów, np. w *Hymnie do Wspomożycielki* ks. I. O. Mańskiego. Są tu widoczne: fragmentaryczność i brak symetrii, przesunięcia akcentów słowno-muzycznych, wydłużone formy muzyczne. Odcinki te mają zupełnie inną długość w zwrotce niż refren.

### 2.3. Analiza literacka

„Z działalności człowieka pozostaje nie to, co jest tylko użyteczne, lecz to, co pobudza umysły i wywołuje wzruszenie”<sup>5</sup>. Ten cytat, słowa francuskiego architekta i myśliciela Le Corbusiera, oddaje sens twórczej pracy człowieka, zarówno muzycznej, jak i literackiej.

Poezja religijna jest niewątpliwie tą dziedziną, która spełnia głównie ową drugą funkcję – „pobudza umysły i wywołuje wzruszenie”. Czyniąc to nie zawsze osiąga wysoki poziom artystyczny. Wśród wielu gatunków składających się na literaturę religijną szczególne miejsce zajmują pieśni. Omawiane pieśni ku czci Matki Bożej Wspomożenia Wiernych pisane były przez wielu autorów. Najwięcej tekstów napisał ks. S. Prus, następnie ks. S. Szmidt, ks. A. Cyronek, ks. R. Rak, ks. B. Kant i ks. Cz. Urbaniak. Pozostałe pieśni to utwory anonimowe, lub utwory napisane przez pojedynczych autorów.

W omawianych pieśniach występuje postać Matki Bożej jako Wspomożycielki. Słowo to pojawia się najczęściej. Oprócz tego występuje bogactwo innych określeń, które mają różne źródła. Można doszukać się ich w Biblii – „Maryjo z Nazaretu”, w historii Kościoła – „Matko Kościoła”, w historii naszego narodu – „Hetmanko” czy we wszechświecie – „Pani obłoków”, „królowo gwiazd”. Oddzielną grupę stanowią określenia wyrażone formą przymiotnikową np: „promienna”, „dobrotliwa”, „łaskawa”, „czujna”, „niepokalana”, „święta”. Często Maryja nazywana jest matką. To określenie pojawia się w następujących kontekstach: „Matko jedyna”, „najlepsza Matko”, „pocieszenia Matko”, „Matko Boża święta”, „Matko bezdomna”. W omawianych pieśniach Matka Boża występuje jako główny bohater liryczny w różnych wcieleniach.

Jako pośredniczka między ludźmi a Bogiem:

- „zjednocz w Chrystusie wszystkich ludzi”, „Boże dary wyjednywa”, „spraw by Boga uwielbiał cały świat”, „wstawiaj się za nami”, „uprosz Matko bezdomna u Twojego dziś syna”, „prowadź dzieci i młodzież na naukę do Boga”, „zagubionych, zbłąkanych Jezusowym wiedź śladem ona do Boga drogę nam wskaże”.

Jako opiekunka prowadząca w dziejach historycznych naród polski:

- „za Wiednia obronienie, za częstochowski cud”, „przodków wiarą silnie wołamy Wspomożycielko zwyciężaj z nami”, „z Twym sztandarem hufce siły po zwycięstwo”, „Tyś nam Hetmanką już od stuleci”, „Ty nas Matko bohaterstwem rozgrzewaj”.

Jako opiekunka rodzin:

- „świętość uprosz rodzinom”, „ocal jedność rodzin”, „stań na straży każdego budzącego się życia”, „ufnie składamy nasze rodziny”, „chroń przed straszną śmiercią polskie niemowlęta”, „osusz łzy i troski w sercach polskich matek”, „naucz wiary wszystkich polskich mężczyzn”.

Jako pocieszycielka i opiekunka:

- „promyk wlej radości”, „otocz młode serca”, „wszelka klęska i cierpienie pod Jej płaszczem ulgę ma”, „niech nas broni łaska Twa”, „opiekunko czujna Ojca św. – papieża Pawła”.

Jako matka:

- „działki swe w opiece ma”, „my Twoje dzieci”, „przytul do serca cały świat”, „Kościół w ramiona swoje weź”.

Jako królowa wszechświata, jako Maryja triumfująca:

- „w rozpiętej tęczy hen na błękicie budź wiarę”, „Twa moc wyzwoli nas i wskaże światło gwiazd”, „zstąp z błękitu”, „ukaz swą moc”, „potęgi pełna, łaski i cudu”, „cały świat z jej cudów słynie”. Ukazanie Matki Bożej w tych wielorakich wcieleniach jest umotywowane różnorodnym obrazem życia ziemskiego. Z jednej strony, ukazuje on ludzi rozmodlonych i oddanych wierze („nam też rozmodlone rzesze”, „mnogie wznoszą jej świątynie”, „z wiarą biegnie przed jej ołtarze”, „stajemy ufni w Twojej świątyni”, „niech dawne polskie Twe świątynie modlitwą rzewną sławią Cię”), z drugiej strony widzimy obraz ziemi jako miejsce grzechu i niedoli („życia ciężki czas”, „rozpraszasz niewiary cienie”, „szara ziemia niebo przesłania”, „po manowcach wije się ma droga”, „przez szare mroki i noc głęboką”, „po twardych życia bojach”, „o wejrzyj ku nam gdzie grzechu noc”). W kilku pieśniach daje się zauważyć apokaliptyczny obraz życia ziemskiego wyrażony określeniami typu: „duch znękany klęka”, „serc zbłąkanych rzesze”, „łzy niedoli, łzy cierpienia”, „konanie serca”, „serce łamie się”, „niedoli męka”, „krwawe znoje”.

---

<sup>5</sup> Ks. Z. Malinowski SDB, *Maryja – pieśni maryjne jedno i wielogłosowe z towarzyszeniem instrumentów*, Rumia, Wprowadzenie, s. 4.

Omawiane pieśni reprezentują różny poziom artystyczny, co niewątpliwie jest związane ze zwróceniem głównej uwagi autorów na naukę moralną płynącą z treści, a nie na kształt artystyczny. I dlatego żadnej z tych pieśni nie można wyróżnić ze względu na jej sztukę poetycką. Forma utworów w wielu wypadkach nie odpowiada przyjętym normom budowy pieśni, czego doskonałym przykładem jest utwór anonimowego autora pt. *Witaj Matko Wspomożenie*. Rytmika tej pieśni przypomina wierszyki dziecięce, o czym świadczy intonacja wznosząca się w każdym wersie. Występują naiwne rymy: lud–wrót, brzmień–czci itd. Słownictwo pieśni jest zaczerpnięte wyłącznie z języka potocznego. Brak w nich poetyckich środków wyrazu. Spośród omawianych utworów najwyższy poziom artystyczny reprezentuje tekst ks. J. Ślósarczyka *Niepokalana Wspomożycielko*. Jest to utwór hymniczny, zbudowany ze strof kończących się refrenem. Autor wykorzystuje motywy biblijne („szatana głowę zdeptałaś”, „wybrana dawno wśród cór Adama”), motywy historyczne („rycerstwo polskie przez wieki całe”, „przodków wiarę”) i motyw pochodzenia, który jest główną osnową utworu. Daje się zauważyć liczne środki stylistyczne charakterystyczne dla utworów poetyckich: epitety, powtórzenia, apostrofy, rozkazniki, nieliczne metafory.

Zbiór omawianych pieśni reprezentuje różne odmiany tego gatunku, takie jak: utwory hymniczne, błagalne, dziękczynne, a także mające charakter nowenny. W niektórych tekstach występuje stylizacja archaiczna, stąd też takie formy, jak: „śpiewać będziem”, „dary wyjednywa”, „zmiłowanie nam uprosi”, „pieśń Jej nie ustaje”. Najczęściej budowa pieśni jest prosta, tekst składa się ze zwrotek i refrenu bądź luźnych wersów. Większość z nich to utwory zawierające patos, który ma wyrażać ekspresję autora. Należy sądzić, że ów patos (często naiwny) został zastosowany w celu łatwiejszego dotarcia do odbiorcy, by oddziaływać na jego uczucia i wywoływać właściwe przeżycia.

#### 2.4. Aspekt teologiczny

Analizując teksty pieśni ku czci NMP Wspomożenia Wiernych w aspekcie teologicznym, należy dokonać podziału na autorów odwołujących się do Mariologii tradycyjnej i do Mariologii współczesnej. W pierwszym przypadku wymienić należy takich autorów jak: ks. S. Prus, ks. J. Ślósarczyk, ks. Cz. Urbaniak, ks. A. Cyronek, ks. M. Winiarz, ks. J. Grzywaczewski.

Jak już wspomniano przy kantacie *Ze świtaniem rannej zorzy*, wydaje się, że mamy tu do czynienia z Mariologią tradycyjną, odwołującą się do przywilejów Matki Bożej (Pośredniczka, Wspomożycielka, Orędowniczka, Szafarka łask, Królowa świata). Według rzeczonyj oceny pewien pomost pomiędzy Mariologią tradycyjną a współczesną stanowi twórczość ks. Bronisława Kanta, który sięga do centralnych prawd mariologicznych. Czyni on je punktem wyjścia do wskazania aktualnych potrzeb polskiego ludu (teologia: „Pełna łaski”, „świata dałaś zbawienie” – Ojcowie Kościoła, „Fiat” – czynny udział w zbawieniu).

W porównaniu z poprzednimi tekstami ks. S. Szmida z kolei reprezentuje treści inspirowane nowszą Mariologią –na wskroś soborową i w ścisłym tego znaczeniu teologiczną.

O ile pieśni tradycyjnie koncentrują się na przywilejach Matki Bożej, to pieśni ks. S. Szmida odwołują się do Jej tytułów wskazujących na Jej czynny udział w misterium zbawienia (Matka Boża, Matka Kościoła – Ciała Mistycznego). Autor dostrzega wymiar pneumatologiczny współczesnej Mariologii.

Maryja choć nazywana Wspomożycielką nie zatrzymuje wyłącznie sobie tego tytułu. Szerzej rozpatrując, ks. S. Szmida wskazuje na pośrednictwo Matki Bożej nie tylko do Chrystusa, ale także w Chrystusie. Dopatrujemy się tutaj (być może zbyt optymistycznie) Mariologii eklezjotypicznej, podczas gdy pieśni tradycyjnie sięgają wyłącznie do Mariologii chrystotypicznej. (Mariologia chrystotypiczna – pośrednictwo w Chrystusie, Mariologia eklezjotypiczna – pośrednictwo do Chrystusa).

Z kolei ks. R. Rak uwielbia Boga w Maryi (najpoprawniejsza wersja). Mamy tu prawdziwą teologię, opartą na objawieniu. A oto co ks. R. Rak sam pisze na temat pieśni do Wspomożycielki: „Wiem, że największym czcicielem Matki Najświętszej Wspomożenia Wiernych był św. Jan Bosko. Mawiał On – »przyjdą czasy, kiedy każdy katolik obok Eucharystii będzie gorliwym czcicielem Wspomożycielki Wiernych«<sup>6</sup>. Nie można pominąć apostolskiego działania ks. Bosko przez muzykę i śpiew. Każde dzieło, każdy bohater, każdy naród, ażeby móc przetrwać, musi mieć swoją pieśń.

---

<sup>6</sup> Ks. Rak, Z korespondencji prywatnej do autora.



U ks. Bosko muzyka kojarzy się zawsze z niebem, a niebo z muzyką. Kto czyta Jego sny, wizje, wie, że są pełne muzyki. W czasie choroby przychodzili do jego pokoju muzycy i urządzali koncerty. Dziękując im, mówił – „cóż dopiero będzie w niebie?” Cieszył się kiedy kupił pierwszą fisharmonię, cieszył się również kiedy mały chórkiem 20 chłopców zaśpiewał pierwszą pieśń ku czci Matki Bożej – *Lodate Maria*. Święty J. Bosko nie wyobrażał sobie żadnego wychowania, żadnego apostołstwa bez muzyki, bez śpiewu. Uparł się, by pierwsza wyprawa misyjna do Argentyny wyposażona była w pianino. Z trudnością dał się przekonać, że jest to zbyt ciężki bagaż. Tak, nie wyobrażał sobie żadnego duszpasterstwa bez muzyki, bez śpiewu<sup>7</sup>.

#### UWAGI KOŃCOWE

Przedstawiona próba analizy muzycznej, literackiej i teologicznej wybranych pieśni oraz kantaty *Ze świtaniem rannej zorzy*, skomponowanych ku czci NMP Wspomożenia Wiernych potwierdza niezaprzeczalne wartości tych utworów. Stanowią one cenny i bogaty dorobek kompozytorów i twórców ze Zgromadzenia Salezjańskiego, którzy wzorem swojego założyciela – św. Jana Bosko są wielkimi czcicielami Wspomożycielki Wiernych i krzewicielami nabożeństwa do Niej. Trzeba także podkreślić, że omówione utwory muzyczne spełniają warunki oraz normy wskazań liturgicznych, mogą więc stanowić ciągle aktualny i nieodzowny repertuar liturgii mszalnej, nabożeństw i nowenn.

#### Summary

The article presented in this issue is a trial of a musical, literary and theological analysis of some selected compositions (cantatas and hymns) dedicated to Mary Help of Christians. The compositions are valuable attainments of the composers who derive from the Salesian Society in Poland.

At first, the author of the article interprets the cantata „With the morning-dawn” composed by Fr I.O. Mański to the words of Fr S. Pruce. Then, he characterizes the most important features of a collection of numerous hymns. In his musical analysis he takes into consideration such things as melodies, metro-rhythmics and styles.

Though, the article is critical but it underlines incontestable qualities of the compositions at issue and shows that they are very functional. Being in accordance with the liturgical requirements, they can still be a great repertory in the Mass liturgy, worship and novena.

---

<sup>7</sup> Tamże.

WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB

## PERSPEKTYWY EKUMENICZNE DOKTRYNY O WNIEBOWZIĘCIU MARYI

*O Błogosławiona Matko i Dziewico Najgodniejsza,  
pamiętaj o nas i spraw, aby także i dla nas Pan  
uczynił tak wielkie rzeczy, jak dla Ciebie.*

*Marcin Luter*

### WPROWADZENIE

Rozważając w perspektywie czasowej zagadnienia, które w niedalekiej jeszcze przeszłości stanowiły przedmiot kontrowersji i polemik międzywyznaniowych, można zauważyć występowanie interesujących prawidłowości. Przejawiają się one tym, iż z upływem czasu ulega złagodzeniu wcześniejsza polaryzacja stanowisk, a radykalne przeciwstawienia tracą swój opozycyjny charakter. W latach pięćdziesiątych przedmiot szczególnej kontrowersji między przedstawicielami myśli katolickiej i protestanckiej stanowiła doktryna o Wniebowzięciu Maryi. Tak, jak obecnie zainteresowanie wywołuje kwestia ekumenicznych następstw uznania święceń kobiet w kościele anglikańskim, tak 45 lat temu uwagę dyskutantów przykuwało pytanie o ekumeniczne następstwa nowego dogmatu ogłoszonego Konstytucją Apostolską *Munificentissimus Deus*. Zarówno po stronie protestanckiej, jak i katolickiej można było usłyszeć prognozy zapowiadające rychły kres młodego jeszcze ruchu ekumenicznego, dla którego dogmat Wniebowzięcia miał stanowić zaporę nie do pokonania. Niewątpliwie zarówno obawy, jak i krytyczne uwagi dotyczące najmłodszego z dogmatów maryjnych, podnoszone głównie przez teologów protestanckich wpływały w dużej mierze z troski o czystość nauki Chrystusa. Przy ich formułowaniu nie uniknięto jednak jednostronnych, nadmiernie radykalnych ocen. Jako wymowny przykład takich postaw mogą służyć protestanckie określenia mariologii katolickiej jako „nieszczęścia, które czyni z myśli teologicznej herezję Kościoła rzymskokatolickiego”, „najbardziej nieprzyjemnej cechy rzymskiego katolicyzmu”<sup>1</sup>, czy też opi-

---

<sup>1</sup> Zob. J. Pelikan, *The Riddle of Roman Catholicism*, New York 1959, s. 129.

nia Paula Tilicha głosząca, iż „dla protestanta Matka Boża jest niczym”<sup>2</sup>. Opinie takie trudno uznać za uzasadnione, gdyż stoją one w jaskrawej sprzeczności tak z najstarszą tradycją protestancką, jak i Księgami Symbolicznymi<sup>3</sup>. Analizując z perspektywy 45 lat wcześniejsze zarzuty wobec doktryny o Wniebowzięciu, można stwierdzić, iż łączone z nimi antyekumeniczne prognozy nie należały do zapowiedzi proroczych. Dogmat Wniebowzięcia nie tylko nie przekreślił dążeń ekumenicznych, ale dostarczył nawet inspiracji do wspólnego poszukiwania teologicznych uzasadnień doktryny, która w 1950 r. ogłoszona została jako prawda przez Boga objawiona.

### 1. ZASTRZEŻENIA CHRZEŚCIJAN INNYCH WYZNAŃ WOBEK KATOLICKIEJ NAUKI O WNIEBOWZIĘCIU MARYI

Najczęściej spotykanym zarzutem, podnoszonym zarówno przez teologów innych wyznań, jak i przez niektórych teologów katolickich, jest ten, że kontrowersyjny dogmat nie ma podstaw biblijnych<sup>4</sup>. Zarzut ten stanowi zmodyfikowaną i wyrażaną przy użyciu mocniejszych słów wersję tezy głoszącej, że Maria Biblii jest inna od Marii katolików. Interesującą, z ekumenicznego punktu widzenia, próbę przeciwdziałania temu zarzutowi stanowi poszukiwanie szerszego kontekstu teologicznego, w którym można oceniać dogmat Wniebowzięcia na podstawie bardziej ogólnych zasad doktryny biblijnej, która ma stanowić podstawę formułowania przez Kościół orzeczeń dogmatycznych. Historyk dogmatów Georg Söll twierdzi, że omawiany dogmat jest rezultatem pobożności Ludu Bożego i otrzymał wymiar teologiczny wypracowany przez refleksję Kościoła<sup>5</sup>. Pismo Święte nie zawiera wprawdzie wyraźnego świadectwa uzasadniającego doktrynę o Wniebowzięciu, ale dostarcza jej pewnych podstaw, które na ostateczne uznanie ze strony Kościoła oczekiwały do 1950 r. Dawe uważa, że podstaw biblijnych tego dogmatu szukać należy nie w konkretnym tekście maryjnym, ale w eschatologii Nowego Testamentu. Rozważając Wniebowzięcie w tej perspektywie, możemy patrzeć na Maryję jako na Dziewicę i Matkę odsłaniającą zakres i naturę zbawienia, w które cały Lud Boży wkroczy dopiero przy końcu czasów. Dogmat ten zatem, według Dawe’a, ma swoje podstawy w biblijnej postaci Maryi jako znaku nadziei dla wierzących w Chrystusa<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Cyt. za R. Laurentin, *Pluralism about Mary: Biblical and Contemporary*, „The Way”, Supplement, 1982, 45, s. 83.

<sup>3</sup> Wystarczy wspomnieć, że Marcin Luter nigdy nie negował nauki o Bożym Macierzyństwie Maryi, a w latach 1520–1521 napisał *Komentarz do Magnificat*. U. Zwingli z kolei nie odrzucał doktryny o Wniebowzięciu Maryi, ustanowił nawet wigilię do tego święta.

<sup>4</sup> Autorzy, którzy próbują wskazać na biblijne podstawy doktryny o Wniebowzięciu odwołują się w zasadzie do czterech tekstów: Rdz 3, 15; Łk 1, 28; Łk 1, 42b; Łk 1, 48b. Zob. D. G. Dawe, *The Assumption of the Blessed Virgin in Ecumenical Perspective*, „The Way”, 1982, 45, s. 44.

<sup>5</sup> G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, s. 259–264.

<sup>6</sup> G. D. Dawe, art. cyt., s. 45–46.

Wielu teologów protestanckich, a wśród nich K. Barth, R. Niebuhr, E. Brunner, G. Barrois, wyrażało przekonanie, że zdogmatyzowanie Wniebowzięcia sprzeciwia się protestanckiej i biblijnej zasadzie *Solus Christus*, a z Maryi czyni Pośredniczkę niezależną od pośrednictwa Chrystusa. Obawy te wynikają raczej z puryzmu językowego, w którym usiłuje się przypisywać jednoznaczny sens wszystkim terminom. Jego konsekwencją byłoby odnoszenie terminu „Pośrednik” wyłącznie do Chrystusa, co prowadziłoby w efekcie do pominięcia odmiennego rodzajowo pośrednictwa Maryi, świętych, słowa Bożego, znaków sakramentalnych czy posługi kapłańskiej. Biorąc pod uwagę występującą tutaj wieloznaczność terminów, nie ma powodów, aby utrzymywać, że dogmat o Wniebowzięciu NMP traktuje Maryję jako alternatywną pośredniczkę na wzór jedyne i uzasadnione biblijnie pośrednictwa Chrystusa, przez co rola tego ostatniego w dziele zbawczym zostaje pomniejszona. Dzisiaj zarzuty tego typu znajdują coraz mniejsze uznanie, gdyż były one wynikiem zbyt swobodnej i nieuprawnionej interpretacji *Munificentissimus Deus*. Ponadto, zbyt rygorystyczne trzymanie się zasady *Sola Scriptura* jest mocno ryzykowne, ponieważ grozi popadnięciem w immobilizm i nie docenia wymiaru eklezjalnego, który jest konstytutywnym elementem religijnych relacji między wspólnotą wierzących a Bogiem<sup>7</sup>. To właśnie wymiar eklezjalny wspólnoty wierzących pozwala dostrzec obecność w niej i kierownictwo Ducha Świętego, który nie działa obok czy przeciw słowu Pisma. Powyższa perspektywa pozwala umieścić naukę o Wniebowzięciu w szeroko rozumianej koncepcji Objawienia obejmującego tajemnicę wywyższenia Chrystusa poprzez zwycięstwo nad śmiercią, a tym samym koncentrującego się na eschatologicznym wymiarze Kościoła.

Teologowie z Kościoła anglikańskiego podnoszą z kolei zarzut, że doktryna o Wniebowzięciu początkami swymi sięga spekulacji teologicznych sekt monofizyckich V i VI wieku. Max Thurian, jeszcze jako przedstawiciel Kościoła protestanckiego, ustosunkowując się do tego zarzutu, stwierdził, że osoba Maryi jest znakiem pełnego człowieczeństwa Boga w Jego Wcieleniu. Nie należy zatem wcale doszukiwać się w doktrynie tej jakiegoś śladu monofizytyzmu, według którego Maryja reprezentowałaby człowieczeństwo Chrystusa, mającego jedynie naturę boską. Człowieczeństwo Maryi stanowi podstawę człowieczeństwa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka<sup>8</sup>. Maryja jest pierwszym stworzeniem i tylko stworzeniem, które w pełni dostąpiło mocy zbawczej Chrystusa. Jej Wniebowzięcie potwierdza powszechność zmartwychwstania, które nie stanowi wyłącznego przywileju wcielonej Osoby Bożej<sup>9</sup>. Przykład Maryi zatem stanowi antidotum na tendencję monofizytyzmu w chrześcijaństwie. Uwielbiona

---

<sup>7</sup> Zob. G. A. Aiello, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria*, Roma 1979, s. 283.

<sup>8</sup> M. Thurian, *Maryja Matka Pana. Figura Kościoła*, Warszawa 1990, s. 108.

<sup>9</sup> Zob. J. Galot, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, Roma 1984, s. 323.

natura ludzka Matki Bożej kieruje uwagę chrześcijan ku ludzkiej naturze Chrystusa, z natury swej świętej i także uwielbionej.

Bardzo wiele zastrzeżeń wśród braci odłączonych budzi również tak zwana „rzymska skłonność do dogmatyzowania”. Przenosząc powyższe stwierdzenie na teren mariologii, zarzut ten jest uzewnętrznieniem przekonań wielu teologów stwierdzających, że zdogmatyzowanie Wniebowzięcia stanowi przejaw arogancji papiejskiej. Interesującą próbę wyjaśnienia tego zagadnienia przedstawił John Saward – „anglikański katolik” – jak sam siebie określa. Uważa on, że definicja dogmatyzująca Wniebowzięcie została promulgowana, „aby zachować autentyczną, kontemplacyjną ciszę odnośnie do Maryi i aby uchronić się od dogmatyzacji w sensie pejoratywnym, która popularna była w niektórych kręgach myśli mariologicznej”<sup>10</sup>. W powyższej perspektywie Konstytucja *Munificentissimus Deus* stanowi – w przekonaniu Sawarda – zarówno początek, jak i koniec: jest być może końcem kilku pokoleń spekulacji mariologicznej, a równocześnie jest początkiem ruchu odnowy i odświeżenia; które miało zaowocować 12 lat później na Soborze Watykańskim II. Poprzez umieszczenie doktryny o Wniebowzięciu w kontekście chrystologicznym i soteriologicznym, omawianą definicję można uznać za antycypację *Lumen gentium* i *Marialis cultus*. Dokładna lektura *Munificentissimus Deus* wskazuje na to, że dogmatyczny status Wniebowzięcia nie ma na celu współzawodnictwa z wielkimi dogmatami z zakresu chrystologii, soteriologii czy trynitologii, ale raczej ukazuje jego powiązanie z dogmatami, które stanowią prawdziwy fundament naszej wiary.

## 2. PRÓBY NOWYCH INTERPRETACJI KONTROWERSYJNEGO DOGMATU

### 2.1. Wniebowzięta wzorem Kościoła pielgrzymującego oraz obrazem i początkiem Kościoła eschatologicznego

Przedłożona przez Sobór Watykański II mariologia oraz jej posoborowy rozwój, przedstawiają Maryję przede wszystkim jako obraz i wzór dla Kościoła. Wydaje się, że tak uprawiana mariologia może stanowić autentyczny przełom w perspektywie ekumenicznej dotyczącej Wniebowzięcia. Skoro bowiem Maryja jest obrazem Kościoła i wzorem do naśladowania, to nie widać merytorycznych przeszkód, by mariologię tę interpretować w zgodności z podstawowymi zasadami tradycji reformowanej.

Maryja jest dla Kościoła przede wszystkim wzorem cnót<sup>11</sup>. Chodzi tutaj o cnoty ewangeliczne, jakimi są: wiara i posłuszeństwo słowu Boga, szczerza pokora i troskliwa miłość, cześć Boga i ufność w Nim pokładana, dziewicza czystość

<sup>10</sup> J. Saward, *The Assumption*, [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, Connecticut 1983, s. 119.

<sup>11</sup> KK 65.

i miłość oblubieńcza<sup>12</sup>. Oczywiście wzorzec Maryi nie można sprowadzać tylko do aspektu moralnego, a całej mariologii jedynie do wymiaru wzorca, ponieważ Kościół, naśladowując Jej przykład, przybliży się tym samym do Chrystusa, bardziej Go poznaje, daje odpowiedź na Jego miłość do człowieka poprzez odpowiednią postawę swego życia. Maryja jest Matką Słowa Wcielonego, ale też stanowi przykład ustawicznego i dynamicznego przynależenia do Chrystusa, poznawania i rozumienia Jego słowa i Jego dzieła.

Mocny związek, jaki został zaakcentowany przez Sobór Watykański II, między Kościołem i Maryją jako jego wzorem, modelem i szczególnym członkiem, pozwolił w nowy sposób spojrzeć na dogmat Wniebowzięcia. Możemy powiedzieć, że chwalebne Wniebowzięcie Maryi jest pierwszym momentem w chwalebnym Wniebowzięciu Kościoła<sup>13</sup>. W Niej – według słów Locheta – Kościół wziął w posiadanie niebo<sup>14</sup>.

W tej perspektywie dogmat Wniebowzięcia, który wzbudził tak wiele zastrzeżeń i niepokoju zarówno w Kościele katolickim, jak i w Kościołach bratnich, może stać się punktem jednoczącym rozbite chrześcijaństwo. Nauka o Wniebowziętej, jako początku i obrazie Kościoła eschatologicznego, zamiast miejsca sprzeciwu i kontestacji, może być punktem zbliżenia wszystkich chrześcijan oczekujących na Dzień Pański.

## 2.2. Wniebowzięcie w perspektywie eschatologii proleptycznej

Pannenberg, jeden z czołowych teologów protestanckich twierdzi, że rzeczywistość Królestwa Bożego ma wymiar proleptyczny, tzn. odnosi się zarówno do przeszłości, jak też teraźniejszości i przyszłości. Grecki termin *prolepsis* oznacza antycypację pewnych wydarzeń, które nie znalazły jeszcze pełnej realizacji, lecz w jakiś sposób przenikają już w teraźniejszość. W eschatologii proleptycznej teraźniejszość uzależniona od przyszłości uzyskuje nowy sens w wyniku ukierunkowania do zadań przyszłych. Pełne zbawienie człowieka w Królestwie Bożym, twierdzi Pannenberg, zostało ukazane proleptycznie w Jezusie Chrystusie. Chrystus jest jakby „końcem” historii, który ukazał się w jej centrum, aby ludzie już teraz mogli mieć udział w Królestwie, aktualizującym się już, a mającym się ostatecznie spełnić dopiero w przyszłości. Oznacza to, że Kościół żyje między czasem nadania zbawienia, a jego realizacją<sup>15</sup>. Zarówno zmartwychwstanie, jak i sąd ostateczny należą do tych wydarzeń, których można doświadczyć przez wiarę już teraz (J 3, 19; 5, 24–30; 11, 24–25), mimo iż z istoty swej przynależą one do przyszłości.

---

<sup>12</sup> MC 57.

<sup>13</sup> J. Macquarrie, *Mary for All Christians*, s. 91.

<sup>14</sup> R. Lochet, *Actualité de l'Assomption*, „La Vie Spirituelle”, 1950, 12, s. 347.

<sup>15</sup> D. G. Dawe, art. cyt., s. 47.

Wniebowzięcie rozważane w perspektywie eschatologii proleptycznej oznacza, że Maryja dostąpiła pełni zbawienia w Królestwie Bożym; zarówno w tym, które już jest, jak i w tym, którego pełnia ma dopiero nastąpić. Jest to więc pierwsza, a zarazem pełna realizacja eschatologii, a w niej zbawienia przyniesionego przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Teologiczne uzasadnienie doktryny Wniebowzięcia ze wskazaniem na eschatologię Nowego Testamentu jako jej źródło, stawia Maryję w rzędzie tych osób, które potrzebowały odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Pozostając nadal pierwszym i wyjątkowym członkiem Kościoła zwróconym razem z innymi ku Chrystusowi, jest równocześnie znakiem chrześcijańskiej nadziei na pełnię życia Bożego, które Ona już otrzymała a inni dostępują go dopiero częściowo.

### 2.3. Wniebowzięcie jako dynamiczny proces

Interesującą próbę reinterpretacji doktryny o Wniebowzięciu przedstawił John Macquarrie z Kościoła anglikańskiego. Proponuje on, by Wniebowzięcia nie rozumieć jako jednorazowego tylko wydarzenia dokonanego w przeszłości, ale jako swego rodzaju proces, który jest ustawicznie kontynuowany<sup>16</sup>. Ponieważ Wniebowzięcie należy do wydarzeń teologicznych, dlatego może mieć ono miejsce w każdym czasie, gdyż jako takie czasowo ograniczone nie jest. Wniebowzięcie – kontynuuje Macquarrie – rozpoczęło się z chwilą zaśnięcia Maryi, ale jest ono kontynuowane w historii Kościoła, a koniec swój będzie miało wtedy, gdy Kościół całkowicie zjednoczy się z Chrystusem, jak ciało ze swą Głową.

W tej perspektywie nie ma żadnego znaczenia, czy Maryja umarła w trzy lata po ukrzyżowaniu i była wzięta do nieba z Jeruzalem, czy też żyła dłużej i dokończyła swego życia w Efezie. Nie ma również większego znaczenia to, że Kościół przez pięć wieków zachowywał milczenie na temat Wniebowzięcia. Koncentrując uwagę na tych ubocznych problemach, pomijamy głębsze znaczenie tajemnicy Wniebowzięcia. Chwała Maryi jest początkiem szerszej, kosmicznej czy powszechnej chwały, która już się realizuje. Gdziekolwiek w Kościele pielgrzymującym – pisze Macquarrie – istnieje blask prawdziwej chwały, modlitwa ofiarowana w wierze, dłoń wyciągnięta w miłości, tam jest Wniebowzięcie, bo ludzkie życie jest podnoszone do Boga przez Boga. Wierzmy też, że w Kościele oczekującym dusze są doskonałe w kierunku dnia Pańskiego, a w Kościele triumfującym dzieło to zostanie dopełnione i z Maryją i świętymi Lud Boży osiągnie wieczne Królestwo chwały, pokoju i światła<sup>17</sup>.

Propozycja ta, chociaż nie ma charakteru ściśle teologicznego, co stwierdza sam autor, to jednak ukazuje nam, że Wniebowzięcie nie jest czymś odległym i

<sup>16</sup> J. Macquarrie, dz. cyt., s. 95.

<sup>17</sup> Tamże, s. 95–96.

abstrakcyjnym, ale jawi się nam jako rzeczywistość, w której każdy z nas może uczestniczyć już teraz.

### 3. EKUMENICZNA PRZYSZŁOŚĆ DOKTRYNY O WNIEBOWZIĘCIU

Zapoczątkowana na Soborze Watykańskim II, a następnie kontynuowana w nauczaniu Magisterium Kościoła, mariologia eklezjotypiczna, miała zasadniczy wpływ na zmianę, jaka dokonała się w prowadzonym dialogu ekumenicznym. Sobór, ukazując Maryję jako Tę, która wyraża przyszły kształt Kościoła, dał tym samym inspirację do dalszych badań i poszukiwań w tym kierunku. Od tego czasu wielu już teologów wyrażało delikatnie pogląd, że mariologia zamiast być przeszkodą w zjednoczeniu chrześcijan, może stać się miejscem ich spotkania i zjednoczenia. Także dogmat o Wniebowzięciu Maryi w istniejącej obecnie perspektywie dialogu, nie musi stanowić przeszkody dla ekumenizmu. By tak się stało, konieczne jest jednak przyjęcie pewnych zasad wyjściowych, spośród których najważniejszymi będą:

1. Uwolnienie katolickiej doktryny o Wniebowzięciu z wszelkich antropomorfizmów, będących wynikiem uwarunkowań kulturowych, pobożności ludowej czy zdroworozsądkowych wyobrażeń, obcych doktrynie Kościoła wyrażonej w konstytucji *Munificentissimus Deus*.

2. Wyzbycie się tendencji do absolutyzowania arbitralnych hipotez teologicznych, próbujących rozstrzygać pewne zagadnienia związane w szczególności z ostatecznym losem człowieka. W niektórych przypadkach interpretacyjna gorliwość, w której prywatne sympatie podnosi się do kryterium prawdy, może w poważnym stopniu zaszkodzić zarówno uprawianiu teologii, jak i tym samym prowadzonemu dialogowi ekumenicznemu. Natomiast wierność oficjalnej nauce Magisterium Kościoła pozwoli uchronić doktrynę Wniebowzięcia od prawdopodobnych, lecz niekoniecznych hipotez.

3. Dowartościowanie mariologii eklezjotypicznej. Wniebowzięcie Maryi ujmowane w perspektywie eklezjalnej, jawi się jako typologiczna antycypacja eschatycznego wniebowzięcia Kościoła, czyli egzemplifikacja chrześcijańskiego przeznaczenia. Taka perspektywa stwarza duże szanse na porozumienie z chrześcijanami innych wyznań<sup>18</sup>.

4. Osadzenie doktryny o Wniebowzięciu w ramach eschatologii proleptycznej Nowego Testamentu, pozwala znaleźć biblijne źródła tego dogmatu, jak też potwierdza prawdziwość i niezawodność odkupienia dokonanego przez Chrystusa. W powyższej perspektywie przyszłość Kościoła uwielbionego jest już zapoczątkowana, obecna i spełniająca się w Maryi wniebowziętej<sup>19</sup>. Wniebowzięcie, nie czyniąc

<sup>18</sup> Zob. S. C. Napiórkowski, *Matka jedności, czy znak sprzeciwu? Mariologia i pobożność maryjna jako problem ekumeniczny i pastoralny*, [w:] *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 62.

<sup>19</sup> Zob. G. Gozzelino, *Vocazione e destino dell'uomo in Christo*, Torino 1985, s. 167–168.



z Maryi nadczłowieka, ukazuje Ją jako znak chrześcijańskiej nadziei na pełnię życia Bożego, które Ona już otrzymała, a którego inni dostępują częściowo.

5. Wyzbycie się wzajemnych uprzedzeń oraz emocji i wprowadzenie otwartego, szczerego dialogu. Akcentowanie tego, co łączy, a nie tego, co dzieli. Hermetyczne trwanie przy własnym stanowisku połączone z równoczesną niezajomością stanowiska przeciwnego; łatwa apologetyka bez odwoływania się do argumentów merytorycznych, wydawały się tworzyć z doktryny o Wniebowzięciu zaporę nie do pokonania. Zapora ta zmniejszyła się znacznie, gdy katolicy uświadomili sobie, iż doktryna mariologiczna prezentowana zwłaszcza przez kaznodziejów ludowych czy apostołów maryjnych, niejednokrotnie daleka jest od mariologii przedkładanej wiernym przez Magisterium Kościoła. Podobnie stanowisko protestanckie czy anglikańskie uległo znacznemu złagodzeniu, gdy okazało się, że istotą sprzeciwu tych Kościołów jest nie sama mariologia bratniego wyznania, ale zniekształcenia i przerosty, jakie się w niej znalazły. Sama Maryja jest przecież własnością wszystkich chrześcijan, a więc należy do dziedzictwa katolickiego, czyli Kościoła powszechnego, bez ograniczania tego terminu jedynie do katolicyzmu rzymskiego. Kiedy w miejsce polemik i oskarżeń wprowadzi się otwarty dialog wolny od uprzedzeń i emocji, rozwijając wzajemne ubogacanie się, wracając do źródeł teologią własnego Kościoła, wtedy okazuje się, że to, co dzieli, nie jest tak istotne, jak to, co łączy.

Wydaje się, że wbrew zapowiedziom niektórych teologów, którzy twierdzą, że zdogmatyzowanie Wniebowzięcia przyczyni się do rychłego upadku ruchu ekumenicznego, po 45 latach można realnie myśleć o wypracowaniu takiej interpretacji omawianej doktryny, która zyskałaby akceptację wszystkich chrześcijan. Zdefiniowanie dogmatyczne prawdy teologicznej, wbrew stanowisku niektórych teologów sprzyjających nadmiernie zasadzie *Roma locuta causa finita*, nie kończy bowiem ani nie zabrania dalszej refleksji i poszukiwań pełniejszego i głębszego sensu tejże prawdy.

## Sommario

L'articolo tenta una prova di guardare in modo nuovo sul dogma di assunzione di Maria ubiacandolo nelle prospettive ecumeniche. Meditare l'assunzione come immagine e inizio della chiesa escatologica, interpretarla alla luce di escatologia proleptica, oppure vederla come un processo dinamico, crea nuove possibilità interpretative del controverso, dal punto di vista ecumenico, dogma. Contrariamente alle previsioni di alcuni teologi, secondo quali la dogmatizzazione dell'assunzione doveva contribuire alla caduta del movimento ecumenico, dopo 45 anni, si può realmente pensare ad una elaborazione di una tale interpretazione, della dottrina in questione, che potrebbe essere accettata da tutti i cristiani. La definizione di una verità dogmatica, al contrario del parere di qualche teologo troppo favorevole al principio *Roma locuta causa finita*, non conclude affatto e nemmeno vieta a proseguire nella riflessione e nelle ricerche di un senso più profondo e completo di verità stessa.

# Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE  
1996, 12

TADEUSZ BIESAGA SDB

## ATEISTYCZNY LIBERALIZM WOBEC RELIGII I MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

### 1. WSTĘP

Wielu filozofów XIX i XX wieku propagujących liberalizm choćby w formie propozycji wyzwolenia człowieka oraz społeczeństwa czyniło to pod hasłami walki z religią chrześcijańską. Nic dziwnego, że ateistyczny liberalizm wywołał reakcję ze strony chrześcijańskiej, która demaskując jego nihilizm, nadała określeniom liberał, a jeszcze bardziej libertyn, znamię negatywnej agresywności względem religii i moralności chrześcijańskiej.

Dziś po stu latach potyczek ateistycznego liberalizmu z chrześcijaństwem, po załamaniu się proponowanych przez niego utopijnych systemów wyzwolenia człowieka, po przełamaniu przez chrześcijan strachu wywołanego przepowiadaniem przez ateistów zniknięcia religii, kończy się być może ateizm krzykliwy i napastliwy i spokojniej można prowadzić z nim dialog.

Niemniej liberalizm ateistyczny jest obecny przy tworzeniu się nowych systemów społecznych, przy budowaniu demokracji w Europie Środkowo-Wschodniej, a więc również w Polsce.

Liberalizm, oczywiście w innym ujęciu, pojawia się również wśród myślicieli chrześcijańskich: filozofów, teologów moralistów, twórców czy teoretyków katolickiej nauki społecznej i to tak daleko, że niektórzy np. encyklikę Jana Pawła II *Centesimus annus* przedstawiają jako katolicką wersję liberalizmu<sup>1</sup>, a encyklikę *Veritatis splendor* jako krytykę liberalizmu tzw. nowej teologii moralnej<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> M. Zięba, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, [w:] M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 136.

<sup>2</sup> Zob. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność*, Rzym 1990; T. Biesaga, *Encyklika Jana Pawła II „Veritatis splendor” próba scalenia rozbitego człowieka*, [w:] *Człowiek w kulturze*, Lublin 1995.

dlatego Michael Novak zastanawia się, czy liberalizm jest wrogiem czy też sprzymierzeńcem Kościoła<sup>3</sup>.

Ponieważ w budowaniu demokracji w Europie Środkowo-wschodniej, w tym również w Polsce, sięga się dość mocno do liberalizmu ateistycznego, potrzebne jest przywołanie tego nurtu myślowego i proponowanym przez niego form wyzwolenia człowieka.

## 2. RELIGIA NA ŁAWIE OSKARŻONYCH

Niektórzy filozofowie XIX i XX wieku wystąpili z drastycznym potępieniem poprzedzającej ich epoki i przepowiadaniem nowej przyszłości. Dotychczasową filozofię czy kulturę uznali za zniewalającą człowieka i zaproponowali nowe formy wyzwolenia.

Twórca pozytywizmu A. Comte, poddając ostrej krytyce poprzednie okresy historii ludzkiej, czyli w jego terminologii okres teologiczny i metafizyczny, zapowiedział wszystkim świetlaną przyszłość w postaci nadchodzącej ery pozytywnej, czyli naukowej. To rewolucyjne przeciwstawienie się starej epoce i wiara w nową podbudowane zostaną przez ruchy społeczne: Wiosnę Ludów, Rewolucję Francuską, jak również działalność K. Marksa i rewolucję komunistyczną.

Już u A. Comte'a warunkiem tej nowej epoki będzie obalenie wiary w Boga i wzmocnienie wiary w człowieka, w jego boski rozum. Rozwój rozumu, który ujawnia się w naukach ścisłych, doprowadzi ludzkość do wielkości i szczęścia. W miejsce kultu Boga Comte wprowadza kult ludzkości i kult rozumu. Siebie i swoich uczniów czyni kapłanami nowej wiary. Odtąd religia chrześcijańska zostanie posadzona na ławie oskarżonych i sądzona przez naukę. Kapłan będzie osądzany przez naukowca.

## 3. FEUERBACHA DETRONIZACJA BOGA

To Feuerbach wytworzy powszechne przekonanie, powtórzone później w różnych wersjach przez K. Marksa, Z. Freuda, F. Nietzschego czy w skrajnej postaci przez J. P. Sartre'a, że człowiek, wyzwoliwszy się od Boga, uwierzy w swoje własne siły, stanie się silniejszy i pokona wszelkie trudności. To właśnie upatrywanie nadziei poza ziemią demobilizuje człowieka, jest hamulcem postępu i przyczyną nędzy społeczeństw. Człowiek, uciekając swą myślą ku niebu, ku życiu wiecznemu, nie walczy o ziemię z całą energią, którą natura go obdarzyła.

Bóg zdaniem L. Feuerbacha jest projekcją ludzkich pragnień. Człowiek dostrzegł w sobie atrybuty boskości: rozum i wolność. Ponieważ nie są one spotykane w przyrodzie, nie uwierzył, że są to jego własne cechy. Swoje pragnienie nieskończoności, zamiast wiązać z wiecznością gatunku ludzkiego, związał z wytworzoną przez siebie istotą – Bogiem. Przez upersonifikowanie swoich cech

---

<sup>3</sup> M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993.

i umieszczenie ich poza światem w Bogu, zubożył on siebie i ogołocił się ze swoich sił i możliwości. Stał się przez to wyalienowanym stworzeniem podporządkowanym złudnej, nadrzędnej wobec siebie istocie<sup>4</sup>. Tę naszą własną ludzką nieskończoność chce Feuerbach sprowadzić znów na ziemię.

W imię wolności i siły człowieka, należy – jego zdaniem – dokonać detronizacji takiego Boga. „Teologia – stwierdza on – jest antropologią, tzn. w przedmiocie religii, który nazywamy po grecku *theos*, a w naszym języku Bogiem, nie wyraża się nic innego, jak tylko istota człowieka albo inaczej: bóg człowieka jest tylko ubóstwianą istotą ludzką, a zatem historia religii albo historia boga, jest tylko historią człowieka”<sup>5</sup>. „Te wszelkie energie, należy wycofać z zaświatów i oddać do dyspozycji człowieka. Będą się one mogły obrócić w siły rewolucyjne i skoncentrować na przekształcaniu świata”<sup>6</sup>. W myśl tego antropoteizmu, przez detronizację Boga, powrócą do człowieka jego boskie atrybuty i stanie się on najpotężniejszym stworzeniem świata: *Homo homini Deus est*. Detronizując Boga, Feuerbach będzie głosił, że to gatunek, państwo, jest człowiekiem nieograniczonym, nieskończonym, prawdziwym, doskonałym i boskim.

W imię więc wolności i wielkości człowieka postawiono diagnozę: Bóg musi umrzeć, religia musi zginąć, aby mógł żyć człowiek. Religia zginie – zdaniem Feuerbacha – gdy człowiek uświadomi sobie, że sam jest nieskończony w swym gatunku. Teza, o nieuniknionym zanikaniu religii stanie się odtąd wspólnym dziedzictwem ateistycznym nurtów XIX i XX wieku.

Marks, w powtarzanym określeniu: religia to opium dla ludu, przyzna jej jedynie rolę lekarstwa uśmierzającego lęki. Religia rodzi się z lęków ludzi, którzy w nieszczęściach sięgają po nią jako oszałamiający narkotyk uśmierzający ich bóle. „Religia zniknie wtedy, gdy komunizm raz na zawsze położy kres biedzie i nędzy, zapewniając dobrobyt wszystkim swoim obywatelom”<sup>7</sup>.

Freud posunie się jeszcze o krok dalej, odrzuci interpretację religii jako lekarstwa uśmierzającego ludzkie lęki i wprost przeciwnie oskarży ją o wywoływanie chorób w postaci różnorodnych nerwic. To właśnie religia istniejąca w naszym superego, spycha nasze instynkty w podświadomość i powoduje nerwice. Od czasów Freuda, człowiek religijny będzie traktowany nie tylko jako ktoś zacofany, hamujący postęp ludzkości, ale jako chory psychicznie.

---

<sup>4</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 82.

<sup>5</sup> L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 25.

<sup>6</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980, s. 70.

<sup>7</sup> *Postawy marksizmu i leninizmu*. Podręcznik, tłum. R. Hekker i in., Warszawa 1962, s. 1005.

### 3. NIETZSCHEGO OSKARŻENIE CHRZEŚCIJAŃSTWA I ZAPOWIEDŹ URODZIN NADCZŁOWIEKA

Nic dziwnego, że po takiej krytyce religii, Nietzsche przystąpił do ostatecznej rozprawy z chrześcijaństwem i ogłosił siebie grabarzem Boga.

W imię etyki panów, czyli tych, którzy są uosobieniem sił witalnych, instynktów, drapieżności przyrody, przeciw judaistycznej i chrześcijańskiej etyce niewolników, którym przyroda poskąpiła swych darów i dlatego przegrali z silniejszymi, przystępuje Nietzsche do rozprawy z chrześcijaństwem.

Żydzi, jako mały nieporadny naród, gdy przegrali z innymi, wymyślili Boga i religię, aby nią zniewolić swoich zwycięzców<sup>8</sup>. Tymczasem przyroda – jak to pokazał Darwin – obdarzyła rasy barbarzyńskie znamieniem siły i potęgi i one są ucieleśnieniem wszystkiego co najlepsze w przyrodzie. W nich w pełni ujawnia się moc wolności. „Chrześcijaństwo – stwierdza Nietzsche – stanęło po stronie tego wszystkiego co słabe, niskie, niewydarzone i uczyniło sprzeciw wobec samozachowawczych instynktów właściwych życiu”<sup>9</sup>. Głosząc błogosławieństwa dla cichych, płaczących, cierpiących prześladowania, ubogich – opowiedziało się za tym, co słabe a przeciw temu, co najsilniejsze, najlepsze w przyrodzie. Uczyniło ono z człowieka łagodne, potulne zwierzę domowe, niszcząc z nim podstawowe instynkty przyrody. Nietzsche wzywa, aby odrzucić chrześcijaństwo i wychodować nadcześniaka, który rozwinię w sobie wszystkie zahamowania instynkty drapieżnika, barbarzyńcy. Potępia on chrześcijańską Europę. Europa – jego zdaniem – zaczyna cuchnąć tym potulnym człowiekiem. Ale wkrótce narodzi się nadcześniak, który jednocześnie będzie śmiercią dotychczasowej formy człowieka<sup>10</sup>. Nowa antychrześcijańska cywilizacja wyłoni z siebie nadludzi. „Trudno nie dostrzec – pisze on – że gdzieś w głębi tych wszystkich szlachetnych ras, tkwi drapieżne zwierzę, wspaniała pożądliwie wypatrująca łupu i zwycięstwa płowa bestia [...]. Zwierzę musi się wydostać, musi znów wracać do stanu dzikości: szlachta rzymska, arabska, germańska, japońska, bohaterowie homeryccy, wikingowie skandynawscy – to właśnie te szlachetne rasy pozostały i odcisnęły na wszystkim pojęcie barbarzyńca”<sup>11</sup>. Niewolnicy, patrząc na rozkosz zwycięzców, nazwali ich Gotami, Wandalami i barbarzyńcami.

Również rasę germańską uważa Nietzsche za ucieleśnienie tej siły. „Głęboka, lodowata nieufność, którą budzi Niemiec, jeśli dochodzi do potęgi jest także i teraz oddźwiękiem owej niezatartej grozy, z jaką przez długie stulecia Europa śledziła wściekłość germańskiej płowej bestii”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1990, s. 76 n.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Antychryst*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] *Nietzsche*, Warszawa 1976, s. 277.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] *Nietzsche*, s. 223. Zob. tenże, *Wola Mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911, s. 163, 172 n.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności...*, s. 221.

<sup>12</sup> Tamże.

W imię nadczołowieka i rasy nadludzi, Nietzsche uderza w samo serce chrześcijaństwa. To właśnie litość, współczucie, miłosierdzie chrześcijańskie niszczy rozwój właściwej cywilizacji i powstanie nadczołowieka. „Kto współczuje – pisze on – traci energię. Litość przekreśla na ogół prawo rozwoju, które jest prawem selekcji. Zachowuje to, co dojrzało do upadku. Działa na korzyść wydziedziczonych i skazańców życiowych, zatrzymuje przy życiu mnogość wszelkiego rodzaju niewydarzonych tworów”<sup>13</sup>. Stąd też stawia rewolucyjną diagnozę. „Pośród naszej niezdrowej nowoczesności nie ma nic bardziej niezdrowego niż litość chrześcijańska. Tu być lekarzem, tu być nieubłagany, tu ciąć nożem, to nasz obowiązek, po to jesteśmy filozofami”<sup>14</sup>.

Po tym uderzeniu we współczucie czy miłosierdzie chrześcijańskie, Nietzsche formułuje ocenę: „Ruch chrześcijański jako ruch europejski jest od początku ogólnym ruchem wszelkiego rodzaju elementów odpadowych i odrzuconych. [...] Feruję więc wyrok: potępiam chrześcijaństwo, wnoszę przeciw Kościołowi chrześcijańskiemu najstraszliwsze ze wszystkich oskarżeń i nazywam je piętnem hańby na ludzkość”<sup>15</sup>.

Nietzsche uważał siebie za ostatecznego grabarza Boga. Negację Boga i walkę z chrześcijaństwem uczynił najważniejszym aktem wyzwania się człowieka<sup>16</sup>.

#### 4. SARTRE – WOLNOŚĆ OBALIŁA NIEBO

Sartre sądził, że program wyzwania się od Boga trzeba poprowadzić jeszcze dalej. Negację Boga w imię absolutnie pojętej wolności człowieka posunie on tak daleko, że musi zanegować człowieka, miłość i wszelkie wartości. Uznanie wszystkiego za absurdalne, będzie ostatnim słowem ateizmu nihilistycznego.

Sartre przywołuje moment, kiedy objawiła mu się wolność i obaliła wszystko. „I nagle wolność runęła na mnie, i przeniknęła mnie aż do szpiku kości – mówi on ustami Orestesa w dramacie *Muchy*. Przyroda odskoczyła jakby o krok. [...] I niebo okazało się nagle puste. I nie było już ani zła, ani dobra, ani nikogo, kto by mi mógł rozkazywać”<sup>17</sup>.

W imię tej wolności należy bezwzględnie zanegować Boga. Jeśli człowiek jest wolny, Bóg nie istnieje. Gdyby istniał, człowiek byłby zniewolony. Bóg bowiem, stwarzając człowieka, podporządkowałby go swoim prawom i przeznaczeniom. „Jeśli Bóg istnieje – mówi Kiryłow jeden z bohaterów Biesów F. Dostojewskiego – wszystko zależy od niego i nic nie mogę poza jego wolą, jeśli nie istnieje wszystko zależy ode mnie i muszę stwierdzić moją niezależność, [...] moją straszną wolność”.

<sup>13</sup> Nietzsche, *Antychryst...*, s. 228.

<sup>14</sup> Tamże, s. 229.

<sup>15</sup> Tamże, s. 234.

<sup>16</sup> G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 275.

<sup>17</sup> J. P. Sartre, *Muchy*, tłum. J. Lisowski, Warszawa 1956, s. 78.

Zgodnie z protestancką ideą predestynacji, Bóg wszystko wiedziałby o człowieku, przewidywałby jego losy, i obserwowałby realizację tego przeznaczenia. Człowiek byłby odgórnie kierowanym narzędziem w jego ręku, niewolnikiem wykonującym jego plany. Człowiek nie byłby sobą, lecz aktorem, którego rola wcześniej przez kogoś drugiego byłaby całkowicie opracowana. Od siebie nic nie mógłby uczynić. Jeszcze nie rozpocząłby swej roli, a już jego ostatni akt byłby znany od dawna. Człowiek nie byłby twórcą siebie, lecz biernym wykonawcą, niewolnikiem grającym zaplanowaną rolę na scenie świata.

Bóg nie może istnieć, gdyby istniał nie mógłby stworzyć człowieka: istotę wolną, wrywającą się z jego praw i nakazów. Mógłby jedynie stworzyć istotę podporządkowaną całkowicie prawom przyrody. Przyroda martwa mogłaby świadczyć o istnieniu Boga. To co się w niej dzieje, jest bowiem ustanowione odgórnie. Bóg nie mógł jednak stworzyć istoty wolnej, która ma potwierdzenie swej wolności musiałby się zbuntować przeciw niemu i odrzucić jego panowanie.

## 5. SPOJRZENIE BOGA JEST ZNIEWOLENIEM

W swej autobiografii J. P. Sartre wspomina fakt lęku przed zniewalającym spojrzeniem Boga: „Raz jeden naszło mnie uczucie, że On (Bóg) istnieje. Bawiąc się zapalkami przypaliłem dywanik; kiedy zamalowałem farbą ślady występu, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na tę niedyskrecję tak ordynarną i nabluźniłem”<sup>18</sup>.

Z pozycji absolutnej wolności, przypisywanej przez Sartra człowiekowi, każde spojrzenie Boga jest zniewalające, ponieważ domaga się ode mnie moralnego postępowania. W spojrzeniu tym Bóg pretenduje, by być moim sędzią, wyznacza mi co jest dobre i złe, śmie mnie oceniać. Jest to jednak uzurpacja, w której ktoś poza nami próbuje nami kierować. Spojrzenie Boga staje się próbą odebrania mi wolności, próbą zniewolenia.

Sartre dziwi się, jak Bóg śmie być tak niedyskretny, by podglądać człowieka, gdziekolwiek on się znajduje. Człowiek cały czas obraca się w jego spojrzeniu, nie może być sam, nie może być w intymnych sytuacjach z kimś drugim. Zawsze jest widzialny przez tego, który patrzy krytycznie, z drwiącym uśmiechem, uważając czyny ludzkie za dziecinadę lub głupotę.

Czując się śledzonym przez Boga i bezbronny przed jego oceniającym spojrzeniem, Sartre odtrąca go bluźnierstwami, oskarża o nieuczciwe podglądanie, niedyskrecję, niszczenie intymności i wolności ludzkiej. W imię tych oskarżeń Bóg musi umrzeć, jego spojrzenie musi zgasnąć. Dlatego Goetz bohater sztuki Sartr'a: *Diabeł i Pan Bóg*, wpada w szalony taniec wolności i woła szczęśliwy do swojej ukochanej: „Bóg umarł. Nie mamy już świadka. Ja tylko jeden widzę twoje włosy i twoje ciało.

---

<sup>18</sup> J. P. Sartre, *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 82.

---

[...] Nareszcie jesteśmy sami. [...] Bóg mnie nie widzi, Bóg mnie nie słyszy. Bóg mnie nie zna. Jeśli człowiek istnieje, Bóg jest nicością<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> J. P. Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*, „Dialog”, 1959, 9, s. 67.



## 6. SPOJRZENIE DRUGIEGO CZŁOWIEKA MOIM ZNIEWOLNIEM

Sartre nie poprzestał na zanegowaniu Boga i jego spojrzenia. Poszedł o krok dalej. Zanegował również spojrzenie drugiego człowieka. Spojrzenie to bowiem jest pełne żądań: czegoś ode mnie oczekuje, czegoś się domaga. Spojrzenie głodnego domaga się ode mnie chleba, chce aby swoje działanie podporządkował tym żądaniom.

W tym roszczeniowym pretensjonalnym spojrzeniu, drugi człowiek chce mnie potraktować jako rzecz. Chce mnie uprzedmiotwić dla swojej wolności i swoich własnych celów. Między mną a drugim zachodzi odwieczny konflikt – albo ja, albo on.

Drugi nie tylko chce mnie wykorzystać, potraktować utylitarnie, ale śmie mnie oceniać. Chce mnie zniewolić. Zniewalające spojrzenie Boga ukryło się i wyziera ze spojrzenia drugiego człowieka. Sartre dostrzeże w nim dopiero co uśmiercone spojrzenie Boga: „Bestia się ukrywała, nagle w oczach bliźniego zaskakiwało nas jej spojrzenie; uderzyliśmy: była to konieczna samoobrona [...]”<sup>20</sup>.

Zwalczając wroga ludzkości w spojrzeniu Boga, Sartre decyduje się zniszczyć go również w spojrzeniu człowieka. Drugi to wróg mojej wolności. Piekło to inni. Jeśli ulegnę spojrzeniu drugiego, przegram swoją wolność. Zezwolę na własną alienację i zgodzę się na własne niewolnictwo.

Moje spojrzenie jest również zniewalające dla drugiego. Konflikt jest więc w zarodku każdego kontaktu z drugim człowiekiem. To nie tylko walka klas, jak chciał K. Marks, czy walka ras, jak chciał F. Nietzsche, ma prowadzić do wolności, lecz walka każdego z każdym<sup>21</sup>. Po negacji i pogrzebie Boga, zaczyna się – zaznacza M. Neusch – obrzęd pogrzebu człowieka.

## 7. MIŁOŚĆ MOIM ZNIEWOLENIEM

Miłość między osobami jest – zdaniem Sartre’a – również zniewoleniem. Uważa się ją za dar, a każdy dar poniża wolność człowieka, który go otrzymuje. Ujawnia bowiem, to że on czegoś potrzebuje, traktuje go jak biedaka, nad którym trzeba się ulitować i go czymś obdarzyć. „Dać coś komuś, napisze Sartre – to znaczy wziąć go w niewolę. [...] Dać coś, to znaczy [...] tego komu się daje, uczynić swoim niewolnikiem”<sup>22</sup>.

Osoba, która darzy mnie miłością, ukazuje moją niewystarczalność, lituje się nad moją nędzą i musi potraktować mnie jak nędzarza. Postępuje ona jak pan, którzy rzuca niewolnikowi ochłapy ze swojej szczodroblewości. Jeśli daje, to znacząco uważa się za coś wyższego, traktuje mnie jako przedmiot swojej satys-

<sup>20</sup> J. P. Sartre, *Więźniowie z Altony*, tłum. J. Kott, „Dialog”, 1961, 5, s. 107.

<sup>21</sup> J. P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, s. 303.

<sup>22</sup> J. P. Sartre, *Więźniowie z Altony...*, s. 107 n.

fakcji. W geście miłości, jest więc chęć uzależnienia i zniewolenia. Aby być wolnym, należy wzgardzić każdym darem, w tym również miłością.

## 8. ŻYCIE W ABSURDZIE SZCZYTEM WOLNOŚCI

Absurdalność życia i obrzydzenie wobec wszystkiego przyjmuje się jako najwyższą postawę wolności. „Odkąd zetknąłem się z absurdem – wyznaje ten nihilizm A. Camus – uleczyłem się z wiary w tę wolność, która wskazywała mi, że jestem więźniem celów, jakie wyznaczyłem sobie w codziennym życiu. Jednocześnie osiągam wolność autentyczną, która jest wolnością absurdalną” [...] Człowiek absurdu dostrzega w ten sposób [...] zlodowaciały, przejrzysty i ograniczony wszechświat, w którym nie istnieją żadne możliwości, [...] poza którym jest przepaść i nicość. [...] Odrzucenie przez niego nadziei jest uporczywym świadectwem życia bez pocieszenia”<sup>23</sup>.

Negacja Boga, negacja religii poprowadziła Sartre’a o krok dalej, do negacji człowieka, do negacji wszelkich wartości. Pogrzeb Boga okazał się w konsekwencji pogrzebem człowieka, pogrzebem cywilizacji.

Z pozycji tej zbuntowanej, przenikniętej nieograniczoną pychą wolności, świat nie mógł mieć jakiegoś sensu nadanego mu przez Stwórcę, nie mógł człowiekowi sugerować praw czy obowiązków. Dlatego ateistyczny egzystencjalista, świat, nawet swoje życie, uważa za bezsensowne. „Nieunikniona śmierć u końca naszej drogi – napisze Sartre – pogrąży naszą przyszłość w mroku, nasze życie nie ma przyszłości, jest tylko serią teraźniejszych chwil”<sup>24</sup>. Człowiek jest tym, który przychodzi znikąd i donikąd zmierza. Rzucony jest w bezkresny ocean świata, jest przypadkiem, który uświadomił sobie, że zabłysnął po to, by znów zimny, milczący wszechświat pogrążył go w śmierci<sup>25</sup>. Świat jest kurzawą non-sensu – powie Sartre – a człowiek naczyniem przekleństwa.

W tej chorobliwej, obsesyjnej pysze Sartre wyzna: „Nie mam żadnego usprawiedliwienia dla mojego życia. [...] Niewiele da mi się o życiu powiedzieć, prócz tego, że było przegraną partią [...]. Na krótką chwilę opuściło mnie obrzydzenie, ale wiem, że ono znów powróci. To jest mój stan normalny. Nudzę się, to wszystko”<sup>26</sup>.

Przez pychę, obrzydzenie i nudę przewija się chęć zniszczenia tego nędznego życia. Zabiję się – powie Kiryłow bohater w *Biesach* Dostojewskiego – by stwierdzić swoją niesubordynację, swoją nową i straszną wolność. „Czyż nie

<sup>23</sup> A. Camus, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, Warszawa 1976, s. 83 n.

<sup>24</sup> J. P. Sartre, *Essays*, New York 1957, s. 58.

<sup>25</sup> Zob. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1977, s. 344.

<sup>26</sup> J. P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974, s. 221; zob. J. Kossak, *Egzystencjalizm i filozofia w literaturze*, Warszawa 1976, s. 61 n.

jesteśmy wszyscy rzućni na ten świat [...], by się męczyć. [...] Dlaczego nie zdmuchnąć tej świecy, skoro widok tego wszystkiego wzbudza wstręt<sup>27</sup>.

Podsumowując ten nihilizm ateistyczny, M. Neusch stwierdza: „Znakiem XX wieku, jest to, że coraz rzadziej widać żalobę po Bogu, natomiast cały legion płąsa wokół trumny człowieka. [...] Czy nie ma w tym sprawiedliwej pomsty Boga? Należałoby się, by grabarz, poszedł za Bogiem do grobu! Lub też przychodzi czas, by Bóg znów zmartwychwstał<sup>28</sup>”.

## 9. WYRWANIE SIĘ Z CHOROBY SAMOZNISZCZENIA

Sartre konsekwentnie pokazał drogę dokąd prowadzi ateizm nihilistyczny. Ocena tego ateizmu przez chrześcijańskiego egzystencjalistę G. Marcela jest surowa. Uważa on, że tego rodzaju filozofa jest obsesyjną chorobą samozniszczenia. Jest ona pokazaniem „procesu samozniszczenia, dokonującego się w łonie skazanego społeczeństwa, w łonie ludzkości, która zerwała lub sądzi, że zerwała swoje ontologiczne powiązania z Bogiem i ludźmi<sup>29</sup>”.

„Akt – stwierdza G. Marcel – w którym jakikolwiek filozof – czy to będzie Nietzsche, Jaspers czy Sartre – neguje wszelkie zaświaty, wszelką pozaziemskość i zamyka się w ciasnym kręgu immanencji, okazuje się w ostatecznej analizie, wyrazem nie tyle zrównoważonego i podporządkowanego doświadczeniu egoizmu, ile raczej szatańską odmową zbuntowanej i upojonej sobą indywidualności, przeciwstawiającej się wezwaniu, na które mogłaby ją uwrażliwić jedynie Miłość<sup>30</sup>”.

Propagowanie „tego dreptania w zamkniętym kręgu piekielnym, [...] i złorzeczeniu Boga [...] jako niesłuchanego postępu metafizycznego lub jako tryumfu wyjątkowej przenikliwości jest otumaniającym gestem. [...] Gestem, którym odrzuca się wszelkie ludzkie zdobycze, wtrącając nas do lochu, [...] gdzie jedynym środkiem ratunku jest niestrudzone zachwywanie się swoją własną odwagą, swoją dumą, swoim upartym negowaniem wszystkiego – i Boga i bytu, słabości i nadziei – którym mimo wszystko jesteśmy<sup>31</sup>”.

U podstaw takiej filozofii stoi zdaniem G. Marcela nieograniczona pycha, odrzucająca z góry wszelkie gesty wsparcia, pomocy i miłości. „Mamy tu do czynienia – pisze on – z pretensjonalnym postanowieniem, by się nie dać pocieszyć, a postanowienie to zakłada pychę całkowicie obcą prawdziwemu uczonemu jako takiemu<sup>32</sup>”.

Aby wyrwać się z tej choroby samozniszczenia, G. Marcel proponuje, by przywrócić człowiekowi nadzieję gwarantowaną wiarą. „Muszę wierzyć w racjonalność świata, jeśli mam nie ulec pokusie przeżywania go w postawie absur-

<sup>27</sup> L. Tołstoj, *Anna Karenina*, t. II, Warszawa 1953, s. 439, 442.

<sup>28</sup> M. Neusch, dz. cyt., s. 287.

<sup>29</sup> G. Marcel, dz. cyt., s. 313.

<sup>30</sup> Tamże, s. 271.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 308.

dalnego empiryzmu. [...] Muszę wierzyć w siebie, jeśli mam nie popaść w rezygnację w obliczu trudności życia [...]. Muszę wierzyć w osobę drugiego, by go kochać autentycznie, ze względu na niego, takiego, jakim jest rzeczywiście i odkryć przez to pełną rzeczywistość samego siebie. Muszę wierzyć w Boga, by zwrócić się ku Niemu, nie jako wytworowi mojej wyobraźni, ani nie jako bezosobowej zasadzie. [...] lecz w autentycznym odniesieniu »Ja – Ty«<sup>33</sup>.

Jeśli ateizm pomógł chrześcijaństwu pozbyć się tryumfalizmu, to wydaje się, że nadszedł czas, aby oczyścić z tej postawy sam siebie. Refleksja nad zaproponowanymi przez ateizm sposobami wyzwolenia człowieka, poprzez rasę silnych (Nietzsche), poprzez rewolucyjną klasę (Marks) czy negującą wszystko, nihilistyczną wolność jednostki (Sartre) – jest pouczająca. Przeniesienie wiary w Boga na wiarę w bożki, w postaci ludzkiego rozumu (Comte), gatunku czy państwa (Feuerbach), rasy (Nietzsche), klasy (Marks) czy też samej wolności człowieka (Sartre) – potraktowano tryumfalistycznie jako postępowe i najwyższe osiągnięcia naszej cywilizacji. Dziś nadchodzi czas, by liberalizm ateistyczny w wersji rasizmu, klasizmu czy też nihilizmu wyciągnął wnioski z kosztów, jakie ludzkość poniosła, realizując zaproponowaną przez niego soteriologię.

Jeśli dziś, być może w wyniku dialogu z ateizmem, prawdziwy Bóg przemawia z pokorą, to krzykliwość i tryumfalizm bogów okazuje się niepomiernie większym błędem ateizmu niż ten, który chciał on z chrześcijaństwa usunąć. Tryumfalizm liberalizmu ateistycznego, ujawniający się np. w postawach niektórych polityków przy tworzeniu demokracji w Polsce, wynika być może z braku krytycznej refleksji nad własną przebytą drogą, i trąci przez to fanatyczną wiarą tych utopijnych i rewolucyjnych programów, które kosztowały tyle istnień ludzkich.

## Summary

This essay shows different ways of liberation proposed by atheistic liberalism in its criticism of Christian religion.

Different forms of anthropotheism from A. Comte, L. Feuerbach, K. Marks, F. Nietzsche leads, in the case of J. P. Sartre, to nihilism in which the man to be free, has to accept that his life, and everything has no sense and is absurd.

The classism, nazism and nihilism, as the results of atheistic critic of religion, demand from atheism to rethink his triumphant faith in finding remedy for human happiness.

MARIAN CISZEWSKI SDB

## KILKA MYŚLI O IRENIZMIE

Chociaż tak sformułowany temat tego artykułu może sugerować jego eseistyczny charakter, to jednak należy wyjaśnić, że chodzi tu jedynie o świadome nawiązanie do tytułu rozprawki Edwarda Dembowskiego: *Kilka myśli o eklektyzmie*<sup>1</sup>. Autor ukazał w niej postępową i hamującą rolę eklektyzmu w dziejach filozofii i dodał, iż wyraża się on bezbarwnością w literaturze, umiarkowaniem w polityce, a indyferentyzmem w wierze i religii. Otóż w języku potocznym niejednokrotnie używa się słowa *eklektyzm* zamiennie ze słowem *synkretyzm*, a niekiedy nawet zamiennie z pojęciem *konkordyzm* czy *irenizm*.

Zamierzeniem moim jest zatem uwyrażnienie znaczenia pojęcia *irenizm*. Inspiracją do bliższego zajęcia się tym zagadnieniem były dwie uwagi prof. Juliusza Domańskiego, który wyraził je w swojej *Recenzji* mojej pracy doktorskiej nt. *Kardynała Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa*. W uwadze pierwszej zaproponował, by nazwę *irenizm* (moje określenie „postawy i tendencji doktrynalnej Bessariona”), zastąpić bardziej odpowiednią w tym względzie nazwą *konkordyzm*<sup>2</sup>. Druga uwaga dotyczyła rozbieżnych interpretacji fresku Rafaela Santiago *Szkola Ateńska*. Jedni autorzy są zdania, że „malowidło [Rafaela] podkreśla między Platonem i Arystotelesem przede wszystkim różnice” i tego

---

<sup>1</sup> E. Dem b o w s k i, *Kilka myśli o eklektyzmie*. Rok 1943, [w:] *Pisma*, t. III, Warszawa 1955, s. 339–371.

<sup>2</sup> „Autor proponuje jako nazwę postawy i tendencji doktrynalnej Bessariona nie synkretyzm i nie eklektyzm, lecz irenizm. Zważywszy etymologię tej nazwy (εἰρήνη [eirene]), ma się wątpliwość, czy jest najbardziej adekwatna. Bessarionowe „godzenie” Platona z Arystotelesem nie było godzeniem dwu zwalczających się przeciwników, lecz dwu doktryn zasadniczo niekonfliktowych (i to mimo Arystotelesowych krytyk platonizmu), w których dopiero interpretatorzy i użytkownicy dopatrywali się cech przeciwstawnych. O wiele więc stosowniejsza byłaby tu, jak sędzę, nazwa „konkordyzm”, podkreślająca godzenie nie sprzeczności i waśni, lecz godzenie tego, co źle zharmonizowane, uzgadnianie i harmonizowane właśnie”. J. D o m a ń s k i, *Recenzja pracy doktorskiej ks. mgra Mariana Ciszewskiego „Kardynała Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa”*, Warszawa 1983 [masz.], s. 17–18.

zdania jest również J. Domański<sup>3</sup>. Drudzy natomiast (np. Giorgio Vasari, Giovanni Di Napoli, Sergiusz Awierincew czy Giovanni Reale) utrzymują, że fresk Rafaela podkreśla przede wszystkim to, co łączy obie tradycje filozoficzne<sup>4</sup>. Ale o irenizmie mówi się nie tylko na płaszczyźnie filozofii<sup>5</sup>. O wiele częściej pojęcie to stosowano na płaszczyźnie teologii, a niedawne obchody 350. rocznicy *Colloquium Charitativum* (w Toruniu 13–15 X 1995 r.) skłaniają szczególnie do przypomnienia, że według współczesnych historyków, było to największe wydarzenie ireniczne na skalę międzynarodową<sup>6</sup>.

Celem moim jest zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy pojęcie *irenizm* w swym zakresie i w treści zawiera jakieś sobie tylko właściwe konotacje. Swoje rozważania zamierzam przeprowadzić według następującego porządku: 1) etymologia i treściowe znaczenia nazwy *irenizm*; 2) filozoficzne synonimy nazwy *irenizm*; 3) irenizm teologiczny; 4. krótki zarys dziejów irenizmu teologicznego; 5) polski wkład w dzieło irenizmu; 6) refleksje końcowe.

## 1. ETYMOLOGIA I TREŚCIOWE ZNACZENIA NAZWY IRENIZM

Rzeczownik abstrakcyjny *irenizm* wywodzi się z języka greckiego. W grece czasownik εἰρηνεύω (*eireneo*) w formie przechodniej znaczy: *pojednać*, a w formie nieprzechodniej znaczy: *żyć w pokoju lub zachowywać się pokojowo*

<sup>3</sup> „[...] interpretacja *Szkoły filozofów* Rafaela, wydaje mi się (*salva auctoritate* cytowanego na tę okoliczność Giovanni di Napoli) raczej efektowne niż trafne. Cokolwiek dałoby się powiedzieć pozytywnego na rzecz takiej inwencji, malowidło podkreśla między Platonem i Arystotelesem przede wszystkim różnice”, tamże, s. 18.

<sup>4</sup> Zob. G. Vasari, *Żyoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, przeł. K. Estreicher, Warszawa 1979, s. 385–386; G. Di Napoli, *Il Cardinale Bessarione nella controversia tra Platonici ed Aristotelici*, „Miscellanea Francescana”, 73, 1973, nr 3–4, s. 327–350; S. Awierincew, *Arystotelizm chrześcijański w tradycji zachodniej i problemy współczesnej Rosji*, przeł. R. Mazurkiewicz, „Znak”, 44, 1992, nr 6, s. 70–78.

<sup>5</sup> Zob. M. Ciszewski, *Irenizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1996, [kol. 387–389?] (w druku).

<sup>6</sup> Zob. „KAI Biuletyn”, który w nr 73 (187), z 17 X 1995, na s. 15–16 donosi o przebiegu uroczystych obchodów 350-lecia *Colloquium Charitativum* 13–15 X 1995 w Toruniu. Komitetowi Organizacyjnemu obchodów przewodniczyli: wojewoda toruński Bernard Kwiatkowski, bp toruński Andrzej Suski oraz rektor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika Andrzej Jemiołkowski. A w obchodach uczestniczyli m.in. przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan kard. Edward Cassidy, nuncjusz apostolski w Polsce, abp Józef Kowalczyk, przedstawiciel Światowej Federacji Luterńskiej, ks. Eugen Brand, marszałek Senatu Adam Struzik i przedstawiciele Kościołów chrześcijańskich w Polsce. Ojciec Święty Jan Paweł II przesłał uczestnikom telegram i swoje błogosławieństwo. Kard. Cassidy stwierdził, że *Colloquium*, będące wyjątkowym wydarzeniem w tamtych czasach, zapoczątkowało proces, który dziś kontynuuje Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, a *Colloquium Charitativum* można uznać za początek prawdziwego ekumenizmu opartego na miłości i dialogu (tamże, s. 15).

(względem kogoś); natomiast przymiotnik eĩ rhnikoźj (*eirenikos*) w odniesieniu do rzeczy znaczy *pokojoy*, a w odniesieniu do osób *pokojoye usposobienie*. Zarówno czasownik jak i przymiotnik wywodzą się od rzeczownika eĩ rhñnh (*eirene*), co oznacza dosłownie *pokój, bezpieczeństwo*, jako antonim wojny; a w sensie metaforycznym wyraża pokój jako zgodę oraz ład i w tym też znaczeniu był używany w dziełach Homera i Arystotelesa (np. w *Retoryce*, 1359b), jak również w *Listach* św. Pawła Apostoła, gdzie czytamy, że „do życia w pokoju powołał nas Bóg” (1 Kor 7, 15) oraz że „Bóg bowiem nie jest Bogiem zamieszania, lecz pokoju” (1 Kor 14, 33).

Według tradycji semickiej pojęcie to stosowane było w pozdrowieniu przy powitaniu i pożegnaniu oraz w formułach wstępnych i końcowych listu jako przedmiot *życzenia*; według Proroków określenie *pokój* charakteryzuje królestwo mesjańskie, a w Nowym Testamencie jest ono synonimem *zbawienia*, darem Ojca, danym przez Syna (np. Łk 2, 14.29), ale też Chrystus jest *pokojem* (Hbr 13, 20). W tekstach *Nowego Testamentu* słowo *pokój* powtórzone jest ponad 60 razy w różnych fragmentach i kontekstach<sup>7</sup>.

## 2. FILOZOFICZNE SYNONIMY NAZWY IRENIZM

Rzeczowo i w szerszym znaczeniu *irenizm* oznacza również *konkordyzm* (od łac. *concordia*), który ma na względzie jedność filozoficzną i religijną (np. u Marsilia Ficina i Giovanniego Pica della Mirandoli), a nawet polityczną, jak to się wyraźnie zaznacza, np. w poglądach Jana Bazylego Bessariona, który na jedności prawdy filozoficznej buduje właśnie jedność religijną i polityczną. Ten rodzaj *irenizmu* jest też synonimem *unionizmu* (od łac. *unio*), którego przedstawicielem w XV w. był kardynał Mikołaj z Kuzy, autor *De pace seu concordantia fidei*, w której napisał: „Istnieje tylko jedna religia w różnorodności obrzędów”<sup>8</sup>. Ponieważ jednak wypowiedź Kuzańczyka może sugerować, że jego *irenizm* zmierzał do zjednoczenia wszystkich religii, mogło to niekiedy, jak chociażby w przypadku Gottfrieda W. Leibniza<sup>9</sup>, prowadzić do religijnego *synkretyzmu* (od gr. *synkretismos*), czy też do filozoficzno-religijnego

<sup>7</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 169.

<sup>8</sup> Przyn. za: S. Swieżawski, *Między średniowieczem, a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 1983, s. 170.

<sup>9</sup> Zob. np. J. Guitton, *Paralele*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1973, s. 192–209. Na s. 209 J. Guitton pisze: „Nieprzejednany charakter katolicyzmu uchodzi w oczach Leibniza za nietolerancję. Dlatego przyjmuje za jednym zamachem i wartości katolickie, i wartości protestanckie. Co więcej, tkwiący w nim filozof musi wybierać, jego wybór pada na wartości protestanckie, jakby to były wartości najczystsze, czy raczej jedyne wartości czyste, jedyne wartości naprawdę powszechne i duchowe”.

*eklektyzmu*. Stąd irenizm w szerszym znaczeniu, jak i jego wyżej przytoczone synonimy, wyraża przede wszystkim pewne stanowisko filozoficzne, czy też określoną kategorię interpretacyjną. Należy bowiem zauważyć, że określenie *irenizm*, jako kategoria interpretacyjna zostało przyjęte i upowszechnione przede wszystkim na płaszczyźnie teologii chrześcijańskiej, a następnie rozszerzone na związaną z nim problematykę filozoficzną. Współcześnie zaś *irenizm* oznacza również postawy lub działania umożliwiające wprowadzenie pokoju i jest przedmiotem badań irenologii<sup>10</sup>.

### 3. IRENIZM TEOLOGICZNY

Natomiast irenizm w węższym znaczeniu, to jest, jako kategoria interpretacyjna i kierunek w teologii chrześcijańskiej pojawił się wraz z reformacją w środowisku protestanckim, a jego celem było uzgodnienie doktryn Kościołów protestanckich. Właśnie takie rozrozumienie *irenizmu* zaproponował najpierw F. Junius w tytule swego dzieła *Eirenici* (I–II, 1593), a następnie ugruntował je D. Pareus w swoim piśmie *Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum concilianda* (1615). Pod wpływem religijnego charakteru wojny 30-letniej (1618–1648) niektórzy teologowie niemieccy, poszukując pokojowych dróg zażegnania konfliktu katolicko-protestanckiego, zwrócili baczniejszą uwagę na stronę praktyczną zagadnienia oraz wzbogacili, rozszerzyli i pogłębili samo pojęcie *irenizmu* o nowe treści teologiczne. Drogę tę wskazywał m.in. L. Hütterus w swoim *Irenicum vere christianum* (1616), P. Steinius w *Concio irenica* (1618) i N. Hunnius w *Diaskepsis* (1626), które można tłumaczyć jako „Rozważanie”, „Badanie”, lub też „Sprawa do rozstrzygnięcia”.

Do dalszego pogłębienia sensu określenia *irenizm* przyczyniły się pisma reformatorów francuskich, takie jak *Eirenikon sive de ratione pacis* (1662) M. Amyraulta; *De usu patrum ad ea definienda religionis capita, quae sunt hodie controversa* (1686) J. Dallaeusa; *Consultatio de pace inter protestantes in-eunda* (1688) P. Jurieu i wreszcie przemyślenia P. Poireta, postulującego ideał *irenicum universale*. W ten sposób w XVII-wiecznej, pustoszonej walkami religijnymi Europie doszło do wytworzenia oficjalnego nurtu w teologii chrześcijańskiej (tj. głównie w teologii katolickiej i protestanckiej), który nosił miano irenizmu, a jego nazwa weszła na stałe do historii Kościoła, jako określona kategoria interpretacyjna.

Irenizm od tej pory oznaczał zatem taki kierunek w teologii chrześcijańskiej, który zmierzał do zgody między różnymi wyznaniem i dążył do usunięcia rozbięcia chrześcijaństwa za cenę wzajemnych ustępstw doktrynalnych. Jest on więc

<sup>10</sup> Bibliografię prac dotyczących irenizmu opublikował A. H. Swinne, *Bibliographia Irenica 1500–1970*, Hildesheim 1977. Zob. też F. Mazurek, *Irenologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1996 (w druku).



rodzajem pewnego programu i określonej metody stosowanej w teologii, wskazującym drogę i środki do zjednoczenia wyłącznie wyznań chrześcijańskich i jako taki, począwszy od końca XIX wieku, bywa również określany mianem ekumenizmu, ale w oficjalnych dokumentach Stolicy Apostolskiej mówi się nadal o metodzie irenicznej oraz zaleca się wyraźnie, by jej nie nadużywać. Instrukcja Świętego Oficjum *Ecclesia catholica* (20 XII 1949) na temat ruchu ekumenicznego przestrzega przed niewłaściwą interpretacją prawd wiary i przypomina, że nauka katolicka ma być wykładana „całkowicie i integralnie”. W instrukcji zauważa się, że „pragnienie irenicznej jedności z Kościołami oddzielonymi i z nowożytnymi doktrynami filozoficznymi i teologicznymi popycha niektórych do lekceważenia lub wprost do gwałcenia wymagań prawdy”. Natomiast encyklika *Humani generis* (12 VIII 1950) podkreśla z naciskiem, że źle zastosowana metoda irenizmu wiedzie do indferentyzmu religijnego, do relatywizacji czy spirytualizacji pojęcia Kościoła, podczas gdy jej właściwe zastosowanie przez kompetentnych znawców z zakresu egzegezy, teologii i historii może przynieść istotne, pozytywne rezultaty. Taką właśnie drogę wskazywał papież Jan XXIII, gdy 29 stycznia 1959 r. powiedział do braci ze Wschodu: „My nie robimy procesu historii, nie szukamy, kto miał rację i kto popełnił błąd. Odpowiedzialność jest podzielona. My mówimy jedynie: połączmy się, skończmy z tym podziałem!”<sup>11</sup> *Dekret o ekumenizmie* (nr 11) jedyny raz jeszcze wspomni o irenizmie i przypomni, że: „Sposób formułowania wiary katolickiej żadną miarą nie powinien stać się przeszkodą w dialogu z braćmi. Całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi, jak **falszywy irenizm**, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej właściwy i pewny sens”<sup>12</sup>.

Program i metoda irenizmu, której celem było zjednoczenie Kościołów, wyznań i religii, zmieniały się w zależności od wydarzeń historycznych, od kraju (np. zupełnie inaczej przebiegał on we Francji i w Niemczech, a inaczej w Polsce) i w zależności od osób, które go animowały. Najogólniej mówiąc, metoda ta unikała jałowych polemik, a podtrzymując maksymalnie dobrą wiarę partnera, starała się odkryć to, co prawdziwe w jego twierdzeniach. W metodzie tej istniała także troska o wyłożenie własnego stanowiska doktrynalnego w terminach zrozumiałych, a w jego uzasadnianiu odwoływano się głównie do tekstu *Pisma Świętego*. W metodzie irenicznej unika się wszystkiego, co rani i uniemożliwia rozpoznawanie prawdy. Wystrzega się ona również „nawracania” i wszelkiego rozdrażniania rozmówcy przywoływaniem bolesnych faktów

<sup>11</sup> Wszystkie powyższe cytaty przytaczam za C. J. Dumont, *Irénisme*, [w:] *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, sous la dir. G. Jacquemet, t. VII, Paris 1967, s. 87–89. Por. też AAS, 1950 XLII, s. 142–147. W tym i w pozostałych przypadkach, jeśli nie jest wyraźnie zaznaczone to inaczej, przekład jest dziełem autora tego artykułu.

<sup>12</sup> Zob. *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 211 (podkreślenie – M. C.).

z historii. Zwraca się w niej uwagę na to, aby z jednej strony, nie absolutyzować prawd względnych, ale też, z drugiej strony, aby nie relatywizować tego, co absolutne. Metoda ireniczna kładzie w służbie kontrowersji wszystkie środki do dyspozycji prawdy i ducha prawa, których może dostarczyć miłość, zgodnie z wezwaniem Apostoła Narodów w jego *Liście do Koryntian*: „*in caritate non ficta [...] in verbo veritatis*”<sup>13</sup>.

#### 4. KRÓTKI ZARYS DZIEJÓW IRENIZMU TEOLOGICZNEGO

Zanim przejdziemy do omówienia filozoficznych implikacji teologicznego nurtu, który nosi miano irenizmu, należy przedtem dokonać jeszcze przeglądu najbardziej znaczących dla jego dziejów licznych inicjatyw, zwłaszcza w formie dysput teologicznych<sup>14</sup>, jak i ważniejszych wydarzeń historycznych. Trzeba przyrzeć się temu, jak owa ireniczna metoda jednoczenia wyznań i religii była realizowana i jak sprawdzała się ona w praktycznym życiu.

I tak np. według prezbiteriańskiego teologa R. Baxtera (1615–1691) fundamentem irenizmu umożliwiającego zjednoczenie Kościołów protestanckich w jeden kościół narodowy winno być oparcie na doktrynie wynikającej z *Biblii*, zawartej w *Apostolskim składzie wiary*, *Modlitwie Pańskiej* i dekalogu. W odniesieniu zaś do zjednoczenia Kościoła katolickiego z Kościołem protestanckim irenizm ujawnił się w działalności Erazma z Rotterdamu, który – jak pisze S. Swieżawski – „nienawidził walk religijnych i nosił głęboko w swym sercu, podobnie jak Kuzańczyk, umiłowanie jednej, wspólnej wszystkim, ponadkonfesyjnej i naprawę ewangelicznej religii”<sup>15</sup>. Zaznaczył się też u ewangelickich teologów M. Bucera (1491–1551) i G. Witzela (1501–1573) oraz u katolickiego teologa Cassandera (1513–1566), który w *Consultatio de articulis religionis inter catholicos et protestantes controversis* uznał artykuły fundamentalne wiary zawarte w *Credo* i pismach Ojców Kościoła (do czasów papieża Grzegorza I Wielkiego) za wystarczającą podstawę zjednoczenia katolików z protestantami. Do idei tych nawiązał luteriański teolog G. Calixt (1586–1656), proponując *consensus quinque saecularis*, zakładający prawomocność uchwał soborów do czasu synodu w Orange (529) i zastąpienie teologii spekulatywnej, w której widział źródło różnic między wyznaniem, teologią praktyczną. Z dysput prowadzonych przez Witzela, Cassandera i Calixta wyłączano, jako budzącą kontrowersję, naukę o Kościele widzialnym, prymacie papieża i o usprawiedliwieniu, co groziło nie tylko odejściem od nauki katolickiej, ale niepokoiło też protestanckich teologów.

<sup>13</sup> 2 Kor 4, 6–7.

<sup>14</sup> Zob. J. Buxakowski, *Dysputa teologiczna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, kol. 450–452.

<sup>15</sup> S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990, s. 33–34.

Wśród pierwszych, bardziej znaczących dla sprawy irenizmu wydarzeń historycznych wymienić należy przede wszystkim *Edykt nantejski* (1598), a szczególnie brak jego akceptacji tak przez papieża Klamensa VIII, jak i przez parlament paryski oraz parlamenty regionalne Francji. Doprowadziło to do wojny rozpoczętej przez króla Ludwika XIII, którą kontynuował Ludwik XIV i zakończył odwołaniem *Edyktu* (18 X 1685), co w konsekwencji doprowadziło do zniszczenia Kościoła protestanckiego we Francji i odrzucenia pozytywnych wartości chrześcijańskich, jakie pielęgnowali protestanci, a zwłaszcza luteranie.

Z wydarzeniem tym łączy się nierozzerwalnie załamanie się tzw. „negocjacji irenicznych”, które miały na celu religijne zjednoczenie księstw niemieckich. Jako trzech głównych negocjatorów tych rozmów wymienia się: luteranckiego teologa, opata z Lockum G. W. Molanusa (1633–1722), który swoje stanowisko zaprezentował w dziele: *Methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter romanenses et protestantes* (1683); stronę katolicką reprezentował biskup Knin, franciszkanin Rojas y Spinola, autor formuły podstawowej zjednoczenia chrześcijańskich wyznań, wyrażonej w piśmie: *Regulae circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem* (1683); trzecim negocjatorem był zaś oscylujący między protestantyzmem i katolicyzmem, a w gruncie rzeczy „indyferentny religijnie”, znakomity filozof G. W. Leibniz. On też, idąc najdalej, sformułował takie wyznanie wiary (*Systema theologicum*), które było propozycją jednej, ponadkonfesyjnej i uniwersalnej religii. Marzył o nawróceniu Chin nie przez dowodzenie Chińczykom, że tkwią w błędzie, lecz przez wydobywanie analogii między ich i naszą religią, przez podkreślanie substancjalnej jedności umysłu ludzkiego. Zasugerował też zwołanie światowego soboru, który by rozstrzygnął wszystkie zaistniałe różnice i w ten sposób miałyby doprowadzić do powszechnej zgody tak religijnej, jak i politycznej<sup>16</sup>.

Przejęty głęboko tą myślą Leibniz, podjął w tym celu w latach 1691–1701 ożywioną korespondencję z biskupem Meaux J. B. Bossuetem. Adresat Leibniza, teolog, sławny kaznodzieja i autor głośnej rozprawy *L'explication de la doctrine catholique sur le matières de controverse* (1671) uchodził bowiem nie tylko za znakomitego znawcę *Pisma Świętego* i pism Ojców Kościoła (Tradycji), ale w swojej polemice z protestantami unikał ich atakowania i dążył do wyjaśnienia kwestii spornych wyłącznie w wyniku dysput. Bossuet był równocześnie przekonany, że odmienne stanowiska między chrześcijańskimi wyznaniem wynikają jedynie z błędnego rozumienia nauki katolickiej i dlatego postawił sobie za cel wyjaśnienie nauki Soboru Trydenckiego, którego ustawy protestanci, a także

---

<sup>16</sup> Szerzej o idei irenicznej Leibniza zob. np. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 194–209; a także E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain 1952 oraz G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. i opr. M. Frankiewicz, Kraków 1994.

Leibniz, ignorowali lub całkowicie odrzucali. Z jednej więc strony, tradycjonalizm i nieustępliwość Bossueta, a zbyt synkretystyczne stanowisko Leibniza, z drugiej strony, nie mogły i nie doprowadziły do zamierzonego pojednania protestancko-katolickiego<sup>17</sup>. Załamanie się inicjatyw irenicznych doprowadziło do długotrwałej stagnacji w kontaktach międzychrześcijańskich i dopiero w 1926 r. ojcowie benedyktyni z Amay-Chevetogne (Belgia) rozpoczęli publikację kwartalnika „Irenikon”, w którym podjęli kwestie jedności rozdzielonych wspólnot chrześcijańskich.

## 5. POLSKI WKŁAD W DZIEŁO IRENIZMU

Należy z całym obiektywizmem podkreślić, że wkład Polski i Polaków w dzieło irenizmu jest twórczy, znaczący i niepowtarzalny. Warto więc nadmienić, że w „negocjacjach irenicznych” podkreśla się rolę wnuka Jana Amosa Komeńskiego, arianina Daniela Ernesta Jabłońskiego, który był w latach 1686–1691 rektorem gimnazjum w Lesznie, później zaś wraz z Leibnizem, współtwórcą Berlińskiej Akademii Nauk i pierwszym jej prezesem; natomiast jako irenista w sposób szczególny zasłużył się w 1703 r. w trakcie tzw. Berlińskich rozmów.

Irenista Andrzej Frycz Modrzewski (1503–1572) w swoich *De Republica emendanda* (1559) i w *Silvae quatuor* (Raków 1590) przedstawił kompromisową, uniwersalną i równocześnie polską, będącą integralną częścią reformy Rzeczypospolitej, koncepcję reformy Kościoła, która nawiązywała do norm pierwotnego chrześcijaństwa. Według tej koncepcji miał to być Kościół powszechny, obejmujący wszystkie wyznania chrześcijańskie, hierarchiczny i zarazem demokratyczny oraz zreformowany co do języka (narodowy), komunii (pod dwiema postaciami) i celibatu księży. Miał to być równocześnie Kościół polski, stanowiący jednak część Kościoła powszechnego, oparty na kierowniczej roli soboru jako zgromadzenia duchownych i świeckich. Zakres władzy papieża i czas sprawowania przez niego urzędu byłyby ograniczone. W proponowanym przez Modrzewskiego koncyliaryzmie Kościoły narodowe miały cieszyć się dużą autonomią, a wszystkie urzędy byłyby obsadzone ludźmi z wyboru. Zjednoczenie miało ułatwić pomniejszanie roli różnic doktrynalnych, które według Modrzewskiego sprowadzały się najczęściej do terminologicznych nieporozumień i pochopnych rozstrzygnięć oraz podkreślenia, za Erazmem z Rotterdamu, funkcji moralno-wychowawczych Kościoła. Bliski ideom zjednoczeniowym Modrzewskiego, chociaż mniej radykalny reformatorsko, był także biskup, a od 1561 r. prymas – J. Uchański.

Natomiast irenista J. Łaski, wychodząc z pozycji teologii kalwińskiej, dążył do zorganizowania jednego Kościoła reformacyjnego, zdolnego przeciwstawić

---

<sup>17</sup> Zob. H. Tüchle, C. A. Bouman, *Historia Kościoła*, przeł. J. Piesiewicz, t. III, Warszawa 1986, s. 186–193.

się silnemu, jego zdaniem, katolicyzmowi oraz antytrynitaryzmowi. Kompromisowe wyznanie wiary tego Kościoła miało stać się podstawą zjednoczenia umiarkowanych nurtów protestantyzmu i Kościoła narodowego w Polsce. Rezultatem tych wysiłków była poprzedzona wileńskim porozumieniem kalwińsko-luterańskim (2 III 1570) tzw. Zgoda sandomierska zawarta 14 kwietnia 1570 r. między luteranami, kalwinami i braćmi czeskimi, która miała umożliwić odbywanie wspólnych synodów w celu omawiania solidarnej obrony przed kontrreformacją katolicką, walkę z antytrynitarzami i regulowanie spraw spornych. Nie udało się jednak osiągnąć w niej porozumienia w kwestiach teologicznych, a wypracowana nowa formuła wyznaniowa, mimo cechującego ją ducha irenicznego, nie została ogólnie przyjęta ani uznana przez sejm.

Niezmiernie ważnym wydarzeniem irenicznym na tle ówczesnej Europy była *konfederacja warszawska* (28 I 1573), utrwalająca polską tradycję państwa wielowyznaniowego, współistnienia katolicyzmu z prawosławiem i protestantyzmem, z mozaizmem i z islamem, jak też nieustannych dążeń do wolności sumienia. *Konfederacja* uregulowała stosunek różnowierców do państwa, a jej ustalenia weszły w skład *artykułów henrykowskich* (39 V 1576), przyjmując charakter zasadniczych norm prawnych obowiązujących do końca I Rzeczypospolitej. *Konfederacja* była oddolną i dobrowolną ugodą szlachty, która gwarantowała pokój religijny i zapoczątkowała zwyczaj ugód w sprawach państwowych.

Jednak za największe wydarzenie ireniczne na skalę międzynarodową (według współczesnych historyków niemieckich), uznaje się międzywyznaniowe toruńskie *Colloquium Charitativum* (28 VIII–21 XI 1645). Jan Paweł II, przemawiając w kościele ewangelicko-augsburskim w Skoczowie (22 V 1995), nazwał je „kamieniem milowym na szlaku ekumenicznym” i nawiązując do 350-lecia tego ważnego wydarzenia ekumenicznego, podkreślił, że „choć nie przyniosło ono spodziewanych rezultatów, to jednak posiadało, jak na owe czasy, charakter pionierski i było dla Europy podzielonej konfliktami religijnymi jakimś ważnym przypomnieniem, że droga do jedności, to droga dialogu, a nie przemocy – jak wówczas niestety wielu uważało”<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> *Przemówienie Ojca Świętego w kościele ewangelicko-augsburskim w Skoczowie 22 maja 1995 r. na spotkaniu z wiernymi Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, „KAI. Biuletyn”, (24 V 1995), nr 39 (153), s. 17. Przytoczone cytaty są zawarte w trzecim punkcie *Przemówienia*: „Mówiąc o ekumenizmie trudno nie wspomnieć, iż Polska ma bogate tradycje, gdy idzie o dialog Kościoła katolickiego zarówno z Kościołem prawosławnym, jak i z Kościołami i Wspólnotami Reformowanymi. Niech mi będzie wolno przywołać na pamięć jeden przykład. Kamieniem milowym na szlaku ekumenicznym było z pewnością *Colloquium Charitativum*, to znaczy spotkanie przedstawicieli katolików oraz luteran i kalwinistów z całej Europy, zwołane do Torunia w roku 1645, przez króla Władysława IV. Inicjatywa wyszła jednak od Biskupów polskich, a celem spotkania było przywrócenie jedności między uczestniczącymi w *Colloquium* Kościołami. W roku bieżącym obchodzimy 350-lecie tego ważnego wydarzenia ekumenicznego. Choć nie przyniosło ono spodziewanych rezultatów, to jednak posiadało, jak na owe czasy, charakter pionierski i było

*Colloquium* toruńskie w 1645 r. zgromadziło 76 teologów (w tym 27 luterzańskich, 24 kalwińskich i 25 katolickich). W przygotowaniu spotkania zasłużył się kapucyn Valeriano Magni, który w tej sprawie prowadził rozmowy z papieżem Innocentym X. Uczestnikami obrad byli między innymi: pastor J. Durie z Anglii, luterński teolog Georg Calixt, teologom kalwińskim przewodniczył kasztelan chełmski Z. Gorajski, rzecznikiem braci czeskich był Jan Amos Komeński, a ze strony teologów katolickich biskup żmudzki J. Tyszkiewicz. Nad przebiegiem obrad czuwał wielki kanclerz koronny J. Ossoliński oraz kasztelan gnieźnieński J. Leszczyński. Regulamin nadany przez króla Władysława IV zalecał dokładne zbadanie doktryny każdej ze stron, rozważenie tego, co w niej prawdziwe, a co błędne oraz przedyskutowanie spraw spornych, które mogłyby powstać w zakresie praktyk i obyczajów. Wyznania wiary przedłożone przez strony wywołały długotrwałą dyskusję, która dotyczyła głównie źródeł objawienia Bożego oraz kryterium ustalenia właściwego sensu *Pisma Świętego*. Jednak różnice dogmatyczne i uwarunkowania społeczne uniemożliwiły porozumienie. Doktrynalnie nieprzejednani okazali się luteranie. Wprawdzie *Colloquium Charitativum* nie przyniosło spodziewanych rezultatów, ale jednak wzbudziło szacunek dla duchowych i politycznych przywódców Polski i dały początek swoistemu praktycznemu ekumenizmowi oraz zbudowały tradycję polskiej tolerancji religijnej.

## 6. REFLEKSJE KOŃCOWE

Dotychczasowe rozważania pozwalają nieco lepiej zrozumieć, jak pojęcie *irenizmu* zostało przekształcone w nazwę określonego nurtu teologii chrześcijańskiej, którego program i metodę inspirowało, a równocześnie, jak zostało ono upowszechnione jako swoista kategoria interpretacyjna w odniesieniu do określonej postawy, poglądów i poszukiwań niektórych myślicieli. Biorąc więc pod uwagę powyższą modyfikację nazwy *irenizm* i posługując się nią jako kategorią interpretacyjną, w moim przekonaniu, zasadnie i w sensie ścisłym można ją odnieść tylko do takiej postawy i tendencji doktrynalnej, która jedynym źródłem odniesienia do różnych stanowisk i poglądów filozoficznych czyni niezmienną prawdę wiary chrześcijańskiej. Tak chyba myślał też katolicki teolog G. Cassander, który w swoim *Consultatio* uznał artykuły fundamentalne wiary zawarte w *Credo* i w pismach Ojców Kościoła za wystarczającą podstawę zjednoczenia katolików z protestantami.

---

dla Europy podzielonej konfliktami religijnymi jakimś ważnym przypomnieniem, że droga do jedności, to droga dialogu, a nie przemocy – jak wówczas niestety wielu uważało. Idea wolności sumienia z trudem dojrzewała w świadomości europejskiej. Potrzeba było wielu ofiar po jednej i po drugiej stronie, aby zdobyła sobie ostateczne prawo obywatelstwa”, tamże.

Podobna myśl przyświecała też kardynałowi Bessarionowi, gdy na Soborze Florenckim przypominał zgromadzonym: „Nie mamy innej podstawy wzajemnego zrozumienia jak tylko prawda. Teraz, kiedy prawda jest z nami, kiedy ją mamy, ją bierzemy tylko jako fundament zrozumienia i nie potrzebujemy niczego innego, ponieważ nie możemy nigdy znaleźć niczego lepszego od prawdy”<sup>19</sup>. A w swojej *Oratio dogmatica de Unione*, odwołując się do św. Pawła, podkreślił, że zgoda powinna nastąpić nie przez perswazję ludzkiej mądrości, nie przez sztukę wymowy i słów ani przez dowodzenie czy przez sylogizmy, lecz jedynie poprzez kryterium, które istnieje w naśladowaniu, w swojej prostocie i czystości nauczania i w słowach pierwszych Ojców i Doktorów wiary jako „głos świętych”<sup>20</sup>. Unia religijna i jej utrwalenie była pierwszym dążeniem Bessariona. Drugim było pragnienie skonsolidowania chrześcijańskich państw Europy w jeden wspólny front przeciw islamizmowi. Trzecim zaś było dążenie do związania kultury bizantyjskiej z kulturą Zachodu, w przekonaniu, że tylko w ten sposób będzie ona mogła przetrwać. Mówiąc o kulturze, trzeba tu mieć na uwadze przede wszystkim całą ówczesną grecką myśl filozoficzną, która tylko w niewielkiej części była znana wówczas łacińskiej *Christianitas*.

Zamierzeniem Bessariona był zatem nie tyle konkordyzm filozoficzny, odzwierciedlający pełną zgodność filozofii Platona i Arystotelesa<sup>21</sup>, ile raczej irenizm, to jest takie przedstawienie ich myśli filozoficznej, by okazywała się ona niesprzeczną w stosunku do prawd wiary. Zdaniem Bessariona bowiem, prawdy wiary nie mogą stanowić kryterium prawdziwości doktryn filozoficznych. Mogą one jednak być punktem odniesienia poszczególnych filozofii wskazującym na większy lub mniejszy stopień ich odpowiedniości w stosunku do prawd wiary. Dla Bessariona, na przykład, filozofia Platona jest bliższa nauce chrześcijańskiej, aniżeli filozofia Arystotelesa. Obie filozofie, pomimo wzajemnych zbieżności, pozostają odmienne i żadna z nich nie da się w pełni uzgodnić z prawdami wiary.

Ściśle ireniczny charakter ma też filozofia Marsilia Ficina, który zainspirowany dziełem Bessariona *In calumniatorem Platonis*, centralnym zagadnieniem swojej twórczości filozoficznej uczynił ostateczne, rozumowe uzasad-

---

<sup>19</sup> V. Laurent, *Les „Mémoires” du Grand Ecclésiarque de l’Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439)*, Paris 1971, s. 266–267, 410–411.

<sup>20</sup> M. Ciszewski, *W poszukiwaniu idei przewodniej działalności i twórczości kardynała Bessariona*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 20, 1977, nr 2, s. 51–53.

<sup>21</sup> Należy jednak zauważyć, że w początkowym okresie swojej twórczości Bessarion podejmował również i tego typu próby. Był nawet zdania, że wszystkie różnice między Platonem i Arystotelesem dadzą się sprowadzić do rozbieżności słownych. Dał temu wyraz w swoich wczesnych rozprawkach: *Adversus Plethonem in Aristotelem de substantia*; *Quod natura consulto agit* oraz w *De natura et arte contra Georgium Trapezuntium* (teksty rozprawek wydał L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*, t. III, Paderborn 1942, s. 89–90; 92–147; 149–150).

nienie chrześcijańskiej prawdy wiary o nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej. Myśl tę wyraził Ficino dobitnie w swoich programowych dziełach, takich jak *Theologia platonica de immortalitate animorum* oraz *De christiana religione*, w których w poszczególnych osobowych ogniwach (kapłana i mędrca) „złotego łańcucha odwiecznej mądrości” nierozzerwalnie splótł proponowaną przez siebie „pobożną filozofię” (*pia philosophia*) z „uczoną religią” (*docta religio*)<sup>22</sup>. W podobnym duchu propagował irenizm kardynał Mikołaj z Kuzy, którego Ficino uczynił jednym z „ogniw” swego złotego łańcucha odwiecznej mądrości. Neoplatonizm Kuzańczyka koncentrujący się wokół jedynej zasady „jedności przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*) sprzyjał filozoficznej podbudowie jego unionizmu religijnego. Uważał on, że trzy wielkie religie monoteistyczne: judaizm, chrystianizm i mahometanizm, wywodzą się z jednego Objawienia, nie ma więc między nimi zasadniczych sprzeczności<sup>23</sup>.

Irenicznym w ścisłym sensie nazwałbym też stanowisko Sergiusza Awierincewa, który zaistniałe różnice między prawosławiem i katolicyzmem próbuje przezwyciężyć przez odwoływanie się do dwu tradycji filozoficznych, to jest do platonizmu i arystotelizmu, które przez swe słownictwo i filozoficzne zasady przyczyniły się nie tylko do ukształtowania dwojakiego rodzaju teologii chrześcijańskiej, ale też dały podstawy „dwu różnym imperiom myśli i kultury”. Awierincew uważa bowiem, że na Soborze w Ferrarze i Florencji w latach 1437–1439 chociaż doszło do podpisania Unii Florenckiej, to jednak nie doszło do prawdziwej i trwałej jedności ani politycznej, ani religijnej, ani filozoficznej, gdyż zabrakło prawdziwego dialogu przedstawicieli dwóch dróg teologiczno-filozoficznej kultury. Orientacji ukształtowanej na zasadach i języku filozofii Platona i greckich Ojców Wschodu, z orientacją ukształtowaną na zasadach i w terminologii filozofii Arystotelesa, na łacińskich Ojcach Kościoła, orientacji ukształtowanej przez scholastyków Zachodu. O ile bowiem Zachód zasymilował myśl Platona w całej jego rozciągłości, to jednak w przeważającej mierze dawał pierwszeństwo logicznej zwłaszcza myśli Arystotelesa; podczas gdy Wschód, dając pierwszeństwo twórcy Akademii, pod jego raczej wpływem kształtował swą duchowość i kulturę. Można więc w dużym uproszczeniu powiedzieć, że dwaj najwięksi filozofowie ateńscy, nauczyciel i uczeń, Platon i Arystoteles wzięli w swe władanie dwa różne, również geograficznie obszary i ukształtowali w ten sposób dwa odmienne imperia myśli i kultury<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Zob. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963, s. 121–178.

<sup>23</sup> M. Frankiewicz, *Uwagi historyczne (irenizm)*, [w:] G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. i oprac. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 356–358.

<sup>24</sup> Por. S. Awierincew, *Arystotelizm chrześcijański w tradycji zachodniej i problemy współczesnej Rosji*, s. 70–78. Należy dodać, że Awierincew świadomie w swoim spojrzeniu na współczesne chrześcijaństwo skupia się bardziej na odmiennościach religijnych kultur niż na



Natomiast za ireniczne w szerszym znaczeniu należałoby uznać stanowisko Giovanniego Pica della Mirandoli, a szczególnie synkretystyczne stanowisko G. W. Leibniza. Dla nich obydwu bowiem, a szczególnie dla Leibniza, religia chrześcijańska nie jest wcale wyjątkowa wśród innych religii, lecz stanowi tylko jedną spośród wielu innych prawdziwych religii. Leibniz uważał poza tym, że najbardziej pierwotne przekonania chińskiej religii są identyczne z nauką chrześcijańską<sup>25</sup>.

Wreszcie na zakończenie niniejszych uwag na temat irenizmu, warto raz jeszcze powrócić do fresku Rafaela *Szkola Ateńska*, a dokładniej do sposobu odczytania go przez G. Realego w jego dziele *Nowa interpretacja Platona*<sup>26</sup>. Reale jest również autorem pięciotomowej *Historii filozofii starożytnej*, której okładkę zdobi właśnie reprodukcja *Szkoły Ateńskiej* Rafaela, a w drugim jej tomie autor proponuje własne rozumienie fresku Rafaela. Reale przypomina, że w ciągu wieków trzy podstawowe interpretacje Platona ukazywały trzy istotne oblicza tego filozofa, trzy istotne składniki jego myśli: teoretyczny, mistyczo-religijny i polityczny, a każdy z nich nabiera znaczenia specyficznego i swoiście platońskiego właśnie dzięki temu, że jest oparty na „drugim żeglowaniu”. Jednak droga prowadząca do odsłonięcia „drugiego żeglowania” wiodła poprzez „nauki niepisane” przekazane nam przez tradycję pośrednią. W konsekwencji można było uzyskać tak bardzo poszukiwany, jednolity obraz myśli Platona. Proponowana interpretacja Arystotelesa również w znacznej mierze zależy od interpretacji Platona. Zdaniem Realego istotny rdzeń myśli Stagiryty, jeśli odczyta się ją bez uprzedzeń, jawi się nie jako antyteza, lecz jako potwierdzenie myśli Platona. Antytetyczne ujęcie myśli tych filozofów, tak dobrze ukazane przez Rafaela, gdzie Platon przedstawiony jest z ręką wskazującą na niebo (czyli metafizyczną transcendencję), Arystoteles natomiast z ręką skierowaną ku ziemi (czyli ku zjawiskom świata danego w doświadczeniu), jest w rzeczywistości odbiciem sposobu, w jaki tych dwóch filozofów interpretowali renesansowi humaniści, tzn. odbiciem konfliktu między spirytualizmem *humanae litterae* (za którego godło uznany został Platon) a naturalizmem nauki (którego symbolem stał się Arystoteles). Ale Reale stara się dowieść, że Arystoteles był jedynym spośród myślicieli bliskich Platonowi, który przynajmniej częściowo rozwinął jego „drugie żeglowanie”, a nawet posunął je nieco naprzód. Reale dodaje też, że interpretacja Arystotelesa jako twórcy jednolitego systemu, w sposób paradygmatyczny zbiega się z nową interpretacją Platona jako twórcy jednolitego systemu. Reale przypomina, że

---

rozbieżnościach religijnych doktryn. Zob. S. Awierincew, *Przyszłość chrześcijaństwa w Europie (Próba orientacji)*, tłum. R. Mazurkiewicz, „Znak”, 47, 1995, nr 3, s. 4–14.

<sup>25</sup> M. Frankiewicz, dz. cyt., s. 357–358.

<sup>26</sup> Zob. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*, ed. 10, Milano 1991. Chodzi tu głównie o rozdziały V–VII, s. 137–227, w których autor wyjaśnia ezoteryczną naukę Platona przedstawioną w symbolicznym obrazie „drugiego żeglowania”.

odczytanie ezoterycznych dzieł Arystotelesa (jedynych, jakie do nas dotarły) jako dzieł zawierających jednolity system, kwestionowano wprawdzie począwszy od 1923 r., ale obecnie znowu narzuca się ono nie tylko jako dopuszczalne, lecz nawet jako jedynie możliwe. Reale zatem stara się odczytać na nowo Arystotelesa, jako twórcę jednolitego systemu i w tym celu analizuje także niektóre szczegółowe elementy jego doktryny, które zwykle rozważa się w opracowaniach monograficznych, ponieważ tylko w ten sposób mogą się ukazać dwie cechy charakteryzujące jego myśl, tzn. sposób, w jaki próbuje on przewyżżyć wymogi sokratejsko-platońskie, a równocześnie wprowadzić je w życie oraz sposób, w jaki tworzy on, także formalnie, system wiedzy filozoficznej.

Reale pisze: „Przy pomocy malarskiej metafory wzniesionej prawej ręki z palcem wskazującym skierowanym ku niebu Rafael w znakomity sposób wyraża najważniejsze przesłanie metafizyczne Platona, bazujące całkowicie na transcendencji. W drugiej ręce filozof trzyma *Timajosa*, który był zdecydowanie najczęściej czytany i najbardziej wpływowym jego dialogiem. Przyjmuje się powszechnie, że Rafael nadał Platonowi rysy twarzy Leonarda da Vinci. Jest to jednak problematyczne. K. Oberhuber i L. Vitali całkiem słusznie podkreślają, że typ głowy Platona oddaje typowy ideał filozofa greckiego, który pod wpływem Greków ukształtował się i upowszechnił w renesansowej Italii i precyzują, że taki typowy wzór »często był stosowany do przedstawiania Arystotelesa, tak że Leonardo, który uważał się za naśladowcę Arystotelesa, własny swój portret wystylizował według takiego modelu«. Jest oczywiste, że właśnie z tej racji wiązano Platona Rafaela z Leonardem, że taka była właśnie intencja Rafaela, jest nie tylko możliwe, lecz nawet bardzo prawdopodobne (właśnie z tego powodu, że powtarza się schemat rysów, które sam Leonardo nadał swojemu portretowi); niemniej jednak intencja ta pozostaje w pewnej mierze nieco problematyczna.

Postać Arystotelesa (która, jak słusznie podkreślają niektórzy badacze, przedstawia wystylizowaną postać człowieka z dworu renesansowego) kieruje rękę ku światu zmysłowemu i wydaje się przez to wyrażać typową postawę filozoficzną »ocalenia zjawisk«. W konsekwencji oczekivalibyśmy, żeby w drugiej ręce trzymał swoją *Fizykę*; tymczasem trzyma w niej swoją *Etykę*. Niewątpliwie Rafael wybrał to dzieło z tego powodu, że było ono najczęściej czytane i bardzo lubiane w epoce humanizmu dziełem Arystotelesa.

W przeciwstawieniu prawego palca wskazującego Platona skierowanego ku niebu i prawej ręki Arystotelesa skierowanej ku ziemi została bez wątpienia ukazana – jak wyjaśnia Reale – typowa dla renesansu interpretacja dwóch filozofów. W rzeczywistości, o ile malarska symboliczna interpretacja Platona jest doskonała, o tyle – jak podkreśla Reale na podstawie swoich analiz – interpretacja Arystotelesa okazuje się nieadekwatna. Obiektywna interpretacja Arystotelesa zakładać powinna, według Realego, syntetyczne

stopienie obydwu postaw: można ocalić zjawiska tylko wtedy, gdy uzna się ostateczne przyczyny pozazjawiskowe. Trzeba zresztą zwrócić uwagę na to, że tak harmonijnie przedstawiona bliskość Arystotelesa i Platona oraz spojrzenie Arystotelesa utkwione we wzniesionej ręce Platona mogą też podsunąć piękną i słuszną ideę, że Stagiryta »ocalił« zjawiska właśnie w ten sposób, w jaki to zrobił i przez to właśnie był wielkim uczniem tego, który odkrył to, co ponadzjawiskowe<sup>27</sup>.

Zaproponowana więc przez Realego interpretacja *Szkoły Ateńskiej* Rafaela, jest jeszcze jedną propozycją filozoficznego irenizmu, który zgodnie z przyjętym w naszych rozważaniach rozróżnieniem należałoby zaliczyć do irenizmu w znaczeniu szerszym.

### Sommario

L'articolo vuole chiarire il concetto dell'irenismo che a volte nella lingua popolare si cambia con l'altre parole come per es. con „sincretismo” o in alcuni casi anche con „l'ecumenismo”. L'autore per primo spiega etimologia dell'irenismo. Poi mostra filosofici sinonimi dell'irenismo e parla dell'irenismo teologico (come un programma e il metodo). Qui mostra pure i diversi rappresentanti, e delle diverse opinioni e delle circostanze. Segue poi il contributo polacco su questo campo. Alla fine l'Autore fa la riflessione su irenismo come categoria interpretativa e segna le possibilità di servirsene di irenismo per es. nella interpretazione del fresco di Rafaele „La scuola ateniense”.

---

<sup>27</sup> W tym miejscu wyrażam serdeczne podziękowanie ojcu prof. dr hab. Edwardowi Iwonowi Zielińskiemu za udostępnienie mi tego opisu z maszynopisu swojego przekładu drugiego tomu *Historii filozofii starożytnej*, G. Realego, który został złożony przez o. Zielińskiego do druku w RW KUL (Lublin 1996). Przytoczone fragmenty pochodzą z rozdziału *Uwagi wstępne* oraz z *Objaśnienia reprodukowanych na okładce postaci Platona i Arystotelesa ze „Szkoły Ateńskiej” Rafaela*.

**JACEK RODZEŃ SDB**

## TENDENCJE ANTYNAUKOWE W ROZWOJU TAK ZWANEGO „KREACJONIZMU NAUKOWEGO”\*

### WPROWADZENIE

W opublikowanej w 1926 r. książce *Science and the Modern World* znany angielski matematyk i fizyk Alfred N. Whitehead wyraził przekonanie, iż „zważywszy, czym dla ludzkości jest religia i czym jest nauka, nie dopatrzmy się żadnej przesady w stwierdzeniu, że przyszły bieg historii zależy od decyzji obecnego pokolenia co do stosunków między nimi”<sup>1</sup>. W historii cywilizacji Zachodu, zarówno religia chrześcijańska, jak i szeroko pojęta nauka zawsze stanowiły doniosłe składniki kształtujące postać kultury oraz przyjmowanego w jej ramach ogólnego obrazu świata. Już w starożytności młode chrześcijaństwo zmierzyło się z osiągnięciami mądrości greckiej i rzymskiej, by spróbować stopniowo wyrażać prawdy objawione w języku zastanej filozofii i nauki. Wielowiekowe wysiłki myślicieli religijnych i teologów zaowocowały w średniowieczu, kiedy wydały z siebie wielką syntezę refleksji naukowej, filozoficznej i teologicznej. Z kolei fundamenty tej syntezy wydawały się ulegać zachwianiu z chwilą powstania i burzliwego rozwoju nowożytnych nauk przyrodniczych w siedemnastym stuleciu. Odmienność nowego wyłaniającego się obrazu świata oraz ekspansywność metody matematyczno-empirycznej w penetracji przyrody wywoływały skrajnie zróżnicowane reakcje w środowiskach ówczesnych filozofów i teologów. Niestety, w środowiskach tych znalazło się w tym czasie niewiele zwolenników dialogu, próbujących przybliżyć się do nowych doniosłych odkryć naukowych, a dalszą historię wzajemnych relacji między naukami przyrodniczymi a myślą religijną będą odtąd znaczyć często wyolbrzymiane komentarze do dramatycznych wydarzeń związanych z postacią Galileusza<sup>2</sup>.

---

\* Niniejsza praca stanowi rozwiniętą wersję referatu, wygłoszonego 19 listopada 1995 r. na spotkaniu Koła Naukowego, działającego przy WSDTS w Krakowie.

<sup>1</sup> A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, Kraków 1987, s. 245.

<sup>2</sup> Por. na przykład bardzo rzetelnie opracowany zbiór prac na temat wydarzeń towarzyszących procesowi Galileusza oraz jego historycznych następstw, łącznie z tymi nam najbliższymi,

Atmosfera konfliktu, nieufności i separacji między tymi dwoma dziedzinami aktywności ludzkiej, po przeszło dwóch wiekach doznała dalszego pogłębienia na skutek rozpowszechnienia się w drugiej połowie XIX wieku szokujących idei dotyczących ewolucji świata organicznego, potwierdzonych pracami Charlesa Darwina i Alfreda Wallace'a. Koncepcje ewolucyjne, podobnie jak kilka wieków wcześniej ujęcia Kopernika i Galileusza, stanowiły kolejne nieprzewidziane wyzwanie, zwłaszcza dla chrześcijańskiej nauki o stworzeniu świata i człowieka. Za Willemem Dreesem można wyróżnić co najmniej trzy rodzaje reakcji lub odpowiedzi na to wezwanie, które charakteryzują szeroko pojętą myśl chrześcijańską po dzień dzisiejszy. Pierwszą odpowiedzią jest motywowane religijnie radykalne odrzucenie idei ewolucyjnych, które nie tylko trwa do dzisiaj w niektórych kręgach religijnych, lecz co więcej, zdaje się nawet przybierać na sile w ostatnich latach XX wieku. Drugą odpowiedź stanowią próby odseparowania sfery religii od sfery nauki, według Dreesa ciągle szeroko rozpowszechnione wśród filozofów i teologów. Przez swoich zwolenników próby te częściowo uzasadnione są pragnieniem uniknięcia rzekomych konfliktów z nauką, częściowo zaś chęcią ukazania wyróżnionego charakteru teologii w stosunku do innych nauk. W końcu trzeci i ostatni rodzaj odpowiedzi kształtują próby adaptacji nowych idei przyrodniczych w procesie rozwijania spójnej wizji rzeczywistości, łączącej istotne prawdy religii z aktualnym stanem wiedzy<sup>3</sup>.

Sposób ujęcia relacji między ideami ewolucyjnymi i prawdami religii chrześcijańskiej należący do pierwszej, wymienionej przez Dreesa grupy odpowiedzi i reakcji, zdecydowanie przeciwstawiający się akceptacji nowych koncepcji przyrodniczych, znalazł w dwudziestym stuleciu swój radykalny wyraz w doktrynie tak zwanego „kreationizmu naukowego” (*creation science*). Doktryna ta stanowi szczególną wersję fundamentalizmu religijnego, wyrażającego się między innymi w akceptacji dosłownej interpretacji Pisma Świętego. Jej charakterystycznym znamieniem pozostaje również programowe zwalczanie idei ewolucyjnych za pomocą argumentów protestantyzmu amerykańskiego, to jednak u schyłku XX wieku znalazła także licznych zwolenników w wielu krajach trzeciego świata, w Europie, w tym również i w Polsce. Zgodnie z niedawnymi obliczeniami 47% dorosłych Amerykanów przyznaje się do ściśle kreationistycznych poglądów („Bóg stworzył człowieka w mniej więcej obecnej postaci kiedyś w przeszłości, ale nie dalszej aniżeli 10 000 lat”), podczas gdy 40% skłania się do bardziej wyważonego stanowiska („Człowiek rozwinął się przed milionami lat z mniej zaawansowanych form życia, ale Bóg kierował tym procesem, włączył w to stworzenie człowieka”). W końcu 9% Amerykanów opowiedziało się za stanowi-

---

które doprowadziły do rehabilitacji wielkiego florenckiego astronoma: *Sprawa Galileusza*, red. J. Życiński, Kraków 1991.

<sup>3</sup> W. B. Dress, *Time and Theology*, maszynopis wykładu wygłoszonego w Krakowie w maju 1992 r.

skiem naturalistycznym („Człowiek rozwinął się przed milionami lat z mniej zaawansowanych form życia, ale Bóg nie uczestniczył w tym procesie”)<sup>4</sup>.

U schyłku lat osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych idee „kreacjonizmu naukowego” zostały także przeszczepione na grunt polski, głównie przez rozmaite artykuły publikowane między innymi na łamach „Znaków Czasu” i „Rycerza Niepokalanej”, jak również dzięki antyrewolucjonistycznym książkom J. W. Johnsona i M. Pajewskiego<sup>5</sup>. W 1993 r. ukazał się dostępny na kasetach video film pomyślany jako dyskredytacja teorii ewolucji z pozycji „kreacjonistycznych”, zatytułowany *Ewolucja: rzeczywistość czy domniemanie*<sup>6</sup>.

Wydaje się, iż chociażby z tych względów doktrynie „kreacjonizmu naukowego” warto poświęcić nieco więcej uwagi. Ponieważ tworzy ona co prawda sugestywny, ale od strony merytorycznej istotnie zniekształcony obraz, zarówno chrześcijańskiej nauki o stworzeniu, jak również teorii ewolucji. W tym artykule ukazane zostaną niektóre jej aspekty antynaukowe. W pierwszym paragrafie zostaną krótko przedstawione fundamentalistyczne korzenie doktryny „kreacjonistycznej”. W następnym dokonana będzie krótka ocena metodologicznych aspektów tej doktryny z wykazaniem jej charakteru pseudonaukowego. I w końcu ostatni paragraf zostanie poświęcony również zwięzłej prezentacji destrukcyjnego charakteru tej doktryny na tle pozytywnych osiągnięć wypracowanych w ramach dotychczasowej historii dialogu między myślą religijną i ideami z zakresu nauk przyrodniczych.

## 1. FENOMEN „KREACJONIZMU NAUKOWEGO” NA TLE POWSTANIA I ROZWOJU FUNDAMENTALIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Pojawienie się w XX wieku tak zwanego „kreacjonizmu naukowego” nie można omawiać ani zrozumieć bez przynajmniej skrótowego przedstawienia ścisłych związków, jakie łączą ten kierunek myślowy i zarazem ruch społeczny z przypadającym na ten sam okres szczególnym ożywieniem w chrześcijaństwie tendencji fundamentalistycznych. Aczkolwiek sam termin „fundamentalizm” współcześnie występuje w dość znacznie zróżnicowanych kontekstach dyskusji i polemik, nie koniecznie nawet ściśle teologicznych, w skutek czego otrzymał on wiele odbiegających od siebie, a niekiedy wręcz sprzecznych ze sobą konotacji<sup>7</sup>, na potrzeby tego opracowania terminem tym zostanie nazwany nurt myśli reli-

<sup>4</sup> Cyt. za *U. S. News and World Report* (Dec. 1991).

<sup>5</sup> J. W. Johnson, *Na bezdrożach teorii ewolucji*, Warszawa-Struga 1989; M. Pajewski, *Stworzenie czy ewolucja*, Bielsko-Biała 1992.

<sup>6</sup> Por. Sz. W. Ślaga, *Myśl katolicka wobec kreationizmu „naukowego”*, [w:] *Opinia o filmie video „Ewolucja: rzeczywistość czy domniemanie”*, red. A. Łomnicki, Kraków 1994, s. 54.

<sup>7</sup> Por. omówienie i krytyczną ocenę sposobów rozumienia terminu „fundamentalizm”: C. S. Bartnik, *Istota współczesnego fundamentalizmu*, „Ateneum Kapłańskie (odtąd AK)”, 86, 1994, t. 122, s. 419–430.

gijnej, który rozwinął się w ramach tradycji protestanckiej i zyskał na znaczeniu głównie w środowisku północnoamerykańskim w XIX wieku i na początku XX. Znamionną cechą tego nurtu religijnego, którego korzenie sięgają jeszcze czasów reformacji, była przede wszystkim defensywna i radykalna postawa wobec wszelkich dziewiętnastowiecznych postępowych prądów kulturalnych, w szczególności zaś wobec teologii liberalnej i modernistycznej. W obronie przed biblijną egzegezą tych dwóch kierunków teologicznych rzecznicy fundamentalizmu ze szczególnym naciskiem akcentowali absolutny autorytet Pisma Świętego w jego interpretacji dosłownej<sup>8</sup>.

Zwolennicy postępowej myśli teologicznej, aczkolwiek również nie zawsze wolni od ujęć skrajnych i radykalnych, nawiązywali zwykle do przemian, jakie zachodziły w kulturze na przełomie XIX i XX wieku, głównie pod wpływem rozwoju techniki oraz nowych badań i odkryć naukowych. Był to okres, w którym zdroworoządkową wyobraźnię człowieka szokowały najnowsze prace z zakresu matematyki, logiki (geometrie nieeuklidesowe, teoria zbiorów, czy też logiki wielowartościowe) i fizyki teoretycznej (mechanika kwantowa i teoria względności). Wyniki tych prac czekały na swoje włączenie w wyłaniającą się nową wizję świata przyrody. Były one na początku znane stosunkowo nielicznej grupie zainteresowanych i praktycznie niedostępne szerszemu ogółowi ze względu na swoją abstrakcyjność i niezrozumiałość. W odróżnieniu od rezultatów prac matematycznych i fizyków, doniesienia odnoszące się do nowych idei biologicznych, zwłaszcza dotyczących powstania i rozwoju gatunku ludzkiego szybko dotarły do świadomości nawet przeciętnego czytelnika gazet. Ze względu na swoje ewentualne konsekwencje światopoglądowe zaczęły one budzić niepokój, zarówno u zwykłych ludzi, jak również w kręgach znawców kultury i teologów.

Wśród podstawowych kwestii, które czerpały inspiracje z nowych idei ewolucyjnych, stanowiły więc w drugiej połowie XIX wieku wyzwanie dla światopoglądu chrześcijańskiego Ian Barbour wymienia cztery: problem utrzymania tradycyjnego argumentu na istnienie Boga z celowości, wyzwanie wobec godności człowieka, wyzwanie wobec podstaw zbudowania zasad etycznych oraz kwestia autorytetu Pisma Świętego<sup>9</sup>. Pierwsza z wymienionych kwestii podawała w wątpliwość tradycyjne ujęcie jednego ze znanych argumentów za istnienie Boga, argumentu z celowości, w obszarze anglojęzycznym znanego jako argument z celowego zamysłu (*the argument from design*). Przyjęte w Darwinowskiej teorii ewolucji jako podstawowego pojęcia zmienności i doboru naturalnego, wprowadzały typ wyjaśniania naukowego uwzględniającego istotną rolę przypadkowości oraz autonomicznych praw przyrody. Stanowiło to wyzwanie dla dotychczasowo-

<sup>8</sup> Por. A. Skowronek, *Problem fundamentalizmu w katolickiej teologii systematycznej dzisiaj*, AK, 86, 1994, t. 122, s. 482; M. Rusecki, *Fundamentalizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 763. M. Bednarz, *Nowe ostrzeżenie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przed niebezpieczeństwami fundamentalizmu biblijnego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 1994, 13, s. 143.

<sup>9</sup> Zob. I. G. Barbour, *Issues in science nad Religion*, New York 1971, s. 88–98.

wych przekonań, odnoszących się do Bożego celowego zamysłu wobec poszczególnych stworzeń oraz ścisłej zależności praw rządzących naturą od stwórczej mocy Boga. Drugie wyzwanie zdawało się godzić w status i godność człowieka wśród innych stworzeń świata przyrody. W dotychczasowej tradycji myśli Zachodu człowiek był istotą wyróżnioną z racji swojego rozumu, duszy nieśmiertelnej oraz obdarzonej poczuciem wartości moralnych, co nie tylko wyróżniało go spośród innych stworzeń, lecz również określało jego ścisły związek z Bogiem. Teoria ewolucji zdawała się zaprzeczać temu unikatowemu statusowi człowieka, dlatego niwelowała różnice dzielące gatunek ludzki od innych gatunków zwierząt. Trzecie wyzwanie odnosiło się do inspirowanej nauką chrześcijańską podstawy formułowania zasad etycznych. W opinii niektórych autorów idee ewolucyjne, rozciągnięte na rozwój społeczności ludzkich, miały stanowić nową podstawę wyprowadzania z nich norm moralnych oraz uzasadniać doktrynę o postępie historycznym. Koncepcja ewolucyjnego postępu społecznego miała przy tym stanowić substytut doktryny o stworzeniu oraz opatrności Bożej. Przenoszenie wielu pojęć z dziedziny biologii ewolucyjnej, takich jak walka o byt, czy też przetrwanie osobników najbardziej przystosowanych w życiu społecznym na płaszczyznę opracowań socjologicznych, prowadziło do rozwijania idei tzw. darwinizmu społecznego<sup>10</sup>. W końcu ostatnia kwestia stanowiła wyzwanie dla ówczesnego rozumienia autorytetu Pisma Świętego. Dość powszechnie wydawało się, iż podważenie tego autorytetu w imię nowych prawd i metod naukowych wprowadzi w stan zagrożenia główne prawdy biblijne, między innymi dotyczące stworzenia i celowości świata, godności człowieka oraz dramatu stworzenia i upadku pierwszych ludzi. Wśród wielu zwolenników ruchu modernistycznego, którzy z entuzjazmem przyjmowali idee rewolucyjne, nierzadko pojawiały się próby traktowania Biblii jako czysto ludzkiego zapisu, właściwego określonemu etapowi historii i zawierającego zmieniające się sformułowania prawd religijnych.

Trudno się dziwić, że w perspektywie wymienionych wyzwań, które wielu osobom kojarzyły się jako realne zagrożenia dla fundamentów wiary i moralności chrześcijańskiej, obok raczej nielicznej grupy autorów usiłujących w wyważony sposób przyswoić kulturze nowe idee naukowe, coraz częściej zaczynały przeważać opinie zalecające nie tylko ostrożność, lecz także radykalne odrzucenie koncepcji ewolucyjnych. Wielu spośród konserwatywnie usposobionych teologów protestanckich, już w pierwszych dekadach po publikacji prac Darwina, demonstrowało swoją zdecydowaną niechęć, zarówno w stosunku do idei ewolucyjnych, jak również do rozwijających się w tym samym okresie historycznych i literackich badań nad tekstami biblijnymi. Tym samym, pośrednio wystąpienia konserwatystów były wymierzone przeciwko ruchowi modernistycznemu oraz teologom liberalnym, wykorzystującym w znacznym stopniu

---

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 95, 113.



wyniki nowych badań biblijnych. Jednak i w kręgu samych teologów konserwatywnych pojawiały się dość zróżnicowane stanowiska wobec możliwości akceptacji koncepcji ewolucyjnych. Można tu jako przykład wymienić nazwiska dwóch czołowych postaci z amerykańskiej sceny teologicznej 2 połowy XIX w. – Charlesa Hodge’a oraz Jamesa McCosha. Podczas gdy ten pierwszy odrzucał ewolucję gatunku ludzkiego w imię biblijnego rozumienia ludzkiej natury i przeznaczenia, sądził, iż idea doboru naturalnego przeczy zamysłowi Bożemu wobec świata, a darwinizm przyrównywał do ateizmu, ten drugi, będąc wpływowym teologiem prezbiteriańskim i rektorem uniwersytetu w Princeton, w sposób wyważony łączył ortodoksję chrześcijańską z elementami ewolucjonizmu. Dlatego też Barbour odróżnia stanowisko części teologów konserwatywnych od „osobliwego połączenia idei znanego jako fundamentalizm”, który w niedalekiej przyszłości miał stać się jednym z „bardziej bezkrytycznych amerykańskich ruchów” religijnych<sup>11</sup>.

W 1895 r., w czasie obrad Amerykańskiego Kongresu Biblijnego, konserwatywni egzegeci protestanccy zaproponowali listę niekwestionowanych artykułów wiary w postaci „pięciu zasad fundamentalnych”, wśród których znalazło się stwierdzenie orzekające bezbłądność Pisma Świętego<sup>12</sup>. Piętnaście lat później te same artykuły wiary zostały oficjalnie powtórzone przez Generalne Zgromadzenie Kościoła Prezbiteriańskiego. Miały one „stanowić nienaruszalny fundament wszystkich wyznań protestanckich”<sup>13</sup>. Teza o bezbłądności Pisma Świętego przy pewnej interpretacji wydawała się czymś oczywistym w perspektywie wiary chrześcijańskiej, niemniej jednak niedługo wielu nadgorliwych komentatorów zaczęło ją rozumieć i propagować w sensie bezbłądności dosłownej. Jak zauważa Życiński, „postulat taki stanowił koszmarny regres, w którym ignorowano monumentalny dorobek refleksji teologicznej dotyczącej tłumaczenia Pisma Świętego”<sup>14</sup>, do czego jeszcze powrócimy w trzecim paragrafie tej pracy.

Od 1909 r. zostaje zapoczątkowane wydawanie serii zatytułowanej *The Fundamentals*, w której oprócz prac usiłujących godzić następstwa zmian w przyrodniczej wizji świata z myślą chrześcijańską, znalazły się także artykuły wymierzone wprost przeciwko koncepcjom ewolucyjnym i wyliczające płynące od nich zagrożenia dla wiary chrześcijańskiej. W latach dwudziestych zaczęły w przyspieszonym tempie narastać wątpliwości i obawy co do następstwa przyjęcia wyobrażeń ewolucyjnych na płaszczyźnie kulturowej, społecznej i etycznej. W tym to czasie najbardziej skrajnie nastawieni zwolennicy „powrotu do niekwestionowanych fundamentów” zaczynają atakować nie tylko same idee ewolucyj-

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 98–99, por. także, J. Życiński, *Ulaskawianie natury*, Kraków 1992, s. 94–95; Ch. Hodge, *What is Darwinism?*, New York 1874.

<sup>12</sup> Por. M. Bednarz, dz. cyt., s. 145; A. Skowronek, dz. cyt., s. 482.

<sup>13</sup> J. Życiński, dz. cyt., s. 95.

<sup>14</sup> Tamże.

ne, lecz również całą naukę współczesną oraz powszechną edukację szkolną, widzieli bowiem w nich źródło postaw ateistycznych i ideologii materialistycznej<sup>15</sup>.

W atmosferze zagrożenia i nieufności wobec wyników nauki oraz wyłaniającego się nowego obrazu świata, jak również rozpowszechnionego przekonania o konieczności zdecydowanej obrony prawd wiary chrześcijańskiej, w 1925 roku w Dayton, w stanie Tennessee odbył się proces, który do historii miał przejść jako „małpi proces”. Wówczas to władze stanowo oskarżyły młodego nauczyciela biologii Johna Scopesa o propagowanie teorii ewolucji w szkole publicznej. Aczkolwiek Scopes został uznany „winnym” i ukarany grzywną pieniężną, fundamentalistycznie usposobieni przeciwnicy ewolucji nie mieli zbyt wielu powodów do radości. Zarówno szersza opinia publiczna, jak i relacjonująca proces w Dayton prasa dość chłodno przyjęła wynik rozprawy oraz sposób argumentacji „świadków oskarżenia”, natomiast sam wyrok został w następstwie apelacji unieważniony. Ostatecznie, przy końcu lat dwudziestych kampania legislacyjna fundamentalistów przeciwko darwinizmowi straciła wiele ze swojej siły przebiecia. Od tego czasu ich ataki nie będą już wymierzone w stronę stanowych władz ustawodawczych, lecz głównie będą zaangażowane w bardziej ukrytą formę indoktrynacji lokalnych wspólnot religijnych i seminariów duchownych, poprzez kontrolę nad redagowaniem i wydawaniem podręczników, kontrolę zbiorów bibliotecznych oraz nadzór w obsadzaniu kadr nauczycielskich. Jednocześnie część fundamentalistów będzie próbowała tworzyć instytucjonalne podwaliny swojej antynaukowej działalności przez inicjowanie zakładania towarzystw i własnych czasopism. Posunięcia te między innymi prowadziły do częstego niedopuszczania ich prac do publikacji na łamach oficjalnych periodyków naukowych. Niemniej jednak próby szerszego rozwinięcia tego typu działalności w latach trzydziestych i czterdziestych spotkały się z dwoma podstawowymi trudnościami, mianowicie brakiem wykształconych specjalistów przyrodników w samych kręgach fundamentalistów oraz trapiącymi ich szeregi licznymi rozłamami doktrynalnymi<sup>16</sup>.

## 2. CHARAKTER PSEUDONAUKOWY DOKTRYNY KREACJONISTYCZNEJ

Wbrew pewnym obiegowym opiniom i przewidywaniom, w latach sześćdziesiątych doszło do ponownego odrodzenia się i radykalnego ożywienia fundamentalistycznych tendencji antyewolucyjnych. Jednym z głównych inicjatorów nowej fali tego ruchu stał się w tym czasie utalentowany organizator, eseista i inżynier w jednej osobie, Henry M. Moris, należący do wspólnoty Południowych Baptistów. Jeszcze w

<sup>15</sup> Zob. J. G. Barbour, dz. cyt., s. 100.

<sup>16</sup> Por. R. L. Numbers, *The Creationists*, [w:] *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, D. C. Lindberg, R. L. Numbers, eds., Berkeley 1986, s. 403–404.

1946 r. wydał on niewielką książkę zatytułowaną *That You Might Believe*, którą sam uważał za pierwszą pracę, jaka została „opublikowana od czasu procesu Scopesa, w której naukowiec ze świeckiego uniwersytetu przeprowadza obronę koncepcji specjalistycznego stwarzania oraz prawdy o światowym potopie”<sup>17</sup>. W latach pięćdziesiątych Morris zaprzyjaźnił się z młodym teologiem i wykładowcą Starego Testamentu Johnem C. Whitcombem, z którym rozpoczął opracowywanie naukowej obrony prawy o biblijnym potopie, w tym samym czasie zdobył stopień doktora z zakresu hydrauliki inżynierskiej. Wydaną przez siebie w 1961 r. pracę pod tytułem *The Genesis Flood* Morris i Whitcomb rozpoczynają świadectwem wiary w „dosłowną nieomylność Pisma Świętego”. Następnie przystępują do ukazania racji za przyjęciem niedawnego stworzenia całego wszechświata, faktu naruszenia drugiego prawa termodynamiki w następstwie upadku pierwszych ludzi oraz prawdy o światowym potopie, który w okresie jednego roku doprowadził do powstania większości warstw geologicznych. Swoją prezentację obaj autorzy podsumowują dumnym stwierdzeniem, iż „ostatnie schronienie argumentacji za ewolucją przepada bezpowrotnie, a zapis pozostawiony w skałach staje się druzgoczącym świadectwem [...] dla świętości, sprawiedliwości i potęgi żyjącego Boga Stworzyciela!”<sup>18</sup>

W 1963 r., przy znacznym udziale Morrisa, zostało założone Creation Research Society (CRS). Wśród niecałej dwudziestki pierwszych członków tego Towarzystwa znaleźli się między innymi baptyści, adwentyści, prezbiterianie, kalwiniści. Od strony specjalizacji naukowej część z nich stanowili aktywni biolodzy i geolodzy, natomiast pozostali nie byli zaangażowani w pracę badawczą. W celu uniknięcia wpływów ewolucjonistycznych, CRS wymagała od swoich członków zadeklarowanej wiary w nieomylność Biblii, w specjalne stworzenie „wszystkich podstawowych rodzajów istot żywych” oraz w obejmujący cały świat potop. W celu podkreślenia swojego charakteru naukowego, CRS rozpoczęło publikację kwartalnika oraz ograniczyło nadawanie członkostwa Towarzystwa osobom, które uzyskały stopień akademicki w jakiejś dyscyplinie naukowej. Z działalnością Towarzystwa związane były między innymi projekty ekspedycji mających poszukiwać arkę Noego, badania skamieniałych śladów ludzkich oraz rozmaitych śladów nasion, których istnienie nie odpowiada aktualnej wiedzy z zakresu teorii ewolucji, w końcu teoretyczne prace z zakresu fizyki, mające na celu udowodnienie niedawnego powstania Ziemi. Jednocześnie wielu członków Towarzystwa współpracowało w przygotowywaniu podręczników biologii opartych na zasadach głoszonej przez CRS wersji fundamentalizmu.

Jak zauważa Numbers, w latach siedemdziesiątych fundamentaliści amerykańscy istotnie zmienili taktykę swojego działania. Zamiast czynić wysiłki, mające na celu eliminację koncepcji ewolucyjnych z programów nauczania szkolnego za pomocą środków prawno-sądowych, jak to było w przypadku procesu Scopesa, od tej pory będą oni walczyć o zapewnienie nauce o stworzeniu tyle

<sup>17</sup> Tamże, s. 408.

<sup>18</sup> Cyt. za R. L. Numbers, tamże.

samo godzin wykładowych, co teorii ewolucji. Co więcej, zamiast odwoływać się do autorytetu Biblii, jak robili to jeszcze niedawno Morris i Whitcomb, świadomie będą unikać odniesienia do opowiadania o stworzeniu z Księgi Rodzaju na korzyść tego, co coraz częściej będą nazywać „kreationizmem naukowym” (*scientific creationism*). Sam Morris rozpocznie zachęcanie zwolenników kreationizmu do wywierania nacisku na władze szkół publicznych, aby wprowadzały do nauczania „jedynie aspekty naukowe kreationizmu”. Jednocześnie w nauczaniu kreationizmu przede wszystkim miały zostać wyakcentowane dowody przyrodnicze potwierdzające niedawny ogólnoswiatowy potop oraz wszelkie możliwe zarzuty przeciwko teorii ewolucji. Tym samym, jak pisze Numbers, produkt końcowy zasadniczo pozostał niezmienny, zmieniło się tylko opakowanie. Jako przykład, wydany w 1974 r., pod redakcją Morrisa podręcznik zatytułowany *Scientific Creationism* miał dwie edycje: pierwsza była przeznaczona dla szkół publicznych i nie zawierała żadnych odniesień do Biblii, natomiast druga była przeznaczona do użytku w szkołach wyznaniowych i zawierała rozdział zatytułowany *Stworzenie według Pisma Świętego*<sup>19</sup>. Wydaje się, że począwszy od lat siedemdziesiątych oraz od czasu opatrywania przez przynajmniej niektórych autorów swoich prac i wypowiedzi nazwą „kreationizm naukowy”, zwolenników tej doktryny można nazwać kreationistami, pamiętając oczywiście o ich rodowodzie fundamentalistycznym.

Zmiana taktyki ze strony kreationistów początkowo okazała się nadzwyczaj skuteczna. W marcu 1981 r. gubernator stanu Arkansas, nie bez usilnych zabiegów wpływowych kreationistów, podpisał ustawę nakazującą stanowemu wydziałowi oświaty wprowadzić „nauczanie kreationizmu w zakresie równoważnym z nauczaniem ewolucjonizmu”. Jednak szczęście kreationistów nie trwało zbyt długo. Decyzja organów ustawodawczych stanu Arkansas wywołała tym razem zdecydowane oburzenie zarówno w środowiskach przyrodników, jak również amerykańskich przywódców religijnych różnych wyznań. Zaledwie kilka miesięcy po podpisaniu wspomnianej ustawy, w grudniu 1981 r., w Little Rock (Arkansas) rozpoczął się proces, który w nawiązaniu do pamiętnej rozprawy przeciwko Scopesowi, został w prasie codziennej określony jako kolejny „małpi proces”<sup>20</sup>. Na sali sądowej znalazło się wówczas kilku światowej renomy przyrodników (m.in.: Stephen J. Gould, Francisco Ayala, Harold Morowitz) oraz paru znanych teologów (jak np. Langdon Gilkey), nie mówiąc już o wielu historykach, socjologach, liderach różnych wspólnot religijnych i oczywiście zwolennikach kreationizmu.

---

<sup>19</sup> R. L. Numbers, dz. cyt., s. 411–412l por. *Scientific Creationism* H. M. Morris, ed., General Edition, San Diego 1974. Charakterystyczny jest ton agitujący kreationistów do propagowania własnej doktryny: „Sprzedawać więcej nauki... Czy ktoś może mieć wątpliwości co do tego, że podaje się więcej informacji naukowych? Czy jest coś w tym niestosownego? ...nie używać słowa »kreationizm«. Mówić tylko o nauce”. Cyt. za R. H. Leitch, *Mistakes Cratinists Make*, „Bible Science Newsletter”, 1980, 18, s. 2.

<sup>20</sup> Por. T. Devendran, *Jeszcze jeden małpi proces*, „Problemy”, 1983, 10, s. 24, 33–34.

Wspomniani uczeni zostali zaproszeni do udziału w rozprawie w charakterze świadków-ekspertów przez stronę pozywającą, którą w procesie było Amerykańskie Towarzystwo Obrony Wolności Obywatelskich (ACLU).

Podstawowym zarzutem wysuniętym pod adresem zaskarżonej ustawy z marca 1981 r. było uznanie jej przez ACLU za sprzeczną z duchem i literą Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Konstytucja amerykańska przewiduje całkowity rozdział Kościoła od państwa, czego konsekwencją jest między innymi zakaz nauczania religii w szkołach publicznych. Tymczasem, zgodnie z nową ustawą, w szkołach publicznych stanu Arkansas miał być nauczany nowy przedmiot – biblijna historia stworzenia, z tym że nie w formie tradycyjnej katechizacji, lecz wyłącznie w postaci argumentacji naukowej. Główną kwestią sporną w procesie było to, czy „kreacjonizm naukowy” istotnie stanowi zamaskowaną formę nauczania religii. Aby można było odrzucić podejrzenie o agitację na rzecz określonych prawd religijnych, należało najpierw uzasadnić podtrzymywaną powszechnie przez kreacjonistów opinię o ściśle naukowym, w sensie nauk przyrodniczych, charakterze głoszonej przez nich doktryny. Na to jednak nie mogli zgodzić się biorący udział w procesie eksperci-przyrodnicy.

Centralnym punktem spornym w czasie procesu w Little Rock stał się czwarty rozdział zaskarżonej ustawy, w którym znalazło się zwięzłe przedstawienie tzw. nauki o stworzeniu. Wśród podstawowych twierdzeń znalazły się między innymi następujące przekonania: zarówno Ziemia, jak i istoty żywe powstały stosunkowo niedawno (kreacjoniści szacują wiek Ziemi na ok. 10 tys. lat, podczas gdy powszechnie akceptowaną w nauce wielkością jest ok. 4,5 mld lat!), stworzone gatunki roślin i zwierząt zmieniły się w ciągu swej historii jedynie w niewielkim stopniu (w twierdzeniu tym uwikłane jest przekonanie o jednorazowym stworzeniu przez Boga większości znanych gatunków, co jednocześnie zaprzecza możliwości ich ewolucyjnego pochodzenia ze wspólnego pnia!), geologię Ziemi należy tłumaczyć wpływem katastrof, nie pomijając przy tym potopu, (jest to teza tzw. geologii potopowej, którą kreacjoniści przeciwstawiają paradygmatowi geologii współczesnej)<sup>21</sup>. „Zeznający” w czasie procesu zaproszeni uczeni poddali ostrej krytyce poziom naukowy wypunktowanej w ustawie prezentacji nauki o stworzeniu. S. J. Gould, światowej sławy biolog ewolucjonista z Uniwersytetu Harvarda, w prosty aczkolwiek przekonujący sposób wyjaśniał, dlaczego rozmieszczenie skamieniałych pozostałości po organizmach żywych w rozmaitych warstwach skalnych nie może świadczyć na korzyść wielkiego potopu, który miał rzekomo nawiedzić Ziemię przed niespełna kilkoma tysiącami lat. Z kolei H. Morowitz, profesor biochemii i biofizyki z Yale University wskazywał na istotne nieścisłości, związane z częstym powoływaniem się kreacjonistów na drugą zasadę termodynamiki, szczególnie w przypadku uza-

---

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 34.

sadnienia tezy, zgodnie z którą struktury organizmów żywych nie mogły wyłonić się z przyrody nieożywionej bez specjalnej ingerencji Boga<sup>22</sup>.

Renomowany genetyk z Uniwersytetu Kalifornijskiego – Francisco Ayala przedstawił kwestię podobieństw biochemicznych, wskazujących na jedno wspólne prąźródło życia na Ziemi, co zaprzecza podtrzymywanemu przez kreacjonistów przekonaniu o zasadniczej niezależności od siebie poszczególnych gatunków świata organicznego. Jednocześnie Ayala przestrzegł, aby dekretowane prawo do nauczania kreacjonizmu nie doprowadziło do podobnych następstw, jak to się stało w przypadku niesławnej historii pseudonaukowych koncepcji genetycznych Trofima D. Łysenki<sup>23</sup>.

Ostatecznie, zaskarżona ustawa kreacjonistyczna została uznana za sprzeczną z konstytucją, ponieważ narusza zasadę zupełnego rozdziału Kościoła od państwa. Werdykt ten został oparty na stwierdzeniu, zgodnie z którym kreacjonizm naukowy w istocie nie ma charakteru naukowego, a przynajmniej znaczna część jego wniosków jest jawnie spreczna z paradygmatem nauki współczesnej. Jeśli tak, to można zapytać, co rzeczywiście leży u podstaw doktryny kreacjonistycznej. W orzeczeniu końcowym na procesie w Little Rock wyraźnie zawyrokowano, iż interpretacje kreacjonistyczne są pochodną dosłownej lektury opowiadania z Księgi Rodzaju i dlatego ich nauczanie stanowi wykładnię wiary religijnej.

W zaskarżonej w Arkansas ustawie kreacjonistycznej przewija się przekonanie, że wszelkie argumenty świadczące na niekorzyść teorii ewolucji jednocześnie świadczą na korzyść doktryny o stworzeniu<sup>24</sup>. Warto się zatrzymać nad podobnym stylem argumentacji, ponieważ stanowi on pewien ukryty przejaw zastosowania przewrotnej metodologii (lub lepiej ideologii!) przez kreacjonistów. Aczkolwiek, co najmniej od lat siedemdziesiątych kreacjoniści usiłują

---

<sup>22</sup> To przekonanie kreacjonistów oparte jest między innymi na dostrzeganej do około połowy XX w. pewnej istotnej niespójności między termodynamiką klasyczną a biologiczną teorią ewolucji. Niespójność ta miała polegać na zasadniczej trudności w pogodzeniu drugiej zasady termodynamiki, konsekwencją której jest między innymi niemożliwość samorzutnego tworzenia się bardziej złożonych struktur fizycznych, z rzeczywistym powstawaniem takich struktur, co ma miejsce w procesie ewolucji biologicznej. Możliwość pogodzenia procesu powstawania struktur biologicznych o bardzo dużej złożoności z podstawowymi prawami fizycznymi stała się faktem w chwili powstania tzw. termodynamiki nieliniowej (zwanej również nierównowagową), co również w jakiś sposób wykluczyło ewentualne komentarze teologiczne, dostrzegające konieczność odwoływania się do specjalnych ingerencji stwórczych ze strony samego Boga w interpretacji procesu inicjacji powstawania tych struktur. Por. np.: M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990, s. 104–110.

<sup>23</sup> Wprowadzenie łysenkizmu jako teorii konkurencyjnej w stosunku do tradycyjnej genetyki i teorii ewolucji było następstwem nacisków politycznych i ideologicznych, nie mających nic wspólnego z wymogiem autonomicznego rozwoju nauki i w rezultacie doprowadziło do zastoju na wiele lat rzetelnych badań w genetyce radzieckiej. Na temat historii łysenkizmu zob. np.: S. Amsterdamski, *Tertium non datur?*, Warszawa 1994, s. 155–203.

<sup>24</sup> Por. T. Devendran, dz. cyt., s. 34.

uzasadniać swoje stanowisko przez odwoływanie się jedynie do argumentacji przyrodniczej, to jednak ich podstawowe tezy, dotyczące między innymi: wieku Ziemi, rozwoju przyrodniczych form organicznych, wydarzeń związanych z powszechnym potopem, opierają się na założeniach, które uprzednio zostały wprowadzone z odpowiednio zinterpretowanych tekstów biblijnych. Procedura taka jest jednak z gruntu obca współczesnej metodologii nauk przyrodniczych, które w swojej praktyce badawczej stosują powszechnie zasadę tzw. pozytywizmu metodologicznego. Zgodnie z tą zasadą wytlumaczenia i racji dla obserwowanych faktów, czy też badanych zjawisk należy poszukiwać wyłącznie w obrębie struktur samej przyrody oraz przedstawiających je praw i teorii naukowych, bez odwoływania się do jakichkolwiek czynników pozaprzyrodniczych. I chociaż w historii nauki często rozmaite idee filozoficzne, czy też nawet teologiczne, stanowiły źródło inspiracji do powstawania nowych pojęć lub całych teorii naukowych, to jednak o takiej inspiracji można co najwyżej mówić, rozważając tzw. kontekst odkrycia określonych koncepcji przyrodniczych, w którym uwzględnia się rozmaite czynniki natury filozoficznej, psychologicznej czy socjologicznej. Natomiast uprawomocnienie tych pojęć i koncepcji odbywa się zawsze w tzw. kontekście uzasadnienia, w którym stosowana jest między innymi wspomniana zasada pozytywizmu metodologicznego<sup>25</sup>. W przypadku kreacjonizmu naukowego w kontekst uzasadnień przyrodniczych wprowadzane są z reguły argumenty natury teologicznej, co jest zabiegiem metodologicznie niedopuszczalnym i świadczącym o nierozróżnianiu perspektyw poznawczych właściwych teologii i naukom przyrodniczym.

Kreacjoniści często zgłaszają swoje pretensje o uznanie ich koncepcji jako naukowych. Mają to być rozwiązania konkurencyjne wobec aktualnego paradygmatu nauk przyrodniczych. Jak jednak szczegółowo potwierdzili to między innymi wybitni i uznani uczeni występujący w procesie w Little Rock, paranaukowych ujęć kreacjonistów nie można uznać za uzasadnione zarówno od strony merytorycznej, jak i metodologicznej. I chociaż w chwili obecnej nie można podać dostatecznie ogólnych kryteriów, jednoznacznie stwierdzających charakter naukowy określonych teorii i koncepcji, to jednak w konkretnych przypadkach można zastosować szereg szczegółowych kryteriów oceniających ich wartość i prawdziwość. Do kryteriów takich należą między innymi: zgodność z danymi obserwacyjnymi, teoretyczna spójność wewnętrzna i zewnętrzna koncepcji, możliwie szeroki zakres tłumaczonych problemów. Wydaje się, iż przyrodnicy-eksperti na procesie w Little Rock skutecznie dowiedli, iż wymienione kryteria zastosowane do koncepcji kreacjonistycznych wyraźnie świadczą o pseudonaukowym charakterze głoszonej przez nich doktryny. Niezgodność z wieloma, nawet powszechnie znanymi faktami i wynikami doświadczeń, liczne niespójności w wewnętrznej strukturze tej doktryny, w końcu brak zgodności z rezultatami innych dyscyplin badawczych poza biologią, takich jak fizyka, astronomia, ko-

<sup>25</sup> Na temat zasady pozytywizmu metodologicznego zob. np.: J. Życiński, *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989, s. 226.

smologia, które wspólnie tworzą obecnie współczesny paradygmat badań przyrodniczych, a ich teorie łączą się ze sobą w rozmaity sposób, świadczą o wręcz patologicznym charakterze doktryny kreacjonistycznej. Natomiast próba eliminacji ze słownika nauk przyrodniczych pojęcia ewolucji wydaje się u schyłku XX wieku nie tylko głębokim nieporozumieniem, lecz także wręcz czymś niemożliwym. Jak zwięźle ujmie podobne przekonanie Michał Haller: „Ewolucja, w biologii – przez teorię Darwina, w naukach społecznych – przez historię ludzi i narodów, w fizyce – przez korzenie czasu w najbardziej elementarnych procesach, stała się kluczowym pojęciem naszego rozumienia świata. Walka z tym pojęciem jest z góry skazana na przegraną, zbyt dużo ono wyjaśnia, jest zwornikiem dla zbyt wielu faktów i jest zbyt płodne filozoficznie”<sup>26</sup>. Do oceny charakteru naukowego doktryny kreacjonistycznej można wykorzystać także kryteria odnoszące się do instytucjonalnej strony działalności jej zwolenników. Do czynników tych można między innymi zaliczyć: publikację wyników badań w oficjalnych czasopismach naukowych, zdolność do dyskusji z innymi stanowiskami i do autokrytyki, w końcu względna niezależność od nacisków społecznych i politycznych, istotna dla autonomii i rzetelności prowadzonych badań. Patrząc na dotychczasową historię kreacjonizmu, można w niej dostrzec, zarówno tendencje separatystyczne, przejawiające się w tworzeniu własnych instytutów naukowo-dydaktycznych oraz własnych czasopism, jak również w częstym występowaniu w roli pokrzywdzonych i niedowartościowanych ze strony nauki oficjalnej. Widoczny jest także znaczny, a może niekiedy decydujący wpływ rozmaitych czynników natury społecznej, politycznej i religijnej.

Tak zwany „kreacjonizm naukowy” nie tylko jest doktryną, która ma znamiona pseudonaukowości w odniesieniu do aktualnych wyników oraz praktyki badawczej nauk przyrodniczych, lecz także w odniesieniu do tych samych elementów, charakteryzujących pracę teologów i egzegetów biblijnych. Patrząc z tej perspektywy, można nawet mówić w przypadku kreacjonizmu o pewnego rodzaju związanej z nim pseudoteologii, której propagowanie może przynieść niepowetowane straty intelektualne w środowiskach wielu wspólnot chrześcijańskich. Zarówno swoista interpretacja prawdy o stworzeniu świata i człowieka, jak również preferowanie dosłownej interpretacji Pisma Świętego mogą stanowić artykuły wiary przyjmowane w pewnych ugrupowaniach, graniczących z mentalnością sekciarską, nie powinno się ich jednak traktować za reprezentatywne dla całej, liczącej już dwa tysiące lat historii tradycji i nauki chrześcijańskiej<sup>27</sup>. Dlatego na koniec tego artykułu warto jeszcze zatrzymać się nad oceną ruchu kreacjonistycznego w perspektywie pozytywnych osiągnięć współczesnego dialogu między myślą naukową a religią chrześcijańską.

---

<sup>26</sup> Jest to cytat ze *Wstępu* do polskiej edycji pracy E. Mc Mullina, *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, OBI: Kraków 1993, s. XXIII.

<sup>27</sup> Por. artykuł Sz. W. Ślaga, dz. cyt., s. 56–61.



### 3. RUCH KREACJONISTYCZNY W PERSPEKTYWIE HISTORII RELACJI MIĘDZY NAUKĄ A RELIGIĄ

W naszkicowanej w tej pracy historii antynaukowych i antyrewolucyjnych tendencji, znamionujących rozwój XIX- i XX-wiecznego fundamentalizmu chrześcijańskiego, dają się wyróżnić dwie, w pewnym sensie odmienne fazy. W pierwszej fazie, rozciągającej się od schyłku XIX wieku do lat trzydziestych XX wieku, atak fundamentalistów skierowany był zarówno przeciwko teorii ewolucji, jak również przeciwko wszelkim nowym wyobrażeniom i koncepcjom przyrodniczym, zdającym się burzyć uświęcony przez wieki obraz świata oraz miejsca, zajmowanego w nim przez człowieka. Występując w obronie fundamentów wiary, wielu autorów uznało wówczas za najbardziej odpowiednią metodę odwołać się do autorytetu Pisma Świętego, interpretowanego w sposób dosłowny. W drugiej fazie rozwojowej, sięgającej lat sześćdziesiątych XX wieku, część ugrupowań fundamentalistycznych, działających zwłaszcza wśród wyznań protestanckich, przyjęła postać tzw. ruchu kreacjonistycznego, a głoszona przez nich doktryna z czasem została nazwana „keacjonizmem naukowym”. W odróżnieniu od XIX-wiecznych fundamentalistów kreacjoniści 2 połowy XX wieku, starając się uniknąć podejrzania o antynaukowość, nadal podtrzymują jedynie swoje stanowisko antyewolucyjne. W tym celu wykorzystują tendencyjnie sposoby argumentacji naukowej oraz odwołują się do prowadzonych przez siebie badań. W programowych założeniach współczesnej wersji fundamentalizmu w postaci kreacjonistycznej nadal podtrzymywane jest przeświadczenie o konflikcie ewolucyjnej koncepcji przyrody z podstawowymi prawdami wiary chrześcijańskiej, przede wszystkim z prawdą o stworzeniu świata i człowieka.

Zbliżając się do końca rozważań nad fenomenem „kreacjonizmu naukowego”, należy z całym naciskiem podkreślić, iż kierunek ten w 2 połowie XX wieku stanowi przejaw swoistego regresu intelektualnego, zarówno w stosunku do wielowiekowych pozytywnych prób godzenia interpretacji tekstów biblijnych z aktualnymi dla danego czasu wyobrażeniami przyrodniczymi, jak również pozostaje w jawnej sprzeczności z obecnym nurtem dialogu między myślą przyrodniczą i religijną, który cieszy się już znaczącymi sukcesami w środowiskach wspólnot protestanckich i katolickich. Cofając się przeszło półtora tysiąca lat do rozważań egzegetycznych św. Augustyna, można w nich znaleźć zasady postępowania, pozwalające skutecznie łączyć interpretacje fragmentów Pisma Świętego z naukowym obrazem świata. Między innymi na kartach *De Genesi ad Litteram*, Biskup Hippony w kilku miejscach wyraził zasadę, zgodnie z którą, jeśli pojawi się konflikt między uzasadnionymi twierdzeniami dotyczącymi przyrody a literalnym odczytaniem Biblii, wtedy odpowiednie jej fragmenty powinny zostać zinterpretowane w sposób metaforyczny. Odnosi się to w szczególności do

fragmentów z Księgi Rodzaju, mówiących o stworzeniu świata<sup>28</sup>. Do zasady sformułowanej przez św. Augustyna oraz do dorobku egzegetycznego innych, starożytnych i średniowiecznych autorów, tysiąc lat później odwoła się sam Galileusz, który w słynnym liście *Do Krystyny z Lotaryngii, Wielkiej Księżnej Toskańskiej* będzie próbował dowodzić niemożliwości konfliktu między dwiema dostępnymi człowiekowi księgami, „Księgą przyrody” i „Księgą Pisma Świętego”, ponieważ obie objawiają nam prawdy pochodzące od tego samego Autora. Swoim adwersarzom, widzącym zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej ze strony nowych badań i wyników naukowych, Galileusz bezskutecznie, niestety starał się wykazać, iż pisarze biblijni interesowali się jedynie sprawami istotnymi dla zbawienia człowieka, a redagując swoje pisma musieli się dostosować do możliwości intelektualnych przeciętnych ludzi oraz sposobu wyrażania się, właściwego czasom, w których żyli i pisali<sup>29</sup>.

Czas, jaki upłynął od procesu Galileusza w 1633 roku do opublikowania *Origin of Species* Charlesa Darwina w 1859 roku, charakteryzował się zdecydowanym zastojem w podejmowaniu przez środowisko teologów problematyki zmieniającego się obrazu świata przyrody. Obawy przed restrykcjami ze strony Kongregacji Świętego Oficjum oraz Kongregacji Indeksu, która do 1757 roku blokowała publikacje książek nauczających o ruchach Ziemi i nieruchomości Słońca, skutecznie spowolniły dialog myśli katolickiej z rozwijającymi się bardzo owocne naukami przyrodniczymi. Jedynie w niektórych kręgach przyrodników angielskich w XVII i XVIII wieku próbowano snuć rozważania nad implikacjami teologicznymi nowych teorii naukowych. Tak zwani *virtuosi*, skupieni wokół osób Roberta Boyle’a i Johna Raya, niezależnie od działających w tym samym czasie teologów, prowadzili ożywione dyskusje oraz ogłaszali liczne publikacje na temat nowych typów argumentacji za istnieniem Boga oraz Jego stwórczej obecności w świecie przyrody<sup>30</sup>. Typy reakcji środowisk chrześcijańskich na koncepcje ewolucyjne, dominujące w dyskusjach przyrodników 2 połowy XIX wieku zostały przedstawione we wstępnych częściach tego artykułu. Mówiąc z pewnym uproszczeniem, wspomniane trzy typy reakcji i zarazem rodzaje relacji między nauką a religią, można ująć w sposób hasłowy jako: konflikt, separacja oraz próba adaptacji.

Hasło konfliktu będzie dominować w omawianych w tej pracy kręgach fundamentalistów. Względnie duża część środowisk teologów katolickich i protestanckich opowie się za dość kompromisowym w takiej sytuacji stanowiskiem, głoszącym separację i niezależność płaszczyzn rozważań naukowych i religijnych. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że już przy końcu XIX wieku, kiedy

<sup>28</sup> Por. *De Genesi ad Litteram*, ks. I, rozdz. 21. Zob. *Pisma Egzegetyczne przeciw Manichejczykom*, tłm. J. Sulowski, Warszawa 1980.

<sup>29</sup> Polskie tłumaczenie listu Galileusza *Do Krystyny z Lotaryngii* można znaleźć w pracy A. Adamskiego, *Galileusz, kopernikanizm, Biblia*, Poznań 1995, s. 99–142.

<sup>30</sup> Ma temat historii angielskich *virtuosi* por. np.: E. McMullin, dz. cyt., s. 53–63.

to sami przyrodnicy spierali się nad podstawami przyjęcia idei rewolucyjnych, znalazła się nieliczna grupa teologów, którzy próbowali uzgadniać elementy ewolucjonizmu z myślą chrześcijańską. Do autorów tych należeli między innymi: John Zahm, James Iverach, Aubrey L. Moore, Jean d'Estienne, czy sam kard. John Henry Newman<sup>31</sup>. Warto również dodać, że w porównaniu z radykalnymi wystąpieniami antyewolucyjnymi fundamentalistów protestanckich, tak wypowiedzi kolejnych papieży, jak i dokumenty Kościoła katolickiego przez całą pierwszą połowę XX wieku wskazywały ogromną ostrożność w podejmowaniu kwestii ewolucjonizmu, unikały tym samym sformułowań skrajnych.

Dopiero od niektórych sformułowań Konstytucji Soborowej *Gaudium et spes* oraz wypowiedzi Ojca Świętego Jana Pawła II, wprost dotyczących relacji nauki i religii, można mówić o ukształtowaniu się pewnego rodzaju przestrzeni intelektualnej, koniecznej do kontynuacji autentycznego i powszechnego dialogu między myślą chrześcijańską a naukami przyrodniczymi. Przełomowym wydarzeniem w tym procesie było opublikowanie listu, wystosowanego przez Ojca Świętego do dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, ojca George'a V. Coyne'a, z okazji trzechsetnej rocznicy publikacji *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* Izaaka Newtona oraz przemówienie wygłoszone przez Papieża w 1992 r. na zakończenie jednej z sesji naukowych Papieskiej Akademii Nauk, w czasie której Ojciec Święty, w imieniu Kościoła dokonał rehabilitacji osoby i zasług Galileusza. W liście do dyrektora Obserwatorium Watykańskiego Ojciec Święty przedstawia głęboką wizję wzajemnych relacji między nauką i wiarą chrześcijańską w perspektywie jedności współczesnej kultury ludzkiej. „Jedność, której poszukujemy, nie jest identycznością. Kościół nie proponuje nauce, by stała się religią ani religii, by stała się nauką. Przeciwnie, jedność zawsze zakłada różność i integralność swoich elementów. [...] Zarówno religia, jak i nauka muszą zachować swoją autonomię i zróżnicowanie. Religia nie opiera się na nauce ani nauka nie jest ekstrapolacją religii. Każda z nich powinna posiadać własne zasady, układ procedur, zróżnicowanie interpretacji i swoje własne wnioski. Chrześcijaństwo posiada źródło swojego usprawiedliwienia w sobie i nie oczekuje od nauki, by stworzyła ona jego fundamentalną apologetykę. [...] Tak religia, jak i nauka mogą i powinny podtrzymywać się nawzajem jako różne wymiary kultury ludzkiej, lecz żadna z nich nie może zakładać, że tworzy dla drugiej konieczną przesłankę. Mamy dziś do czynienia z bezprecedensową okazją stworzenia wspólnych relacji między nimi, relacji, w których każda dyscyplina zachowuje swoją integralność, ale też pozostaje radykalnie otwarta na odkrycia i intuicje drugiej”<sup>32</sup>.

Wydaje się, że przytoczony fragment w sposób wystarczająco dobitny przedstawia nie tylko możliwości dynamicznych oddziaływań między wymiarem

<sup>31</sup> Por. np.: N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, tłm. J. Doktor, Warszawa 1985, s. 165.

<sup>32</sup> *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 1990, 12, s. 7–8.

religijnym życia ludzkiego oraz zdobywaną przez człowieka wiedzą o świecie, lecz również dostatecznie wyraźnie obnaża słabości, a nawet wręcz szkodliwość podobnych prób wzajemnego uzależniania tych dwóch dziedzin aktywności, jak to jest widoczne na przykładzie doktryny kreacjonistycznej. W perspektywie wypowiedzi papieskiej doktryna ta stanowi niebezpieczne dla autonomii i odmienności nauki oraz religii błędne połączenie, które nie ma nic wspólnego z autentycznym dążeniem do wzajemnego dialogu i jedności w kontekście kultury. Również podważane przez kreacjonistów idee ewolucyjne, w posłaniu papieskim znalazły znamienne dowartościowanie poprzez wyakcentowanie możliwości ewentualnego ich wpływu na refleksję teologiczną: „Czy perspektywa ewolucyjna nie rzuca światła na antropologię teologiczną, rozumienie osoby ludzkiej jako *imago Dei*, na zagadnienia Chrystologiczne – a nawet na rozwój samej doktryny chrześcijańskiej?”<sup>33</sup>

W końcu nie można tutaj nie wspomnieć o ogłoszonym w 1993 r. ważnym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej, zatytułowanym *Interpretacja Biblii w Kościele*, w którym odrębny punkt został poświęcony bardzo surowej ocenie rozmaitych ujęć fundamentalistycznych, które w sposób nieuzasadniony domagają się dosłownego odczytywania wypowiedzi biblijnych<sup>34</sup>.

### Sommario

L'articolo presenta il fenomeno del così detto „creazionismo scientifico” sullo sfondo di nascita e sviluppo del contemporaneo fondamentalismo cristiano, che è legato principalmente agli ambienti protestanti. Il fondamentalismo cristiano è nato come una forte reazione ai cambiamenti nell'immagine scientifica del mondo e anche nel mondo di pensare la cultura a cavallo tra il XIX e XX secolo. L'obiettivo principale dei attacchi di fondamentalisti è stata la teoria di evoluzione, Il „creazionismo scientifico”, nato negli anni '70 del XX secolo, collegato alle idee degli fondamentalisti, è ispirato non solo dalle tendenze antievolutive ma mostra anche dei segni parascientifici. In prospettiva della storia di relazioni reciproche tra la scienza e la religione, che ultimamente ha ravvivato in modo deciso il dialogo, la dottrina creazionistica è un esempio della regressione intellettuale e dell'ignoranza, in rapporto alle contemporanee interpretazioni della verità sulla creazione del mondo come pure in rapporto alle attuali conquiste delle scienze naturali.

<sup>33</sup> Tamże, s. 9.

<sup>34</sup> *L'interprétation de la Bible dans l'Église, Allocution de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale*, Roma 1993. Zob. także omówienie tego dokumentu pod kątem krytyki tendencji fundamentalistycznych: Sz. W. Ślaga, dz. cyt., s. 59–61; M. Bednarz, dz. cyt., s. 148–157.

# Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE 1996, 12
----------------------

**JERZY GOCKO SDB**

## PROBLEMATYKA ETYCZNA SYSTEMÓW EKONOMICZNYCH W ENCYKLICE *CENTESIMUS ANNUS* JANA PAWŁA II

### UWAGI WSTĘPNE

Przez długie lata, żyjąc w systemie totalitarnym, doświadczając na co dzień skutków gospodarki nakazowo-rozdzielczej, która głównie charakteryzowała się permanentnym niedoborem podstawowych dóbr czy usług, niewdzięcznym zadaniem było wypowiadanie się w sposób krytyczny o kapitalizmie, społeczeństwie kapitalistycznym czy zagrożeniach cywilizacyjnych w nich dostrzegalnych. Ustrój gospodarczy krajów wysoko rozwiniętych, obfitujący w dobra nieosiągalne dla szerszych grup społeczeństwa w naszej części Europy, był bardziej przedmiotem pragnień czy tęsknot niż krytycznej analizy. Z drugiej strony, ideologiczna propaganda próbująca dezawuować rzeczywiste osiągnięcia krajów Pierwszego Świata i ukazująca realne skądinąd zagrożenia, z racji swego instrumentalnego nastawienia, bywała raczej odrzucana, niż akceptowana. Nieodosobniony był pogląd, że najlepszym lekarstwem na polepszenie sytuacji ubóstwa i niedoboru, będzie jedynie przyjęcie modeli społeczno-gospodarczych w sprawdzonych już państwach Europy Zachodniej.

Wydarzenia 1989 r., upadek ideologii komunistycznej oraz systemu gospodarczego opartego na zasadzie kolektywizmu i centralnego sterowania, prędkiej niż się spodziewano postawił kraje Europy Centralnej i Wschodniej, w tym również i Polskę wobec dylematu, na jakim modelu społeczno-politycznym oprzeć swój dalszy rozwój. Czterdzieści lat ideologicznych eksperymentów i ich oplatane skutki w postaci zacofania cywilizacyjnego, zrujnowanych i przestarzałych technologicznie gospodarek, zniszczonego środowiska naturalnego, ogromnego zadłużenia i niewydolności socjalnej państwa raczej zniechęcały do dalszego eksperymentowania. Powszechnie otwarto się na odbudowę systemu społeczno-ekonomicznego z porządkiem realizowanym w okresie powojennym w krajach

wysoko rozwiniętych, polegającym na demokratycznej formie władzy politycznej, wolnorynkowej gospodarce i własności prywatnej.

Niestety pierwsze rezultaty dokonywanych zmian potwierdzają powszechne opinie, że to otwarcie najczęściej przyjęło postać ślepego przenoszenia wzorców, bez żadnej krytycznej refleksji czy selekcji. Ma się wrażenie, że w pierwszej kolejności przeniesiono to, co najgorsze w społeczeństwach dobrobytu, a więc konsumistyczny styl życia, nierówności społeczne, bezrobocie, afery, korupcję, materializm praktyczny, zatracenie właściwej hierarchii wartości, zeświecczenie życia, pornografię, narkotyki, terroryzm, itp.

Taka sytuacja powoduje na pewno zniechęcenie wśród szerokich warstw społeczeństwa, rodzi pytania o słuszność wybranej drogi, sens poświęceń, utrudnia przeprowadzenie dalszych niezbędnych reform. Stąd konieczność poważnej refleksji etycznej, opartej na nauczaniu społecznym Kościoła, nad dokonującymi się zmianami społeczno-ekonomicznymi.

Na przeciw temu oczekiwaniu wychodzi, ogłoszona 1 maja 1991 r., w stulecie ogłoszenia przez Leona XIII pierwszego dokumentu społecznego Magisterium Kościoła, trzecia encyklika społeczna Jana Pawła II *Centesimus annus*. Choć od jej opublikowania minęło już kilka lat, staje się ona ciągle aktualnym punktem odniesienia dokonujących się zmian nie tylko w naszej części Europy. Jest ona aktualnym głosem Kościoła, który ma prawo do wydawania osądu w sprawach gospodarczych, gdy domagają się tego podstawowe prawa osoby. Czyni to, uwzględniając „znaki czasu” oraz interpretację wydarzenia historyczne w świetle całości nauki objawionej przez Chrystusa Jezusa z pomocą Ducha Świętego<sup>1</sup>.

Takie jest bowiem zadanie nauczania społecznego Kościoła, które „proponuje zasady refleksji; formułuje kryteria sądu; podaje kierunki działania”<sup>2</sup>. Nie jest ono więc jakąś „trzecią drogą” między liberalizmem a socjalizmem, ani jakąś dodatkową ideologią, lecz „dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie [...], przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnienie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności lub niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, (dalej: KKK), nr 2430, 2422.

<sup>2</sup> KKK, nr 2423.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, (dalej: SRS), nr 41.

## 1. ODNOWIONE ROZUMIENIE KAPITALIZMU

Upadek realnego socjalizmu po 1989 r. skłonił Papieża do zadania nad wyraz aktualnych pytań: „Czy [...] klęska komunizmu oznacza zwycięstwo kapitalizmu jako systemu społecznego i że ku niemu winny zmierzać kraje, które podejmują dzieło przebudowy gospodarczej i społecznej? Czy jest to model, który należy proponować krajom Trzeciego Świata, szukającym właściwej drogi rozwoju gospodarczego i politycznego?”<sup>4</sup>

Odpowiedź Papieża jest złożona i staje się równocześnie okazją do sformułowania odnowionego określenia kapitalizmu. Jeżeli przez kapitalizm zostanie określony system ekonomiczny, który „uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, wolną ludzką inicjatywę”, to odpowiedź na wyżej postawione pytanie będzie z pewnością pozytywna. Taki kapitalizm Papież proponuje określać trafniejszymi wyrażeniami: „ekonomia przedsiębiorczości, ekonomia rynku, czy po prostu wolna ekonomia”. Jeśli jednak jako kapitalizm będzie rozumiany system, „w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególnie wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny”, to odpowiedź musi być przecząca<sup>5</sup>.

Encyklika przypomina, że Kościół nie chce proponować żadnych modeli gospodarczych, lecz ma świadomość, iż realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić tylko w ramach różnych historycznych sytuacji i dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich powiązanych ze sobą aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych<sup>6</sup>.

Istotny jest tu fakt, że system ekonomiczny, dla którego kapitalizm jest jedną z możliwych nazw, zostaje umieszczony między dwoma innymi systemami; jest on bowiem korygowany zarówno przez ramy systemu prawnego, jak i szerszą kulturę etyczną i religijną.

Zalecany przez Papieża ład gospodarczy, we wprowadzającym do właściwego rozumienia istoty kapitalizmu 42 punkcie encykliki, jest ukazany w kontekście trójstronnym; jako jedna z trzech kluczowych instytucji sprawiedliwego i wolnego systemu społecznego. Ład ekonomiczny trzeba widzieć w kontekście systemu politycznego oraz moralno-kulturalnego, które go modyfikują. Oddzielenie systemu ekonomicznego od dwu pozostałych, to opieranie się wyłącznie na

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, (dalej: CA), nr 42.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Por. CA 43; por. także: *Sobór Watykański II. Konstytucja Duszpasterska o Kościele „Gaudium et spes”*, (dalej: KDK), nr 36; Paweł VI, *List apostolski „Octogesima adveniens”*, (dalej: OA), nr 2–5.

pojęciach abstrakcyjnych i obarczanie się w ten sposób „winą ekonomizmu”<sup>7</sup>. Aby tego uniknąć, kapitalizm należy traktować jako jeden z trzech składowych systemów, wzajemnie powiązanych ze sobą i od siebie wzajemnie zależnych. Taka ekonomia, ujęta w ramy systemu prawnego, zostaje wprzęgnięta w służbę integralnej wolności ludzkiej oraz jest zdolna uznać, że sedno wolności ma charakter etyczny i religijny<sup>8</sup>.

Punkt 32 encykliki zajmuje się wewnętrzną dynamiką samego systemu gospodarczego. Zasadniczą nowością w stosunku do innych dokumentów jest odejście od wyobrażenia, że katolicka nauka społeczna musi się w jednakowym stopniu zwracać przeciw kapitalistycznemu materializmowi Zachodu i socjalistycznemu materializmowi Wschodu<sup>9</sup>. Również nie ma już więcej mowy o tzw. trzeciej drodze, zaniechanej wprawdzie po *Quadrogesimo anno*, a jednak powracającej w licznych opracowaniach. Katolicka nauka społeczna odchodzi od prób stworzenia modeli życia społecznego, na rzecz zasad, które stają się podstawą oceny w każdym systemie społecznym<sup>10</sup>. Istotne jest również nowe spojrzenie na tezę, iż główna linia konfliktu w kapitalizmie leży w niepokonalnym antagonizmie kapitału i pracy<sup>11</sup>.

Zmiany te nie są wynikiem przyjęcia nowych kryteriów, lecz nowego spojrzenia na „rzeczy nowe”, które wyznaczają współczesną rzeczywistość, a które „znacznie różnią się od „rzeczy nowych” charakteryzujących ostatnie dziesięciolecie ubiegłego wieku”<sup>12</sup>. To ponowne odczytanie encykliki *Rerum novarum* w świetle współczesnej rzeczywistości pozwala na nowo spojrzeć na ocenę liberalnych zasad gospodarki rynkowej, pozbawionej już niejako naturalnie drugiego punktu odniesienia, czyli krytyki, jakim była gospodarka centralnie sterowana. Papież mógłby po zmianie systemu w dawnym obozie socjalistycznym po prostu powtórzyć dawną krytykę kapitalizmu. Nie uczynił tego, lecz jak Leon XIII, w przełomowej chwili ukazał katolickiej nauce społecznej nowe drogi, nowe spojrzenia, które w wielu dyscyplinach wymagają od badaczy zmiany myślenia.

Głównym zarzutem kierowanym pod adresem liberalnego porządku gospodarczego było wzajemne wyobcowanie pracy i kapitału, znane jako antagonizm ziemi i pracy. W erze rewolucji przemysłowej nastąpiło oddzielenie pracy od głównego czynnika produkcji ziemi, a następnie kapitału, rozumianego jako wyposażenie w maszyny i dobra służące jako narzędzie. Dziś czynnikiem decy-

<sup>7</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, (dalej; LE), nr 18, 23.

<sup>8</sup> Por. M. Novak, *Jan Paweł II – nowa etyka biznesu*. „Przegląd Powszechny”, 1992, nr 12, s. 376.

<sup>9</sup> Por. M. Vidal, *Eine ethische Beurteilung des Kapitalismus*, Ausgehend von der Enzyklika „Centesimus annus”, [w:] *In Christus zum Leben befreit: für Bernhard Häring*, Hrsg. J. Römelt; B. Hidber, Freiburg (Breisgau) – Basel-Wien 1992, s. 158.

<sup>10</sup> Por. A. Zwołiński, *Kościół a ideologia. Faszyzm-komunizm-kapitalizm*, Kraków 1991, s. 20.

<sup>11</sup> Por. K. Homann, *Die Kirche Botschaft muß mit ökonomischer Kompetenz gepaart sein*. „Herder Korrespondenz”, 1991, 45, s. 311.

<sup>12</sup> CA 3.



dującym w coraz większym stopniu jest sam człowiek, na którym ogniskują się dwa dawne czynniki. W miejsce tradycyjnych form własności ziemi i kapitału, szczególnego znaczenia nabiera inna jej postać: własność wiedzy, techniki i umiejętności. Bogactwo krajów uprzemysłowionych polega o wiele bardziej na tym typie własności, aniżeli na zasobach naturalnych. Człowiek jest decydującym czynnikiem produkcji, liczą się jego zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolności do uczestnictwa w solidarnej organizacji, umiejętność wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi<sup>13</sup>.

Ta nowa perspektywa mogłaby się wydawać na pierwszy rzut oka trywialna i oczywista. Jednak stanowi ona przełom w dotychczasowym spojrzeniu na własność, które w przeszłości w znacznym stopniu naznaczone było ujęciem marksistowskim, że w gospodarce liczy się przede wszystkim ten, kto jest właścicielem środków materialnych<sup>14</sup>. Wprawdzie Kościół zawsze bronił – przeciw marksizmowi – prawa do własności prywatnej środków produkcji, lecz płaszczyznę sporu dawał sobie narzucić przez przeciwnika. Rozwój gospodarczy ukazał jednak, że w społeczeństwie poprzemysłowym to nie materialne środki produkcji okazują się czynnikiem decydującym, lecz człowiek, jego zdolności, wykształcenie, jego organizacja<sup>15</sup>. Tym samym marksizm okazał się dla Papieża ostatecznie przegrany, był bowiem systemem, który przeznaczył ludzkiemu prawu do gospodarczej inicjatywy, własności i wolności w dziedzinie ekonomicznej za mało miejsca<sup>16</sup>.

Uznanie, że najważniejszą formą kapitału jest kapitał ludzki, usuwa jego antagonizm i anonimowość w stosunku do pracy, która jest aktem człowieka, jako podmiotu działającego. Współczesne kapitalistyczne firmy i instytucje są mechanizmami społecznymi, za pośrednictwem których pojedyncze osoby pracują z innymi ludźmi, dzieląc wspólnotę pracy obejmującą coraz szersze kręgi. Papież zauważa, że „dzisiaj bardziej, niż kiedykolwiek pracować znaczy pracować z innymi i pracować dla innych; znaczy robić coś dla kogoś”<sup>17</sup>. Dostrzega iż, „wielu dóbr [...] nie można w odpowiedni sposób wytworzyć pracą pojedynczego człowieka i [...] wymagają zmierzającej do jednego celu współpracy wielu osób”. I dodaje: „To jego (człowieka) zdyscyplinowana praca i solidarne współdziałanie z innymi umożliwia tworzenie coraz szerszych i coraz bardziej god-

<sup>13</sup> Por. CA 32.

<sup>14</sup> Por. W. Kerber, *Kommentar zur Enzyklika Centesimus annus* [w:] *Vor neuen Herausforderungen der Menschheit*, Freiburg (Breisgau) – Basel-Wien 1991, s. 146.

<sup>15</sup> Por. np. Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”* (dalej: RN) nr 4–5; Pius XII, *Orędzie radiowe ogłoszone 1 września 1944 r. w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny*, [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, red. M. Rydwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (dalej: DNSK), t. 1, s. 203, nr 8; Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, nr 21; Paweł VI, *Encyklika „Mater et Magistra”*, (dalej: MM), nr 108–112; Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku 2 października 1979 r.*, DNSK, t. 2, s. 96, nr 18; LE, 13–15.

<sup>16</sup> Por. CA, 24.

<sup>17</sup> CA, 31.

nych zaufania wspólnot pracy mających dokonywać przekształceń środowiska naturalnego i środowiska społecznego”<sup>18</sup>.

Należy zauważyć, że przedmiotem tych rozważań jest analiza i opis stanu dzisiejszego, występującego w wolnorynkowych krajach Zachodu, które należy odróżnić od prokapitalistycznych społeczeństw Trzeciego Świata. Powyższa ocena współczesnego procesu produkcyjnego, jako tego, który „w sposób konkretny i jasny ukazuje prawdę o osobie, prawdę nieustannie potwierdzaną przez chrześcijaństwo”, i z tego powodu „zasługuje na uwagę i przychyłność”, jest śmiałym krokiem w opisywaniu współczesnego kapitalistycznego procesu gospodarczego, który stawia nie na kapitalizm, lecz na twórczą formę wspólnoty. Ukazywana prawda, to osoba pracująca we wspólnocie z innymi dla innych. Ta twórcza wspólnota jest największą siłą zmieniającą porządek ziemski<sup>19</sup>.

W kontekście szeroko postawionego pytania o cel przedsiębiorstwa pojawia się nowe spojrzenie za zysk, który jest jednym z istotnych elementów liberalnego porządku gospodarczego. Papież zauważa ten aspekt z aprobatą, uważa zysk za czynnik zaspokojenia potrzeb ludzkich oraz za wskaźnik poprawnego funkcjonowania przedsiębiorstwa, czyni jednak znamienne zastrzeżenie, że nie może to być jedyny wskaźnik. „Może się zdarzyć, że mimo poprawnego rachunku ekonomicznego ludzie, którzy stanowią najcenniejszy majątek przedsiębiorstwa, są poniżani i obraża się ich godność. Jest to moralnie niedopuszczalne, lecz na dłuższą metę musi też negatywnie odbić się na gospodarczej skuteczności przedsiębiorstwa”<sup>20</sup>.

Z oceną zysku wiąże się kolejne pytanie, postawione po raz pierwszy przez Adama Smitha w 1776 r.: Co jest przyczyną bogactwa narodów i bogactwa człowieka? Odpowiedź Papieża, w kontekście tego, co zostało już powiedziane, jest bardzo krótka i jednoznaczna. Doświadczenia współczesne uczą, że bogactwo krajów uprzemysłowionych to już nie zasoby naturalne, lecz kapitał intelektualny, a bogactwem człowieka jest oprócz ziemi sam człowiek, wraz ze swoją inteligencją, która pozwala mu odkryć możliwości produkcyjne ziemi i różnorakie sposoby zaspokojenia ludzkich potrzeb<sup>21</sup>.

Papież widzi trzy sposoby, dzięki którym wiedza ludzka staje się źródłem bogactwa. Pierwszy to „zdolność rozpoznawania w porę potrzeb innych ludzi oraz układów czynników produkcyjnych najbardziej odpowiednich do ich zaspokojenia”. Drugim jest omówiony już wymiar wspólnotowy produkcji, który może przejawiać się m.in. w zorganizowaniu takiego wysiłku, rozplanowaniu go w czasie, zatroszczeniu się, by rzeczywiście odpowiadał temu, czemu ma służyć, oraz podjęciu koniecznego ryzyka. Istnieje także trzeci rodzaj – pracowity wysi-

---

<sup>18</sup> CA, 32.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> CA, 35.

<sup>21</sup> Por. CA, 32.

łek odkrywania „możliwości produkcyjnych ziemi”, który dokonuje się dzięki twórczej inteligencji człowieka<sup>22</sup>.

Po ukazaniu w nowym świetle zasadniczych elementów akceptowanego przez siebie porządku gospodarczego, tj. prawa do własności, prywatnej inicjatywy, godziwości zysku, nowej koncepcji czynników produkcji, Papież przechodzi do rynku, jako miejsca, w którym dokonują się procesy wymiany pojedynczych podmiotów. Określa pojęcie rynku, ramy prawne oraz konieczne etyczne imperatywy.

## 2. ETYCZNA ANALIZA GOSPODARKI RYNKOWEJ

W czwartym, centralnym rozdziale encykliki *Centesimus annus*, Papież dokonuje dogłębnej analizy gospodarki rynkowej, bada moralne i kulturowe uwarunkowania wolnorynkowego porządku gospodarczego. Znajduje się tu pogłębiona etyczna analiza gospodarki rynkowej, po raz pierwszy ukazana tak kompetentnie i szeroko, daje wyraz realizmowi zasad politycznych i ekonomicznych. Robert A. Sirico posuwa się nawet do analogii, że tak jak *Dignitatis humanae* otworzyła Kościół na prawa sumienia i wolność religijną, tak *Centesimus annus* otwiera Kościół na żywy dialog z ideą wolności ekonomicznej<sup>23</sup>.

Uprzedzając dalsze rozważania, należy wyraźnie stwierdzić, że Jan Paweł II, unikając jednoznacznych nazw i proponowania określonych modeli<sup>24</sup>, opowiada się za tym, co w naukach ekonomicznych określa się jako gospodarka rynkowa. J. Tischner, komentując encyklikę, powie nawet wprost o jasnej i wyraźnej legitymizacji moralnej podstawowych zasad gospodarki liberalnej<sup>25</sup>.

Przedstawiona dogłębna analiza etyczna rynku i gospodarki rynkowej jest pewną nową jakością, jeżeli porówna się ją z długim, bo zapoczątkowanym jeszcze w klasycznej szkole gospodarczej, poglądem o niemożności pogodzenia działalności gospodarczej z etyką<sup>26</sup>, za którym tkwiło przeświadczenie, że prawa

<sup>22</sup> Por. CA, 32. Por. także: M. N o v a k, art. cyt., s. 382–383.

<sup>23</sup> R. A. S i r i c o, *Wypowiedź w ankiecie tygodnika „The National Review” nt. Centesimus annus* z 24 VI 1991; przedruk: „Znak”, 43, 1991, nr 11, s. 113.

Ks. Robert A. Sirico CSP jest przewodniczącym Lord Acton Institute, współpracownikiem licznych czasopism amerykańskich, autorem artykułów o religii, polityce i ekonomii. Założył Instytut im. Lorda Actona w Grand Rapids (Michigan), który pomaga edukować współczesne wspólnoty religijne w ekonomice wolnego rynku. W tym celu urządza m.in. tygodniowe seminaria poświęcone liberalizmowi gospodarczemu i etyce wolności.

<sup>24</sup> Por. CA, 43.

<sup>25</sup> Por. J. T i s c h n e r, *Na marginesie „Centesimus annus”: Widnokrąg nowej odpowiedzialności*, „Znak”, 43, 1991, nr 6, s. 44.

<sup>26</sup> Również wśród niektórych wypowiedzi ze strony Kościoła słyszało się takie głosy, że zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II należy dążyć do zachowania autonomii rzeczy ziemskich (KDK 36), rozwijać je według własnych reguł, niezależnie od nadanych zasad moralnych. Oczywiście nauka wyrażona jest przez Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno*, że Kościół ma

rynku powstały tak naturalnie jak ludzie i świat oraz zmierzają w kierunku samo-regulacji podaży i popytu<sup>27</sup>. Jak pisze kard. J. Ratzinger, ten determinizm, w którym człowiek pozornie obdarzony wolnością w istocie poddaje się całkowicie koniecznym prawom rynku, ma jeszcze inne założenie. Można je streścić w zdaniu, że prawa rynku ze swej istoty są dobre, i – niezależne od moralności poszczególnych ludzi – z konieczności wiodą ku dobru. Oba założenia nie są całkowicie fałszywe, o czym świadczą sukcesy państw wolnorynkowych, ale oba również nie są w pełni słuszne, czego dowodzą aktualne trudności gospodarki światowej (bezrobocie, powiększające się obszary nędzy itp.)<sup>28</sup>.

Termin „rynek”, w ogólnym, potocznym znaczeniu, określano miejsce, gdzie w danym czasie spotykają się sprzedający i kupujący, ażeby nabyć lub sprzedać towary. Rynek więc w tym rozumieniu jest prastarą instytucją, która istnieje od kiedy ludzie rozpoczęli wymieniać między sobą dobra, najpierw bez pieniędzy, a następnie z pomocą wymiennego pieniądza<sup>29</sup>.

Trzeba zauważyć, że Kościół już od dawna zwracał uwagę na konieczność poddania spontanicznych mechanizmów rynkowych racjonalnym i zdrowym moralnie zasadom, twierdził bowiem, iż same w sobie są ślepą i niepohamowaną siłą<sup>30</sup>. W encyklice *Centesimus annus* zwraca uwagę przede wszystkim zdecydowane potwierdzenie pozytywnej roli rynku w życiu społeczno-gospodarczym, ale zarazem troska o to, by jego mechanizmy „nie stały się jedynym punktem odniesienia do życia społeczeństwa”<sup>31</sup>. Sposobem na osiągnięcie w tym względzie odpowiedniej równowagi ma być odniesienie społecznej kontroli rynku do zasady powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi. Papież podkreśla, iż logika wymiany – choć bez wątpienia ma swoją względną autonomię – w hierarchii aksjologicznej pozostaje podporządkowana temu, „co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem”<sup>32</sup>.

Z punktu widzenia encykliki, załamanie się realnego socjalizmu oznacza, że „zarówno wewnątrz poszczególnych narodów, jak i w relacjach międzynarodowych »wolny rynek« jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania

prawo wypowiedania się w sprawach życia gospodarczego właśnie ze względów moralnych była ciągle ponawiana i rozwijana przez kolejnych Papieży. Por. Pius XI, *Encyklika „Quadregesimo anno”*, (dalej: QA), nr 42; LE 1 i in.

<sup>27</sup> Por. F. K a m p k a, *Kościół wobec życia gospodarczego*, „Przegląd Powszechny”, 1990, nr 10, s. 8–9.

<sup>28</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Marktwirtschaft und Ethik*, [w:] *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, Hrsg. L. Roos, Köln 1986, s. 52.

<sup>29</sup> Por. A. R i c h, *Wirtschaftsethik*, t. 2; *Marktwirtschaft Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht*, Güterslohn 1990, s. 99.

<sup>30</sup> Por. QA, 88.

<sup>31</sup> CA, 19.

<sup>32</sup> CA, 34. Por. F. K a m p k a, *Ład gospodarczy w świetle encykliki „Centesimus annus”*, „Przegląd Powszechny”, 1991, nr 10, s. 42.

zasobów i zaspokajania potrzeb”<sup>33</sup>. Mechanizmy rynkowe „służą lepszemu wykorzystywaniu zasobów; ułatwiają wymianę produktów, a w centrum zainteresowania umieszczają wolę i upodobania osoby ludzkiej, umożliwiając jej w chwili zawierania kontraktu spotkanie z wolą i upodobaniami innej osoby”<sup>34</sup>. Ostatecznie pozytywną ocenę rynku, jego mechanizmów encyklika uzależnia od nastawienia na dobro wspólne<sup>35</sup>.

Kto jednak wierzy, że mechanizmy rynkowe zmuszają ludzi w działalności gospodarczej do czynienia „dobra”, przecenia możliwości rynku, który dopuszcza zachowania niemoralne. Dlatego Papież mówi o imperatywach gospodarczo-politycznych i gospodarczo-etycznych, do których należy m.in. kontrola rynku<sup>36</sup>. Według encykliki chodzi tu o taki porządek gospodarczy i społeczny, w którym rynek podlegałby kontroli ze strony sił społecznych i państwa w celu zaspokojenia podstawowych potrzeb całego społeczeństwa, np. w sytuacji, gdy monopole powodują zahamowania czy stwarzają zagrożenia dla rozwoju<sup>37</sup>. Takiej kontroli domaga się również pogoń za zyskiem, „którego źródłem nie jest globalny rozwój pracy i społecznego majątku, lecz wyzysk, niegodziwe wykorzystywanie, spekulacja i rozbicie solidarności świata pracy”<sup>38</sup>.

Wypowiedź ta nie dotyczy z pewnością tylko krajów rozwijających się. „Brak poczucia bezpieczeństwa, towarzysząca mu korupcja władz publicznych i mnożenie się właściwych źródeł wzbogacenia i łatwych zysków opartych na działaniach nielegalnych czy po prostu spekulacji, jest dla rozwoju i porządku gospodarczego jedną z głównych przeszkód”<sup>39</sup>. Należy pamiętać, mimo iż własność prywatna i osobisty interes stwarzają lepsze podstawy do wzrostu jakościowego i ilościowego dóbr ludzkich, to jednak wolność gospodarcza „nosi w sobie ranę grzechu pierworodnego”, co oznacza, że jest zdolna nie tylko do dobra, ale także do zła<sup>40</sup>.

Rynek wraz z innymi, przedstawionymi wcześniej czynnikami, takimi jak: konieczność własności prywatnej, wolność gospodarcza, zysk, tworzą fundamenty gospodarki rynkowej, która jednak nie może funkcjonować w próżni instytucjonalnej, prawnej i politycznej<sup>41</sup>. Jej powodzenie zakłada istnienie warunków, których gospodarka nie jest zdolna sama z siebie stworzyć: zabezpieczenia „indywidualnej wolności i własności, stabilność pieniądza” oraz istnienia spraw-

---

<sup>33</sup> CA, 34.

<sup>34</sup> CA, 40.

<sup>35</sup> Por. CA, 43.

<sup>36</sup> Por. J. Schasching, *Unterwegs mit den Menschen: Kommentar zur Enzyklika Centesimus annus von Johannes Paul II*, Wien 1991, s. 44–48.

<sup>37</sup> Por. CA, 35, 48.

<sup>38</sup> CA, 43.

<sup>39</sup> CA, 48.

<sup>40</sup> Por. CA, 25.

<sup>41</sup> Por. CA, 48.

nych służb publicznych<sup>42</sup>. Innymi słowy, encyklika porusza istotne dla liberalnego porządku gospodarczego znaczenie ingerencji państwa w życie gospodarcze.

Ograniczona ingerencja państwa jest niezbędna do prawidłowego funkcjonowania gospodarki, a okazuje się pożyteczna także dla indywidualnej przedsiębiorczości<sup>43</sup>. Zadaniem państwa jest udzielanie skutecznej pomocy prywatnym podmiotom gospodarczym, nie zaś zastępowanie ich czy eliminowanie z procesów ekonomicznych. Nadmierna ingerencja bezpośrednio prowadzi do bierności podmiotów zaangażowanych w rozwój gospodarczy, a w konsekwencji do niedoboru dóbr konsumpcyjnych oraz przeobrażania się władzy w tyranie<sup>44</sup>. Z drugiej strony jednak, całkowite wyeliminowanie państwa z dokonujących się procesów ekonomicznych staje się przyczyną chaosu gospodarczego i deformacji społecznych, które objawiają się licznymi naruszeniami prawa oraz bezlitosnym egoizmem mono- i oligopolistów<sup>45</sup>. W *Centesimus annus* znalazło to swoje istotne odbicie. Niektórzy mówią wprost o definitywnej krytyce państwa opiekuńczego.

Ograniczona (przede wszystkim pośrednia) interwencja państwa jest dla katolickiej nauki społecznej, jak i dla neoliberalnych koncepcji rynkowych, jednym z głównych sposobów humanizacji wolnego rynku. Jan Paweł II ukazuje państwo i rynek jako dwa bieguny, między którymi jednostka rozwija swoją społeczno-

-gospodarczą aktywność. Żaden z owych biegunów nie jest sam w sobie celem tej aktywności, oba jednak pozwalają utrzymać niezbędną równowagę w życiu ekonomicznym i społecznym<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Por. Tamże.

<sup>43</sup> Np. przez zakaz monopoli. Por. CA, 48.

Pytanie o zakres ingerencji państwa w delikatną strukturę ekonomii wolnorynkowej jest zasadniczym dla tego porządku gospodarczego. Z papieża już Leon XIII podkreślał, że racją istnienia państwa jest troska o dobro wspólne (RN 26); wobec zagrożenia tej wartości państwo winno podjąć interwencję. Charakter owych działań musi określać zasada pomocniczości głosząca: tyle wolności, ile to możliwe; tyle władzy, ile to konieczne (QA, 79–80). Nie mniej ważna jest zasada solidarności, nakazująca zyczliwą troskę o słabszych (CA, 15).

<sup>44</sup> Por. MM, 57.

<sup>45</sup> Por. MM, 58.

<sup>46</sup> Por. CA, 49. Omawiając gospodarcze funkcje państwa Papież formułuje spostrzeżenie, które – jak się wydaje – w szczególnie sposób dotyczy ustrojów gospodarczych znajdujących się w stadium zasadniczej transformacji (np.: Polska i inne kraje postkomunistyczne). Sankcjonuje mianowicie w sytuacjach wyjątkowych tzw. funkcje zastępcze państwa, kiedy sektory społeczne lub systemy przedsiębiorstw są zbyt słabe lub tworzą się dopiero, tak że nie są zdolne do wypełnienia swoich zadań. Owe zastępcze interwencje uzasadnione przez pilne i mające na względzie dobro wspólne powody, powinny być ograniczone czasowo, aby nie pozbawiać na dłuższy okres swoich własnych kompetencji wymienionych sektorów i systemów przedsiębiorczości, a tym samym nie powiększać ponad miarę zakresu państwowej interwencji. Byłoby to szkodliwe zarówno dla wolności gospodarczej i obywatelskiej (CA, 48). Por. K. H. P e s c h k e, *Wirtschaft aus christlicher Sicht*, Trier 1992, s. 63.

Kolejny, etyczny imperatyw dotyczący mechanizmów rynkowych – organizacja pracy – jest konsekwencją przekonania katolickiej nauki społecznej o tym, że praca i gospodarka nie ograniczają się tylko do zaspokojenia potrzeb materialnych, lecz stoją w relacji do godności i wolności człowieka oraz jego integralnego rozwoju<sup>47</sup>. Człowiek powinien w pracy i poprzez pracę stawać się bardziej człowiekiem. Encyklika podkreśla, iż ludzie pracy mają „prawo zabiegać o pełne poszanowanie ich godności oraz o szerszy zakres udziału w życiu przedsiębiorstwa, tak by nawet pracując razem z innymi i pod kierunkiem innych, mogli w pewnym sensie »pracować na swoim«, używając swej inteligencji i wolności”<sup>48</sup>. Dlatego *Centesimus annus* krytykuje taką organizację pracy, która w pierwszym rzędzie „nastawiona jest tylko na maksymalizację produkcji i zysku, pomija zaś to, w jakim stopniu pracownik przez własną pracę realizuje się jako człowiek”<sup>49</sup>.

Konsekwencją tego jest poparcie walki z „ustrojem gospodarczym rozumianym jako system zabezpieczający absolutną dominację kapitału oraz własności narzędzi produkcji i ziemi nad podmiotowością i wolnością pracy człowieka”<sup>50</sup>. Walka ta nie może się ograniczyć do korzyści materialnych, takich jak wyższe płace, więcej czasu wolnego, lepsze zabezpieczenie prawne, lecz musi prowadzić do urzeczywistnienia „istotnych funkcji kulturowych”, to znaczy umożliwienia „pracownikom uczestniczenia w sposób bardziej pełny i godny w życiu narodu i wspierania go w procesie rozwoju”<sup>51</sup>. Jest ważne, że w tym kontekście *Centesimus annus* apeluje do związków zawodowych o przemyślenie na nowo swojej roli. „Powinny one służyć rozwijaniu autentycznej kultury pracy i pomagać pracownikom uczestniczyć w sposób w pełni ludzki w życiu przedsiębiorstwa”<sup>52</sup>. Powtarzane zarzuty, że przez taki udział w przedsiębiorstwie ucierpi wydajność, odrzuca Papież jako nieporozumienie<sup>53</sup>.

Ostatni, gospodarczo-polityczny i gospodarczo-etyczny, imperatyw dotyczy sprawiedliwego podziału dóbr. Jeśli mianowicie dobra ziemi w swoim założeniu mają służyć wszystkim i jeśli własność prywatna i gospodarka rynkowa osiąga

<sup>47</sup> Por. CA, 43.

<sup>48</sup> Tamże. Por. LE, 15.

<sup>49</sup> CA, 41.

<sup>50</sup> CA, 35.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> CA 15. Por. także: Jan Paweł II, *Przemówienie do Międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie* 15 czerwca 1982, DNSK, t. 2, s. 289–299.

<sup>53</sup> Integralny rozwój osoby ludzkiej w pracy nie stoi w sprzeczności, lecz raczej sprzyja większej jej wydajności i skuteczności, choć może osłabić ugruntowany porządek władzy. Przedsiębiorstwa nie można uważać jedynie za zrzeszenie kapitałów; jest ono równocześnie zrzeszeniem osób, w skład którego wchodzi w różny sposób i w różnych zakresach odpowiedzialności zarówno ci, którzy wnoszą konieczny do jego działalności kapitał, jak i ci, którzy w tę działalność wnoszą swą pracę. Do osiągnięcia tych celów potrzebny jest wciąż jeszcze wielki związkowy ruch pracowników, zmierzający do wyzwolenia oraz integralnej promocji osoby ludzkiej. Por. CA, 43.

ten cel lepiej niż gospodarka zarządzana centralnie, to dla *Centesimus annus* pozostaje sprawą otwartą pytanie, czy wszystkie dobra istotne dla życia człowieka podlegają prawom rynku?

W nawiązaniu do tego encyklika podaje pierwsze istotne ograniczenia rynku: „istnieją potrzeby zbiorowe i jakościowe, których nie da się zaspokoić za pośrednictwem jego mechanizmów. Istnieją dobra, których ze względu na ich naturę nie można i nie należy sprzedawać i kupować”<sup>54</sup>. Należą do nich przede wszystkim dobra zbiorowe, wśród których za najistotniejsze należy przyjąć środowisko naturalne (ekologia) i środowisko społeczne, których ochrony nie da się zapewnić przy pomocy zwykłych mechanizmów rynkowych<sup>55</sup>. Dlatego ważne jest ostrzeżenie przed przyjęciem „wobec ryku postawy bałwochwalczej, nie biorącej pod uwagę istnienia dóbr, które ze swej natury nie mogą być zwykłymi towarami”<sup>56</sup>.

Encyklika zna jeszcze drugie ograniczenie rynku. W każdym społeczeństwie istnieją jednostki lub grupy ludzkie, które nie mogą być uważane za uczestników procesów rynkowych lub którym dojście do nich zostało uniemożliwione. Należą do nich i tacy, którzy zostali wyrzuceni z rynku, bo nie potrafili dotrzymać kroku postępowi czasu, a nie zdobyli nowych kwalifikacji i nie przystosowali się do zmian, a także młodzież nie umiejąca włączyć się w pełni w życie społeczeństwa, jednostki najsłabsze i tak zwany „Czwarty Świat”, czyli sfery nędzy i ubóstwa w społeczeństwach wysoko rozwiniętych<sup>57</sup>. Wszyscy oni mają prawo do życia godnego człowieka. Dlatego niezbędna jest polityka kształcenia, która umożliwi zdobycie wiedzy, włączenie się w system wzajemnych powiązań, rozwinięcie odpowiednich nawyków, które pozwolą im lepiej wykorzystać własne zdolności i zasoby. Jest to wymóg sprawiedliwości i prawdy. Ponad logiką wymiany, zysku, sukcesu i różnych form sprawiedliwości jest to, „co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność”<sup>58</sup>.

Nawet dobrze funkcjonująca i społecznie zdyscyplinowana gospodarka rynkowa nie może wykluczyć niebezpieczeństwa jednostronnych redukcji, które Papież nazywa ludzkimi deficytami rynku. Encyklika podaje dwa obszary, w których tego typu redukcja we współczesnym społeczeństwie wolnorynkowym występuje lub grozi: omówiona jest organizacja pracy oraz styl życia, określanego pojęciem konsumizmu<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> CA, 40.

<sup>55</sup> Por. tamże. Por. także: K. Hilpert, *Soziale Gerechtigkeit nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme*. „Stimmen der Zeit”, 1991, 116, s. 618.

<sup>56</sup> CA, 40.

<sup>57</sup> Por. CA, 33.

<sup>58</sup> CA, 34.

<sup>59</sup> Konsumizm i materializm praktyczny były zawsze głównymi punktami krytyki kapitalizmu. Temat ten podejmuje także Jan Paweł II w *Centesimus annus*, kiedy mówi o „radikalnej kapitalistycznej ideologii” lub „ludzkim deficycie kapitalizmu”.



Jan Paweł II mówi o społeczeństwie dobrobytu albo społeczeństwie konsumpcyjnym w kontekście dalszego rozwoju po upadku komunizmu. Interesujące jest to, że chodzi mu nie tyle o system gospodarczy czy polityczny, co o rodzaj mentalności czy ideologii, które mogą zaistnieć także w ustroju społecznym. Uważa konsumizm za jedną z praktycznych form odpowiedzi na komunizm. Społeczeństwo konsumpcyjne albo społeczeństwo dobrobytu dąży do zadania klęski marksizmowi na terenie czystego materializmu, poprzez ukazanie, że społeczeństwo wolnorynkowe może dojść do pełniejszego aniżeli komunizm zaspokojenia materialnych potrzeb człowieka, pomijając „przy tym wartości duchowe. W rzeczywistości model ten, deprecjonując marksizm w jego zamiarach zbudowania nowego i lepszego społeczeństwa, spotyka się z nim, gdy odmawia moralności, prawu, kulturze i religii autonomicznego istnienia”. Ukazuje przez to, że tak określone społeczeństwo konsumpcyjne ma takie same materialistyczne korzenie co komunizm<sup>60</sup>.

W postawach konsumistycznych mechanizmy zachowań, takie jak konkurencja, nastawienie na zysk, kalkulacja ekonomiczna, które w świecie gospodarki uchodzą za słuszne i konieczne, zostają przenoszone w obszary wychowania, rodziny i stosunku do ludzi starszych. Pokusa ta jest wynikiem faktu, że w nowoczesnym, złożonym z wielu autonomicznych subsystemów społeczeństwie, jeden i ten sam podmiot musi stosować w różnorodnych obszarach życia, różne imperatywy zachowań. Brak uświadomienia u ludzi, w jakich uwarunkowaniach są pożądane określone obyczajowo-moralne standardy, prowadzi do tego, co Jürgen Habermas określił jako „Kolonialisierung der Lebenswelt”<sup>61</sup>.

Ponieważ w samym systemie gospodarczym nie ma kryteriów pozwalających na poprawne odróżnienie nowych i doskonalszych form zaspokajania ludzkich potrzeb od potrzeb sztucznie stwarzanych, przeszkadzających kształtowaniu się dojrzałej osobowości, Papież zauważa konieczność pilnego wychowania i kultury, obejmującej przygotowanie konsumentów do odpowiedzialnego korzystania z prawa wyboru, kształtowanie głębokiego poczucia odpowiedzialności u producentów i przede wszystkim u decydentów mediów. Te dziedziny podlegają interwencji władz publicznych<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> CA 19. Por. także: J. Schasching, dz. cyt., s. 25; J. Mariński, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*, Lublin 1992, s. 115–141.

<sup>61</sup> Por. K. H o m a n n, art. cyt., s. 313.

<sup>62</sup> Por. CA, 36.

### 3. KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA WOBEC SPOŁECZNEJ GOSPODARKI RYNKOWEJ

Główne wątki refleksji etyczno-gospodarczej przedstawionej w *Centesimus annus* wiążą się z systemem gospodarczym, który jak już ukazano, „uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej”<sup>63</sup>. Ta koncepcja ustroju została, z jednej strony, wyprowadzona z konkretnych doświadczeń historycznych, z drugiej zaś, jest silnie ugruntowana w katolickiej nauce społecznej. Nie jest ona zaproponowana jako jakiś model, gdyż – co mocno podkreśla Jan Paweł II – Kościół nie aspiruje do roli eksperta w zakresie ekonomii; a wszelkie modele, jeśli mają być realne i skuteczne, mogą się zrodzić tylko w konkretnej sytuacji historycznej, z uwzględnieniem aktualnych problemów społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych<sup>64</sup>.

W ewolucji porządku gospodarczego, w koncepcji liberalnej wyróżnia się próbę konkretnej realizacji postulatów liberalnego porządku gospodarczego zaproponowaną przez ordoliberalizm, niemiecką odmianę neoliberalizmu, w postaci społecznej gospodarki rynkowej. Próbę tę przywołuje się w tym miejscu z dwóch względów. Po pierwsze, społeczna gospodarka rynkowa okazała się najbardziej wydajna ekonomicznie oraz ma największe osiągnięcia w zakresie zabezpieczenia szerokich praw podmiotowych. Po drugie, encyklika *Centesimus annus*, powstała w konkretnej sytuacji dziejowej związanej z upadkiem komunizmu w celu ukazania krajom, które po odrzuceniu jarzma komunizmu usiłują reformować i odbudowywać swoją gospodarkę, najlepszego kierunku w wyborze właściwego systemu gospodarczego. Zaproponować można konkretny sprawdzony już model. Czyżby więc modelem tym była społeczna gospodarka rynkowa, w sposób najpełniejszy realizowana w powojennych Niemczech?

Jak już powiedziano, w papieskiej refleksji zawartej w *Centesimus annus*, ważniejsza od nazw i konkretnych opisów systemów gospodarczych jest sama kwalifikacja etyczna. Analiza charakterystycznych dla społecznej gospodarki rynkowej elementów ładu gospodarczego wskazuje wiele podobieństw czy nawet zbieżności z wizją dokumentów Kościoła. W świetle encykliki *Centesimus annus* uwidoczni się to szczególnie wyraźnie.

Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli katolickiej nauki społecznej kard. J. Höffner, uczeń W. Eugena, wyrażał pogląd, że katolicka nauka społeczna uważa gospodarkę rynkową za właściwą formę porządku gospodarczego<sup>65</sup>. Spo-

<sup>63</sup> CA, 42.

<sup>64</sup> Por. CA, 43.

<sup>65</sup> J. Höffner, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien der katholischen Soziallehre*, Bonn 1985, s. 24. W innym miejscu mówi: „Nach dem Sündenfall kommt für die Wirtschaft eines States nur die auf dem Privateigentum beruhende, sozial ausgerichtete marktwirtschaftliche Ordnung in Frage. Denn die Zentralverwaltungswirtschaft gefährdet die Freiheit und Würde des

łeczna gospodarka rynkowa zaś zgadza się bardziej niż inne systemy gospodarcze z zasadami katolickimi nauki społecznej<sup>66</sup>. Chodzi tu bardziej o zgodność zasad czy o urzeczywistnianie celów katolickiej nauki społecznej i jej społeczno-etycznych zasad w koncepcji społecznej gospodarki rynkowej niż o przypisywanie określonego porządkowi gospodarczemu określenia – katolicki<sup>67</sup>.

Nie można bowiem społecznej gospodarki rynkowej określać mianem katolickiej koncepcji gospodarki. Jak już wielokrotnie podkreślano nie istnieje żaden tzw. katolicki porządek gospodarczy. Katolicka nauka społeczna jest przede wszystkim nauką o zasadach; nie rozwija konkretnego porządku gospodarczego, który by można w danej sytuacji bezpośrednio zastosować, lecz opracowuje ogólne zasady i podstawy niezbędne dla każdego, społecznie słusznego i godnego człowieka porządku gospodarczego.

Przywiązanie się do jednego określonego systemu gospodarczego, jakim jest np. społeczna gospodarka rynkowa lub tzw. laboryzm, byłoby niesłuszne. Właściwe natomiast jest i to jest jednym z zadań katolickiej nauki społecznej, analizowanie i poddawanie krytycznej ocenie w oparciu o wypracowane społeczno-etyczne zasady istniejących systemów. Dopiero takie badanie prowadzi do wniosków, że jedne systemy społeczne i polityczne są nie do pogodzenia częściowo lub w ogóle z zasadami katolickiej nauki społecznej, inne z kolei wykazują daleko idącą zgodność.

Warto dokonać za T. Herrem<sup>68</sup> porównania zasad społecznej gospodarki rynkowej z zasadami nauki społecznej Kościoła, wyłożonej w sposób bardzo kompletny i odpowiadający realiom współczesnej, nowoczesnej ekonomii w najnowszej encyklice społecznej.

Generalnie za słuszne winno się przyjąć stwierdzenie, iż społeczna gospodarka rynkowa wychodzi naprzeciw najważniejszym postulatam katolickiej nauki społecznej. Na pierwszym miejscu należy wymienić podstawową koncepcję wolności, która zasadniczo odpowiada chrześcijańskiemu ujęciu samookreślenia, wolności i odpowiedzialności człowieka. Społeczna gospodarka rynkowa chce umożliwić zarówno pracującemu człowiekowi, jak i gospodarczemu przedsiębiorstwu, możliwie najwyższy wymiar samorozwoju, kreatywności i przedsiębiorczej intuicji. To, że na skutek różnorodnych, gospodarczych czy społecznych uwarunkowań zamierzenia te nie są w całości realizowane, przemawia nie przeciw niej, lecz ją afirmuje, uwzględniając kontekst praktycznej niemożności rozwoju podmiotów gospodarczych w systemie kolektywistycznym.

---

Menschen". Referat otwierający na jesiennej konferencji Konferencji Episkopatu Niemiec, Fulda 1985, tamże, s. 41.

<sup>66</sup> Por. K. H. P e s c h k e, dz. cyt., s. 43.

<sup>67</sup> Por. T. H e r r, *Katholische Soziallehre. Eine Einführung*, Paderborn 1987, s. 82.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 140–142.

Kolejnym punktem stycznym społecznej gospodarki rynkowej i katolickiej nauki społecznej jest realistyczne podejście do człowieka. W przeciwieństwie do utopijnych obrazów proponowanych przez socjalistyczno-marksistowskie systemy społeczne oraz socjalno-romantyczne nurty odnowy struktur społecznych (należą tu niektóre ruchy pacyfistyczne lub alternatywne), społeczna gospodarka rynkowa liczy się z niedoskonałością i społeczną słabością człowieka. W oparciu o realistyczną jego ocenę wkomponowała ona, oceniwszy pozytywnie, w proponowany przez siebie system społeczny dążenie człowieka do posiadania, zysku, społecznego uznania i indywidualnego sukcesu.

Weszło już w modę deprecjonowanie zasady konkurencji i sukcesu jako antyhumanistyczne i gorsze etycznie. Jednak należy utrzymać jako słuszne twierdzenie, że dążenie do sukcesu i konkurencja nie są same w sobie mniej etycznymi sposobami zachowań. Aspołecznymi i antyhumanitarnymi stają się, jeżeli zostaną użyte dla własnej korzyści kosztem dobra wspólnego. Zarówno społeczna gospodarka rynkowa, jak i katolicka nauka społeczna, popierają własność prywatną i prywatną formę gospodarowania.

Społeczna gospodarka rynkowa uwzględnia w znacznym stopniu ideę pomocniczości, która odgrywa fundamentalną rolę w katolickiej nauce społecznej. Państwo i organizacje społeczne powinny stwarzać pojedynczym podmiotom gospodarczym i społecznym wolną przestrzeń. W gospodarce rynkowej w pełni zorientowanej społecznie do zadań autorytetu państwa należy wypracowanie koniecznych prawnych określeń, które muszą być troską wszystkich sił społecznych. Osiągnięcie celów w społecznej gospodarce rynkowej nie jest możliwe wbrew rynkowi i prawodawstwu<sup>69</sup>. Państwo totalne oraz państwo dobrobytu są nie do zaakceptowania.

Pozytywnie należy ocenić fakt, że społeczna gospodarka rynkowa przyznaje się jasno i bez niedopowiedzeń do odpowiedzialności społecznej, a tym samym do etycznych uwarunkowań w gospodarce. Dobro wspólne jest celem, na który winna być nakierowana wszelka działalność gospodarcza.

Na korzyść społecznej gospodarki rynkowej przemawia jeszcze to, że nie mamy tu do czynienia ze sztywnym modelem ustroju gospodarczego, ale z dynamicznym wariantem systemowym. Mając podstawę w prywatnej własności środków produkcji, w wolnej konkurencji oraz mechanizmach podaży i popytu, społeczna gospodarka rynkowa osłabia ich radykalizm przez ustawowo określoną i ograniczoną interwencję państwa. Jako system otwarty może się też stać impulsem wiodącym ku nowym, społecznym i gospodarczym inicjatywom<sup>70</sup>.

B. Häring uważa, iż jako społeczną można określić tylko tę formę gospodarowania, która w samym centrum stawia sprawę sprawiedliwości społecznej. Docenia próby ukierunkowania wolnego rynku ku temu celowi z równoczesnym

<sup>69</sup> Por. H. F. Zacher, *Sozialrecht und soziale Marktwirtschaft*. „Stimmen der Zeit”, 1980, 105, s. 319–333.

<sup>70</sup> Por. F. Kampka, *Ład gospodarczy...*, s. 45.

pozostaniem wiernym twórczej wolności i inicjatywie. Za warunek konieczny do funkcjonowania społecznej gospodarki rynkowej przyjmuje zespolenie partnerów wokół wspólnych ideałów i celów społecznych. Społeczna gospodarka rynkowa domaga się radykalnego „nie” względem indywidualnego i kolektywistycznego egoizmu<sup>71</sup>.

Mówiąc o społecznej gospodarce rynkowej, należy podkreślić, że nigdy nie udało się w pełnym zakresie wprowadzić tego modelu życia. Głęboki w swej treści wymiar społeczny próbuje się coraz bardziej redukować do pomocy społecznej względem najbardziej potrzebujących, a gospodarkę orientować na staro-liberalne modele rynku widzianego jako naturalny porządek, zamiast na złożone społeczno-filozoficzne i społeczno-etyczne procesy myślowe, ujmujące człowieka w całej jego pełni.

\* \* \*

Wydarzenia 1989 r., upadek ideologii komunistycznej oraz systemu gospodarczego tworzonego w oparciu o zasadę kolektywizmu, postawił kraje Europy Środkowej i Wschodniej, jak również kraje rozwijające się, wobec pytania, według jakiego modelu porządku gospodarczego i społecznego odbudowywać zniszczoną gospodarkę? Pytania te są ciągle otwarte, ponieważ proces dokonujących się zmian został ledwie rozpoczęty. Dotychczasowe rezultaty, zarówno pozytywne, jak i te negatywne, zmuszają do nowych przemyśleń, poszukiwań punktów odniesienia i dokonywania nieraz bardzo trudnych wyborów. Może być w tym przydatne nauczanie społeczne Kościoła, mające na celu zawsze godność człowieka i troskę o dobro wspólne.

Najnowsza encyklika społeczna Jana Pawła II *Centesimus annus* wyraża aprobatę tego, co nazywa „ekonomią przedsiębiorczości, ekonomią rynku czy wolną ekonomią” zakorzenioną w systemie prawnym oraz moralno-kulturowym, które ją modyfikują. Odrzuca ona stwierdzenie, że ten wolny system gospodarczy może zaspokoić wszystkie ludzkie potrzeby. Zauważa jego deficyty i niewystarczalność, odróżnia jednak sam system od jego kontekstu etycznego i kulturalnego (rozumianego jako ideologia liberalizmu). Krytykując ekscesy materializmu i kapitalizmu, próbuje jednocześnie sam model nowoczesnej, kapitalistycznej gospodarki rynkowej jako zasadniczo zgodny z nauką społeczną Kościoła.

Zasadnicze przyczyny upadku reżymów Europy Środkowo-Wschodniej były niewątpliwie natury ekonomicznej, społecznej i politycznej. Była jednak także głębsza przyczyna natury etycznej, antropologicznej, duchowej. Podstawowy błąd

---

<sup>71</sup> Por. B. Häring, *Frei in Christus. Maraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, t. 3, Freiburg-Basel-Wien 1989, s. 322–323.

marksizmu miał „charakter antropologiczny”<sup>72</sup>, polegał na sprowadzeniu człowieka do czegoś wyłącznie materialnego i ekonomicznego. Człowiek zaś to coś więcej niż *homo oeconomicus*. Fałszywa i nieadekwatna antropologia dała początek ekonomicznej i politycznej rzeczywistości, której niesprawiedliwość i nieludzkość z konieczności skazywały ją na upadek<sup>73</sup>. Zmusza to do jeszcze większej czujności w analizach poszczególnych modeli gospodarczych na wartość centralną – absolutną w porządku naturalnym – jaką jest niewątpliwie godność osoby ludzkiej. Pytanie o respektowanie tej godności i wypływające z niej prawa osoby będą zawsze ostatecznym probierzem dla katolickiej nauki społecznej.

### Zusammenfassung

Die Ereignisse des Jahres 1989 und das hundertste Jahrestag von „Rerum novarum” gaben dem Papst Johannes Paul II, die Anlaß das Thema Wirtschaftsordnung aufzugreifen und sehr wichtige Frage zu stellen: „Kann man etwa sagen, daß nach dem Scheitern des Kommunismus der Kapitalismus das siegreiche Gesellschaftssystem sei und daß er das Ziel der Anstrengungen der Länder ist, die ihre Wirtschaft und ihre Gesellschaft neu aufzubauen versuchen? Ist vielleicht er das Modell, das den Ländern der Dritten Welt vorgeschlagen werden soll, die nach dem Weg für den wahren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt suchen?” (CA 42).

Der Papst vermeidet irgendeine Bezeichnungen zu nennen. Statt dessen beschreibt er bis in die Einzelheiten die ordnungsethischen Grundlagen eines Wirtschaftsystems, das Freiheit, Kreativität des Menschen und soziale Gerechtigkeit im Bereich der Wirtschaft anerkennt. Enzyklika schlägt keinen konkretes Wirtschaftsmodell vor, bietet doch die allgemeine Gestalt einer ethisch gerechtfertigten Wirtschaftsordnung an. Die Reflexion des Autors bezieht sich auf die Darlegung der ethischen Grundlagen dieses Modells und Bewertung bereits existierten Marktwirtschaftssysteme im Lichte der Enzyklika.

---

<sup>72</sup> Por. CA, 13.

<sup>73</sup> Por. Synod Biskupów: Zgromadzenie specjalne dla Europy, *Deklaracja Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*, Warszawa 1992, s. 5.

**JERZY KOPEREK CP**

## DEMOKRACJA CHRZEŚCIJAŃSKA WOBEĆ DEMOKRACJI LIBERALNEJ

### I. FILOZOFIE POLITYCZNE A PRAWA CZŁOWIEKA

Deklaracja Praw Człowieka przyjęta i ogłoszona przez ONZ 10 grudnia 1948 r. stała się podstawą wielu współczesnych konstytucji państwowych, w których prawa indywidualne i społeczne człowieka zostały w pełni zaakceptowane. Ten proces rozpoczął się już wcześniej, gdyż po pierwszej wojnie światowej deklaracje praw dołączone do nowych konstytucji europejskich uznawały wagę praw społecznych<sup>1</sup>.

Antagonizm, jaki pojawił się na linii konstytucyjnego zagwarantowania praw indywidualnych i społecznych człowieka oraz wspólnoty, jest przede wszystkim wynikiem – jak twierdzi J. Maritain – „zderzenia dwóch przeciwstawnych ideologii i systemów politycznych, które się na nie powołują, a od których w rzeczywistości są całkiem niezależne”<sup>2</sup>. Potwierdza to stanowisko oczywiste z jego punktu widzenia stwierdzenie, że „Nie trzeba być zwolennikiem Rousseau, aby uznawać prawa jednostki, tak jak nie trzeba być marksistą, by uznawać prawa ekonomiczne i społeczne”<sup>3</sup>.

Istotnym elementem powyższego sporu jest czynnik ludzki, który decyduje o historycznych uwarunkowaniach praw indywidualnych i społecznych, szczególnie gdy chodzi o zakres korzystania z nich przez poszczególne osoby i społeczeństwa. J. Maritain podsumowuje te prawdę w następujący sposób: „Jest rzeczą zupełnie normalną, że różne prawa przyznawane człowiekowi ograniczają się wzajemnie, zwłaszcza że prawa ekonomiczne i społeczne, prawa człowieka jako osoby uwikłanej w życie społeczności nie mają wstępu do historii ludzkiej bez ograniczenia, w pewnej mierze wolności i praw człowieka jako osoby indywidualnej. W związku z określeniem zakresu wspomnianych ograniczeń, a ogólnie

---

<sup>1</sup> Por. B. Mirkine-Guetzevitch, *Les nouvelles tendances du droit constitutionnel*, rozdz. III, Giard, Paris 1931.

<sup>2</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobier, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1993, s. 113.

<sup>3</sup> Tamże.

niej, hierarchii wartości decydujących o korzystaniu z tych różnorodnych praw i o ich konkretnym układzie, powstają między ludźmi nieusuwalne różnice zdań i rozbieżności poglądów<sup>4</sup>.

Powyższe podziały są podstawą różnych opcji politycznych i na ich bazie następuje sformułowanie określonego stanowiska wobec praw indywidualnych i społecznych człowieka. Ten wymiar polityczny zagadnienia wysuwa na pierwszy plan sprawy praktycznego wprowadzenia i zrealizowania często w podobny sposób sformułowanych i wypunktowanych praw osoby ludzkiej: „Stajemy w tym miejscu wobec zderzenia zasadniczo odmiennych filozofii politycznych. Idzie tu bowiem nie tylko o rozpoznanie różnych kategorii praw człowieka, ale o zasadę dynamicznego ujednolicenia, w myśl której zostaną one wprowadzone w życie, idzie o czystość tonu, o specjalny klucz, dzięki któremu można grać tę lub ową muzykę na tej samej klawiaturze, w harmonii lub dysharmonii z godnością człowieka<sup>5</sup>”.

Powstałe różnice światopoglądowe i zarazem polityczne mają ogromne znaczenie w ewentualnej próbie ujednolicenia stanowiska wobec problemu realizacji praw człowieka. We współczesnym społeczeństwie J. Maritain rozróżnia podstawowe opcje polityczne przedstawiane i reprezentowane przez zwolenników społeczeństwa typu liberalno-indywidualistycznego, komunistycznego czy personalistycznego<sup>6</sup>.

Pomimo jednak podobnej czy nawet identycznej wprost listy praw człowieka wyróżnione opcje polityczne inaczej je będą interpretować w myśl własnych poglądów i stanowisk. O tym podziale decyduje hierarchia wartości, w myśl której prawa człowieka, tak ekonomiczno-społeczne, jak i indywidualne mają być wprowadzane w życie. W konsekwencji jednak o określonej hierarchii wartości decyduje przede wszystkim naczelna wartość „zgodnie z którą prawa te będą uporządkowane i będą się wzajemnie ograniczały<sup>7</sup>”.

W tym kontekście J. Maritain zauważa, że zwolennicy „liberalno-indywidualistycznego społeczeństwa, widzą oznakę ludzkiej godności przede wszystkim w możliwości każdej osoby do indywidualnego rozporządzania dobrami natury, aby mogła swobodnie czynić, cokolwiek zechce<sup>8</sup>”. Rozważając natomiast konsekwencje etyczne innych opcji politycznych, stwierdza, że „zwolennicy społeczeństwa typu komunistycznego upatrują to samo w możliwości podporządkowania tychże dóbr zbiorowemu zarządowi ciała społecznego w celu »wyzwolenia« ludzkiej pracy (przez podporządkowanie jej społeczności ekonomicznej) i opanowania historii<sup>9</sup>”.

Maritain utożsamia się jednak z inną opcją polityczną i akceptuje w pełni trzecią szkołę filozoficzno-politycznego myślenia. Jest nią szkoła filozofii perso-

<sup>4</sup> Tamże, s. 114.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Por. J. Maritain, *True Humanism*, Charles Scribner's Sons, New York 1938, s. 127 nn.

<sup>7</sup> J. Maritain, dz. cyt., s. 115.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.



nalistycznej, której zadania w obronie praw indywidualnych i społecznych człowieka wynikają z jego integralnej koncepcji jako osoby ludzkiej. Chociaż więc każda z trzech grup będzie nawzajem się oskarżać o pomijanie pewnych istotnych praw człowieka, to jednak J. Maritain zgadza się z tym, że zwolennicy społeczeństwa typu personalistycznego upatrują oznakę ludzkiej godności „w możliwości posługiwania się tymi samymi dobrami natury do codziennego zdobywania dóbr z gruntu ludzkich, moralnych i duchowych oraz ludzkiej wolności i autonomii”<sup>10</sup>.

Wyróżnienie trzech podstawowych szkół myśli społecznej – liberalnej, komunistycznej i personalistycznej – ukierunkowuje myślenie polityczne krajów Europy Środkowo-Wschodniej na konieczność poszukiwania rozwiązań społecznych w ramach istniejących filozofii politycznych. Wydaje się, że w Polsce momentem przełomowym w zrozumieniu idei społeczeństwa obywatelskiego było pojawienie się fenomenu „Solidarności”. Jerzy Szacki pisze: „Przede wszystkim wystąpiła tendencja do zidentyfikowania go ze społeczeństwem jako takim, które w zorganizowany sposób wystąpiło przeciwko rządowi, wskutek czego ideały niezależności i samoorganizacji stały się nieomal z dnia na dzień faktem”<sup>11</sup>. Tę samą myśl potwierdzał Adam Michnik, który w rocznicę umów sierpniowych pisał: „Po raz pierwszy w dziejach ustroju komunistycznego doszło do rekonstrukcji społeczeństwa obywatelskiego i zawarcia kompromisu z państwem”<sup>12</sup>. Momentem przełomowym takiego stanowiska narodu polskiego miała być wizyta Papieża Jana Pawła II: „Społeczeństwo nagle ujrzało siebie jako coś oddzielnego od władzy”<sup>13</sup>.

#### LIBERALIZM KLASYCZNY A WSPÓŁCZESNY

Możliwość powstania totalitaryzmów jest nie tylko wynikiem szeroko zakrojonej akcji wprowadzenia konkretnych ideologii w życie społeczne i indywidualne człowieka, ale sądzić można, że sama koncepcja indywidualizmu liberalnego, czy też liberalizmu indywidualistycznego tworzy podstawę takich totalitaryzmów. Wynika to przede wszystkim z jego koncepcji osłabienia więzi społecznych w Kościele, państwie i narodzie. Osłabienie tych więzi prowadzi do osłabienia życia społecznego, a tym samym ułatwia drogę do autorytaryzmu tym, którzy w miejsce prawdy absolutnej wprowadzają własną subiektywną i relatywną zarazem prawdę, stawiając ją na piedestale jako aktualnie absolutnie obowiązującą.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 143–144.

<sup>12</sup> A. Michnik, *Szanse polskiej demokracji*, Aneks, Londyn 1984, s. 69.

<sup>13</sup> J. Goldfarb, *Beyond Glasnost. The Posttotalitarian Mind*. The University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 22.

Ten właśnie motyw przewodni liberalizmu indywidualistycznego narodził się w reakcji do rządów absolutystycznych, które często łączyły sprawy religii ze sprawą autorytetu władcy. Przecistawiając się takiej formie rządzenia, liberalizm indywidualistyczny stanął w bezpośredniej opozycji do Kościoła. Z tego między innymi względu liberalizm europejski tworzył się w opozycji do religii, a Kościół dostrzegał w nim jedynie wroga. Wzajemne oskarżanie się sprawiło, że w istocie rzeczy zabrakło racjonalnych przesłanek, dla których oba nurty myśli społecznej z konieczności musiałyby być w całkowitej do siebie opozycji.

Uważne przyjrzenie się problemowi pozwala twierdzić, że zagrożeniem liberalizmu jest nie tyle wiara w prawdę absolutną, ile raczej ideologia, z którą liberalizm zawsze walczył. Ze strony Kościoła natomiast wymagana była refleksja, że nie zagraża mu sama idea wolności głoszona przez liberalizm, ile raczej jej pewna koncepcja, która negowała jakąkolwiek odpowiedzialność społeczną i odrywała ją od prawdy jako źródła wolności. M. Zięba OP – wykładowca nauki społecznej Kościoła na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz współtwórca Ośrodka Myśli Politycznej w Krakowie – analizując tę kontrowersję, odróżnia istnienie liberalizmu indywidualistycznego od wspólnotowego, stwierdzając: „Istnieją bowiem co najmniej dwa liberalizmy oparte na bardzo odmiennym pojmowaniu wolności. Pierwszy liberalizm, ów indywidualistyczny i odrzucający ideę prawdy absolutnej, oparty jest na wolności rozumianej »negatywnie«. Więcej wolności oznacza tu mniej ograniczeń, a sens moim czynom nadają ja sam jako wolny podmiot”<sup>14</sup>.

W celu przedstawienia pełnego obrazu liberalizmu w kontrowersji z chrześcijańską koncepcją wolności, M. Zięba wypunktowuje istnienie współczesnej jego wersji, która pozwala na dialog z nauką społeczną Kościoła. Wersja ta o charakterze wspólnotowym nie neguje zależności idei wolności liberalnej od prawdy absolutnej. W liberalizmie klasycznym uwarunkowanie wolności od prawdy absolutnej zmierza do totalitarnych konsekwencji społecznych. Otwarcie na prawdę absolutną stanowi więc zagrożenie samej idei wolności liberalnej.

Z taką świadomością zagrożenia polemizuje współczesny liberalizm akceptujący wymiar wspólnotowy w relacjach osoby ze społeczeństwem. Przejście więc z pozycji zagrożenia na pozycję możliwości współpracy, z przyjęciem zasadniczej tezy nauki społecznej Kościoła, jest bardzo ważnym etapem na drodze zbliżenia się i współpracy personalistycznej i liberalnej koncepcji życia społecznego: „Drugi liberalizm, osadzony głównie w tradycji anglosaskiej, a zwłaszcza amerykańskiej, nie odrywa pojęcia wolności od istnienia prawdy absolutnej. W ten sposób wolność może być ukierunkowana ku prawdzie. Nie dąży ona do wypracowania jedynie słusznego i ostatecznego rozwiązania, typowego dla totalitaryzmów, lecz jest raczej – znów ucieknijmy się do metafory – kompasem, w którym pomimo tego, że

<sup>14</sup> M. Zięba OP, „*Kościół wobec liberalnej demokracji*”, [w:] M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1993, s. 133.

igła magnetyczna nigdy nie jest całkowicie nieruchoma, z łatwością jednak można rozeznaczyć kierunki. Uznanie istnienia Absolutu ma również ważne społeczne implikacje. Pozwala poszukiwać i budować duchową wspólnotę, którą łączy coś więcej niż przypadek, czy też wzajemny interes<sup>15</sup>.

Zrozumienie różnic istniejących w samym pojęciu liberalizm daje szansę jego obiektywnego przedstawienia i znalezienia ewentualnych elementów zbieżnych z nauką społeczną Kościoła, bądź nawet ją wspomagającą w zakresie jej realnego otwarcia się na zagadnienia społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowe. Dostrzegając takie szanse w drugim z rozważanych koncepcji liberalizmu, M. Zięba konstatuje: „Liberalizm ten ma zatem wymiar wspólnotowy, wspiera istnienie instytucji »ciepłych« uznaje rangę duchowych potrzeb człowieka. Takie rozumienie liberalizmu nie tylko nie jest przeciwstawne nauce społecznej Kościoła, ale jest głęboko zgodne z katolicką wizją człowieka i wspólnoty. Jego wielkim orędownikiem był w ubiegłym stuleciu Lord Acton, którego koncepcja »ordered liberty« (wolności ukierunkowanej) po dziś dzień inspiruje wielu amerykańskich teologów i filozofów, wymieniając choćby Michaela Novaka, Richarda Johna Neuhaus, Georg’a Weigla, Roberta Sirico<sup>16</sup>.

Konkluzją powyższego wywodu na temat możliwości współpracy liberalizmu z nauką społeczną Kościoła jest ważne stwierdzenie, że taka współpraca – pomijając wszelkie historyczne uwarunkowania wzajemnych oporów – nie tylko jest możliwa, ale nawet pożądana z punktu widzenia naukowotwórczej inspiracji, którą liberalizm o charakterze wspólnotowym może dostarczyć w rozważaniach nauki społecznej Kościoła nad aktualnymi przemianami społeczno-politycznymi dokonywanymi się zarówno w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, jak również w całym współczesnym demokratycznym świecie: „jeżeli z liberalizmem indywidualistycznym, zarówno na poziomie teorii, jak i praktyki, katolicyzm jest i będzie w głębokim oraz nieusuwalnym konflikcie, to liberalizm drugiego rodzaju – wspólnotowy i otwarty na prawdę absolutną – może być bardzo twórczą inspiracją dla katolickiej nauki społecznej<sup>17</sup>.

Współczesne możliwości współpracy liberalizmu z nauką społeczną Kościoła stanowią istotny punkt zwrotny w rozwiązaniu historycznego konfliktu nauczania Kościoła z teorią społeczeństwa liberalnego. Przy konsekwentnym założeniu liberalnych koncepcji społecznych w formie klasycznej należałoby właściwie przyjąć tezę o niemożliwości zbudowania społeczeństwa typowo liberalnego. Wynika to z faktu, że właściwie liberalizm klasyczny negował wszelką formę życia wspólnotowego i konsekwentnie z nią walczył. Do typowych przykładów życia wspólnotowego w społeczeństwie należy wspólnota Kościoła, państwa czy narodu. Podważenie relacji społecznych i międzyosobowych przez tę formę liberalizmu daje podstawy do twierdzenia, że wprost ideowo walczył on z

<sup>15</sup> Tamże, s. 133.

<sup>16</sup> Tamże, ss. 133–134.

<sup>17</sup> Tamże, s. 134.

tymi formami wspólnotowego życia. Akceptując klasyczny liberalizm, nie można, a nawet nie jest to teoretycznie możliwe, zbudować żadnej współpracy z innymi koncepcjami społecznymi, które zakładają – podobnie jak nauka społeczna Kościoła – istnienie natury społecznej człowieka.

Koncepcja liberalizmu współczesnego natomiast daje taką możliwość pozytywnego rozważenia stosunku Kościoła do liberalnej demokracji. Jest on bowiem ważnym punktem w zrozumieniu społeczeństwa liberalnego opartego na zasadach życia wspólnotowego. W ten sposób można podejmować próbę pogodzenia wyzwania niesionego przez Ewangelię z rzeczywistością społeczną, polityczną, gospodarczą i kulturową Europy i świata. Daje temu podstawy także nowa – z punktu widzenia liberalizmu – koncepcja wolności ukierunkowana na prawdę absolutną i z niej czerpiąca swą siłę przekonania<sup>18</sup>.

### III. POLITYCZNA A MORALNA KONCEPCJA WOLNOŚCI

Wolność człowieka może być rozumiana na wiele sposobów. Istnieją więc różnorodne koncepcje wolności, według których ich autorzy dążą do zorganizowania nie tylko życia osobistego obywateli, ale również i życia społeczno-politycznego państwa. Mając na uwadze rozbieżności między poszczególnymi koncepcjami wolności, należy przeanalizować ich przydatność w analizie moralno-społecznej w świetle nauki społecznej Kościoła. Nie każda bowiem koncepcja wolności podkreśla podstawowe założenia, które byłyby zgodne z atrybutami chrześcijańskiej wolności.

Michael Novak – jako znawca tradycji liberalnej, a szczególnie liberalizmu amerykańskiego – krytykuje powyższą tezę Isaiaha Berlina, dostrzega w niej bowiem niepełny obraz tej wolności, którą w charakterystyczny dla siebie sposób określał klasyczny liberalizm, a która nie ograniczała się jedynie do zagwarantowania prawa wolności jednostki w relacji do władzy państwa: „Całkiem możliwe, że jego pojęcie wolności negatywnej posiada pewne znaczenie jako analityczne narzędzie, jest wszakże zupełnie nieodpowiednim kluczem do klasycznego liberalizmu jako ruchu historycznego. Większość myślicieli liberalnych od czasów Locke’a rozumiała przez wolność znacznie więcej niż tylko (negatywną) ochronę praw jednostki przed władzą państwa. To pewne, że analizę Berlina nie zawsze można zastosować do tradycji amerykańskiej<sup>19</sup>.”

Newralgicznym punktem też Berlina była obawa wynikająca z wprowadzenia elementów pozytywnych do czysto negatywnej koncepcji wolności, która stanowiłaby podstawę uciskania tych, którzy nie mogliby sprostać zalecanej definicji pozytywnej. M. Novak proponuje jednak, aby uznając polityczną koncepcję wolności jako koncepcję negatywną, w myśl której państwo nie może stanowić prawa odno-

<sup>18</sup> Por. M. Novak, „*Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja*” [w:] M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, dz. cyt., s. 28–37.

<sup>19</sup> Por. M. Novak, dz. cyt., s. 29.

szącego się do ograniczenia wolności sumienia, przyjąć równocześnie za niesprzeczne z powyższą koncepcją moralną koncepcję wolności, która nosi cechy koncepcji pozytywnej. Do właściwego ich zsynchronizowania jest konieczne, aby nie usiłować narzucać moralnej koncepcji wolności innym ludziom drogą prawną. Jedynym dopuszczalnym sposobem jej wprowadzania w życie byłaby forma perswazji i edukacji. Usunięcie więc jakichkolwiek negatywnych skojarzeń z liberalnej myśli społecznej w odniesieniu do moralnej koncepcji wolności umożliwia – zdaniem M. Novaka – podtrzymywanie moralnego ideału wolności, którego akceptacja i wprowadzenie w życie jest wolnym aktem człowieka i zarazem wyborem wolnego obywatela<sup>20</sup>.

Polityczne i moralne pojęcie wolności wzajemnie się uzupełniają, gdyż mają zmierzać do ochrony podstawowego dobra człowieka, jakim jest jego wolność słowa, czynu i myśli. Powinno to efektywnie być wykonane zawsze w kontekście życia społecznego. Wolność bowiem polityczna różni się od wolności moralnej zakresem oddziaływania. Podczas gdy wolność polityczna obejmuje prawne zabezpieczenie wolności sumienia obywateli, wolność moralna stanowi natomiast formę ideału, który każdy człowiek może zasymilować osobiście, bez narzucania jej innym drogą prawną. Dokonuje się to na wspomnianej już drodze perswazji i edukacji.

W przekonaniu M. Novaka nieodzowność moralnego wymiaru wolności w kontekście wolności politycznej wynika z faktu, iż żaden ustrój polityczny w dalszej perspektywie nie może utrzymywać politycznej koncepcji wolności, jeśli obywatele sami dobrowolnie nie zaakceptują wewnętrznego systemu karności i przymusu. Wydaje się, że jest to bardziej niezbędne, aniżeli nawet podtrzymywanie systemu „nieuporządkowanej wolności”. Wolność moralna prowadzi do sprawowania kontroli ludzi nad własnymi interesami, namiętnościami, przesądami, czy też dążeniami do zdobycia władzy i uzyskania korzyści. Dopiero przy zaistnieniu takich zdolności obywatele będą w stanie utrzymać polityczną autonomię. To z kolei wymaga wysokiego z ich strony poziomu prawości moralnej.

Mając na uwadze tak wielkie wymagania moralne, nie wystarcza – w opinii M. Novaka – zaakceptowanie tak pojętego systemu „uporządkowanej wolności”, w którym nie wolno prawem ograniczać wolności jakiegokolwiek obywatela. Bez rozumienia konieczności moralnych ograniczeń wolności wynikających z obiektywnej i absolutnej prawdy, życie społeczne stanie się grą silniejszych ze słabszymi, w której subiektywna prawda tych pierwszych wyznaczy reguły postępowania i działania słabszym. Z powyższych racji pojęcie moralne wolności jest nieodzowne dla pojęcia politycznego<sup>21</sup>.

M. Novak jest więc innego zapatrywania na sprawę wolności pozytywnej i negatywnej niżeli Isaiah Berlin, według którego istota wolności negatywnej jest

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 29–30.

zasada, „że nikt nie wtrąca się w moje sprawy. Im większy jest obszar tego nie-wtrącania się, tym większa jest moja wolność”<sup>22</sup>.

Isaiah Berlin obawiał się, że przyjmując formę „wolności pozytywnej”, może ona stać się w rękach racjonalistów powodem do osiągnięcia despotyzmu, podczas gdy wolność kojarzyła mu się ze zdolnością kierowania własnym losem. Pozytywny sens wolności według niego „wynika z pragnień jednostki chcącej być panem swego losu. Życzę sobie, aby moje życie i decyzje zależały ode mnie, a nie od sił zewnętrznych jakiegokolwiek rodzaju. Chcę być narzędziem swojej, a nie cudzej woli. Chcę być podmiotem, a nie przedmiotem, kierować się własnymi racjami i zamiarami, a nie ulegać czynnikom sprawczym działającym na mnie z zewnątrz. Chcę być kimś, a nie nikiem; tym kto decyduje za siebie, a nie tym, za kogo decydują, samosterowanym, a nie kierowanym przez prawa natury lub poprzez innych ludzi, jak gdybym był rzeczą, zwierzęciem lub niewolnikiem niezdolnym udźwignąć rolę człowieka, to znaczy wyznaczyć sobie własne cele i kierunki działania oraz zmierzać do ich realizacji. [...] chcę przede wszystkim być świadomym siebie jako istoty myślącej, pragnącej, działającej, ponoszącej odpowiedzialność za wybory, których dokonuje i potrafiącej wyjaśniać je przez odniesienie do własnych idei i zamierzeń”<sup>23</sup>.

Wprowadzenie do pojęć „wolności negatywnej” i „wolności pozytywnej” terminologii wolności moralnej i wolności politycznej, rzuca inne światło na powstały problem. W rozumieniu M. Novaka prawdziwa wolność wymaga znacznych zdolności moralnych, które z czasem stają się „drugą naturą” człowieka przestrzegającego moralnej dyscypliny. Do tych zdolności moralnych zaliczył on między innymi powściągliwość, odwagę, sprawiedliwość sądu i wiedzę praktyczną. W kontekście takich zdolności moralnych – zdaniem M. Novaka – Jefferson i cała tradycja liberalna rozumiała problematykę prawdziwej wolności.

Warta podkreślenia jest również koncepcja Lorda Actona, w której stwierdza, że religijne pojęcie wolności różni się od współczesnego świeckiego spojrzenia na problematykę wolności, którego wizję nakreślił Isaiah Berlin. Religijne pojęcie wolności polega na „zdefiniowaniu wolności nie jako możliwości czynienia tego, co nam się podoba, lecz jako prawa umożliwiającego czynienie tego, co powinniśmy czynić”<sup>24</sup>.

Zwrócenie uwagi na powinność wyraża podjęcie problematyki odpowiedzialności osoby ludzkiej wobec własnego sumienia, społeczeństwa, historii, jak również wobec Boga Wszechmogącego. Ten aspekt zagadnienia nosi charakter „rządów sumienia”, do których nawołuje Lord Acton. Wyrażone jest tutaj także podobieństwo do personalizmu Karola Wojtyły, który wyraźnie i z przekonania-

<sup>22</sup> I. Berlin, dz. cyt., s. 116.

<sup>23</sup> Tamże, s. 129.

<sup>24</sup> J. E. E. Dalberg - Acton, *Essays in Religion, Politics, and Morality: Selected Writings of Lord Acton*, wyd. Fears, J.F., t. III, Liberty Classics, Indianapolis 1988, s. 613.

niem wypowiada słowa: „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumienia?”<sup>25</sup> Z tego względu w personalistycznej koncepcji sumienia i wolności osoby ludzkiej K. Wojtyła kładzie akcent na potrzebę nieustannej formacji sumienia moralnego, aby człowiek potrafił jasno i pewnie wybierać prawdziwe dobro w swoim życiu.

Zwrócenie uwagi na chrześcijański wymiar wolności w koncepcji Lorda Actona wyrażony w słowach: „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32), pozwala na zbliżenie stanowiska autentycznej liberalnej koncepcji wolności, w której swobodne czyny wpływają ze spokojnych i rozważnych sądów na temat prawdy, z chrześcijańską koncepcją wolności opartą na prawdzie obiektywnej i absolutnej.

W autentycznej liberalnej koncepcji wolności – zdaniem M. Novaka – korzystanie z wolności pociąga za sobą odpowiedzialność za czyny. W praktyce oznacza to, że człowiek wolny podlega osądowi własnego sumienia, a także osądowi sumienia „bezstronnego obserwatora” lub „obiektywnego świadka” oraz osądowi historii i Boga Wszchemogącego. Chrześcijańska koncepcja wolności wykracza poza pojęcie „negatywne”, biorąc swoje źródło ze specyficznie duchowych nakazów. Taka wolność leży u podstaw ludzkiej autonomii, odpowiedzialności i godności człowieka. W ten sposób pozwala ona na działanie zgodnie z planem i na wzór Boga-Stwórcy<sup>26</sup>.

Powyższy sposób traktowania wolności stanowi o możliwości funkcjonowania trzeciej koncepcji wolności, której brak w tezach Berlina. Jest ona natomiast widoczna w perspektywie rozważań Actona na temat koncepcji wolności traktowanej jako „rządy sumienia”. W myśli Lorda Actona istnieje ścisły związek między wolnością a sumieniem oraz między polityką a moralnością. Z tego właśnie wynika wzajemne oddziaływanie moralnego i politycznego rozumienia „wolności” oraz indywidualnego i społecznego wymiaru „sumienia”<sup>27</sup>.

W koncepcji Lorda Actona można wyszczególnić elementy tradycji autentycznie liberalnej, jak i chrześcijańskiej. To, dzięki czemu można taki wniosek postawić odnosi się do twierdzenia, że wolności towarzyszy odpowiedzialność, która z kolei jest wyznaczona przez osobiste sumienie, bezstronny osąd innych ludzi oraz przez sąd Boga.

Jest to więc koncepcja wolności jako odpowiedzialności osobistej. Nie można jej traktować jako jedynie odmianę wolności „pozytywnej” według Berlina, jako że ten ostatni upatrywał w wolności „pozytywnej” tendencję do poszerzania systemów przymusu, podczas gdy Lord Acton w swojej koncepcji zmierza do ochrony osobistej odpowiedzialności przed jakakolwiek próbą stosowania przymusu przez innych ludzi. Lord Acton nadaje swojej koncepcji charaktery-

<sup>25</sup> S. A. Gruda (K. Wojtyła), *„Myśląc Ojczyznę”* (Kraków 1974), [w:] T. Styczeń, E. Baławajder, *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Roma 1987, s. 23.

<sup>26</sup> Por. M. Novak, dz. cyt. s. 30–31.

<sup>27</sup> Por. J. E. E. Dalberg-Acton, dz. cyt., s. 489–508, por. także J. Gray, dz. cyt., s. 74–79.

stykę bardziej duchową, to znaczy określa w niej warunki wolności, które są duchowymi warunkami postępowania wolnej osoby ludzkiej.

Koncepcję wolności jako „rządów sumienia” według Actona analizowali wielcy twórcy liberalni. Alexis de Tocqueville w swojej książce *O demokracji w Ameryce*, analizując ją w kontekście amerykańskiej koncepcji wolności, równocześnie powołuje się na słowa Cotton Mathera, który rozróżnia między wolnością jako rozwiązłością wynikającą z realizacji wszelkich pragnień i wolnością wynikającą z powinności rozumianej w świetle praw naturalnych i praw natury Bożej. Wolność ta rozumiana jest jako wolność uporządkowana. Cotton Mathera twierdzi bowiem: „Ponadto, nie chciałbym wprowadzać was w błąd w kwestii waszej własnej wolności. Istnieje wolność zdeprawowanej natury, która ludziom i zwierzętom każe czynić to, czego zapagną, i ta wolność, nie mogąca ścierpieć żadnych ograniczeń, nie daje się pogodzić z autorytetem. Istnieje wszak wolność cywilna, moralna, federalna, która stanowi właściwy cel i przedmiot autorytetu władzy; jest to wolność czynienia tylko tego, co sprawiedliwe i dobre”<sup>28</sup>.

Actonowska koncepcja wolności czerpie inspiracje ze specyficznie żydowskich i chrześcijańskich źródeł. Niemniej jednak trzeba przyznać, że nie ogranicza się ona wyłącznie do nich. Jednakże stwierdza on, że lansowana przez niego koncepcja wolności jako odpowiedzialności osobistej nie występuje poza kulturami zakorzenionymi w chrześcijaństwie. „Poza chrześcijaństwem nie było wolności. Opatrzność, powołując większą część ludzkości do korzystania z dobrodziejstw prawdy, która jest błogosławieństwem religii, powołała też większą część rodzaju ludzkiego do korzystania z wolności, która jest błogosławieństwem porządku politycznego – wolność ta powinna być religijna, zaś religia ta – wolna”<sup>29</sup>.

Powyższe twierdzenie Acton wypowiedział po zapoznaniu się z materiałami historycznymi w tej dziedzinie. Dzięki nim mógł także uzasadnić swą tezę o historycznej relacji między wolnością i chrześcijańskim pojęciem sumienia<sup>30</sup>. Analizując koncepcję wolności Actona w świetle wcześniejszych rozważań na temat wolności politycznej i moralnej, należy stwierdzić, że jego koncepcja odpowiada bardziej wolności moralnej aniżeli politycznej: „Wolność jest ochroną przed kontrolowaniem nas przez innych. Wymaga więc samokontroli, a tym samym poddania się wpływom religijnym i duchowym: edukacji, wiedzy, pomyślności. Wolność staje się w większym stopniu kwestia moralności niż polityki”<sup>31</sup>.

Pomimo jednak tak ujętej wolności, człowiek żyjący w społeczeństwie prawnie zorganizowanym nie może ograniczać się jedynie do moralnych zasad, ale także by móc cieszyć się taką wolnością w sposób nieskrępowany, potrzebuje rozwoju kultury oraz zbioru instytucji politycznych, które będą mu gwarantować jego niezbywalne prawa w sposób instytucjonalny i prawny mądrze wyartykuło-

<sup>28</sup> Cytat za A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Warszawa 1976.

<sup>29</sup> J. E. E. Dalberg-Acton, dz. cyt., s. 491.

<sup>30</sup> Por. tamże, ss. 29–30.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 490.



wany: „Wolność zależy od podziału władzy. Demokracja skłania się ku jedności władzy. Aby utrzymać podział czynników, trzeba oddzielić źródła, to znaczy, trzeba utrzymać lub stworzyć odrębne ciała administracyjne. W perspektywie rozszerzania się demokracji jedynie możliwym sposobem kontrolowania władzy i centralizmu jest ograniczony system federalny”<sup>32</sup>.

Żądania Lorda Actona odnośnie do dostatecznie rozwiniętej kultury i mądrych instytucji politycznych wynika – jego zdaniem – z faktu, że często w historii człowiek spotykał się z pogwałceniem i ograniczeniem jego wolności osobistej przez niezbyt przychylną kulturę lub opresyjny system polityczny. Jego koncepcja wolności jako odpowiedzialności osobistej ma zarówno wymiar moralny, jak i polityczny, a co za tym idzie także wymiar wysoce osobisty i zarazem społeczny. Ta wszechstronność sformułowań zbliża jego koncepcję do chrześcijańskiej koncepcji wolności opartej na związku wolności z prawdą, która człowiek odczytuje w swoim sumieniu formowanym według obiektywnych norm moralności i prawa naturalnego<sup>33</sup>.

## Sommario

La democrazia cristiana e la democrazia liberale si trovano nel dialogo incessante. È un dialogo che si svolge prima di tutto sui diritti individuali e sociali dei cittadini nello stato democratico. Nella storia della costituzione della democrazia si evidenziano le differenze teoretiche sia nell'ambito di diverse filosofie politiche, come pure all'interno del liberalismo stesso, in cui si distingue tra il liberalismo classico e moderno.

Un problema particolarmente interessante tocca i diversi concetti della libertà. Nello studio presente è stato preso in considerazione il concetto della libertà nel senso liberale, come pure quello cristiano, caratteristico per la scienza sociale della Chiesa. Per trovare i punti che uniscono tutti i due concetti della libertà, Michael Novak propone di analizzare nel sistema liberale, oltre la libertà politica, la libertà morale, come ideale a cui aspira ogni vero cittadino dello stato. In questo senso la legge positiva è radicata nella morale a livello dell'ideale.

La scienza sociale della chiesa critica nel liberalismo il concetto negativo della libertà, che esclude il suo concetto positivo. Il concetto morale della libertà, oltre il concetto politico, corrisponde – secondo M. Novak – alla libertà positiva secondo la scienza sociale della Chiesa. Questa proposta dell'analisi del concetto liberale della libertà serve a trovare il campo della riconciliazione tra il liberalismo e la scienza sociale della Chiesa.

---

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 558.

<sup>33</sup> Por. M. Novak, dz. cyt., s. 32–37.

**KAZIMIERZ MISIASZEK SDB**

## MŁODZIEŻ W CENTRUM PASTORALNEJ TROSKI SALEZJANÓW: ORATORYJNA PROPOZYCJA PRACY Z MŁODZIEŻĄ DLA KOŚCIOŁA W POLSCE

### WSTĘP

Salezjański system pedagogiczny, z racji swoich pastoralnych cech, może znaleźć swoje zastosowanie nie tylko w instytucjach wychowawczych, lecz także w ogólnie rozumianym duszpasterstwie. Odpowiednio zinterpretowany i zaktualizowany w danym środowisku, jest w stanie rozwiązać wiele problemów, którymi żyje wspólnota kościelna. Skuteczność jednak niesienia pomocy wydaje się być uwarunkowana, z jednej strony, znajomością aktualnych potrzeb duszpasterskich Kościoła, z drugiej, stopniem wierności salezjanów pierwotnym założeniom ich instytutu, który jest nosicielem systemu prewencyjnego. Wtedy bowiem, gdy pielęgnuje on i rozwija posłannictwo, do którego został powołany, jest zdolny na swój sposób i w ramach pełnionej misji do twórczej obecności we wspólnocie Ludu Bożego. Sobór Watykański II przypomina w tym względzie zakonnikom: „Jest rzeczą korzystną dla samego Kościoła, żeby instytuty miały swój odrębny charakter i własne zadania. Należy więc wiernie rozeznawać i zachowywać zdrowe tradycje, bo wszystko to stanowi dziedziczną własność każdego instytutu [...]. Instytuty powinny popierać wśród swoich członków należyte poznanie warunków życia, ludzi i okoliczności czasu oraz potrzeb Kościoła, a to w tym celu, aby rozumnie oceniając w świetle wiary położenie dzisiejszego świata i pałając gorliwością apostołską, mogły skutecznie nieść pomoc ludziom” (DZ 2, bd). Wtedy także, jak mówi ten sam dokument: „Kościół jest nie tylko przysposobiony do wszelkiego dobrego dzieła i gotowy do wykonywania posługi celem budowania Ciała Chrystusa. lecz także okazuje się ozdobiony różnymi darami swoich dzieci, jak Oblubienica strojna dla swojego męża; przezeń też daje się poznać wieloraka mądrość Boża” (tamże 1 ).

Refleksja nad możliwością i sposobami włączenia się salezjanów w zaspokajanie aktualnych potrzeb duszpasterskich Kościoła w Polsce uwzględnia więc te zależności i ukazuje zarówno najbardziej podstawowe rysy działalności zgro-

madzenia w duchu prewencyjnym, jak również znajomość życia kościelnego i jego problemów. Pragnie zaakcentować konieczność bardziej dynamicznego i twórczego włączenia się salezjanów w życie Kościoła polskiego, także w znaczeniu wytyczania nowych dróg apostołskiej obecności. Oczywiście, salezjański system prewencyjny nie jest w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb, które rodzą się we wspólnocie Ludu Bożego w Polsce. Może jednak zaspokoić te potrzeby, które wyłaniają się w pracy wychowawczej i katechetycznej z młodzieżą i dziećmi na terenie parafii, proponując nowe rodzaje rozwiązań zawarte w idei oratorium.

Zetknięcie się w Kościele polskim salezjańskiej myśli wychowawczej ze światem młodych nie tylko wzbogaciło działanie duszpasterskie, lecz stało się okazją do dalszych twórczych poszukiwań apostołskiej aktywności zgromadzenia. Impulsem do tego typu działania stała się zarówno zmiana w sytuacji młodego pokolenia, rodząca się w wyniku przemian społeczno-politycznych i urbanizacyjno-technicznych, jak również posoborowe dokumenty, które kładą nacisk na jakościowo nową obecność salezjanów wśród młodzieży – bardziej efektywną i odpowiadającą współczesnym potrzebom pluralistycznej rzeczywistości. W tej sytuacji, dążą oni do tworzenia takiego środowiska wychowawczego (Oratorium-Centrum młodzieżowe), które byłoby w stanie zaspokoić potrzeby młodych w dziedzinie rozwoju osobowości i twórczego zaangażowania się w życie społeczne, tak w wymiarze kościelnym, jak i świeckim. Dlatego duże znaczenie przypisuje się katechezie systematycznej oraz uwzględnianiu w pracy duszpasterskiej trudnej sytuacji wynikającej z rozszerzania się uzależnień o charakterze patologicznym i dewiacyjnym. Zwraca się przy tym uwagę na budzenie odpowiedzialności wychowawców za ich działanie.

\* \* \*

Główną formą wychowania salezjańskiego pozostaje oratorium, uznawane od Soboru Watykańskiego II za podstawowe kryterium tożsamości zgromadzenia w Kościele<sup>1</sup>. W Polsce funkcjonowało ono do czasu odebrania salezjanom szkół przez komunistyczne państwo i ich przejścia do pracy w duszpasterstwie parafialnym<sup>2</sup>. Powojenne przeobrażenia polityczno-społeczne sprawiły, że w okresie tym Kościół został zmuszony do zdecydowanej obrony swojego *status quo* i koncentrował się na przetrwaniu i zachowaniu ciągłości swojej misji apostołskiej. To oczywiście wpłynęło w dużej mierze hamująco na rozwój pracy duszpasterskiej w parafii. Szczególnie trudne warunki do przetrwania stwarzało państwo na terenie tzw. Ziemi Odzyskanych, gdzie zgromadzenie salezjańskie posia-

<sup>1</sup> Zob. *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1984, art. 40.

<sup>2</sup> Zob. J. S t r u ś, *Attese cui vennero incontro i Salesiani in Polonia dal 1898–1918*, [w:] *La famiglia salesiana di fronte alle attese dei giovani*, Torino 1979, s. 193–196; P. B i e g u s, *System prewencyjny w okresie międzywojennym*, Lublin 1976 (masz. – Arch. KUL); T. B i e s a g a, *System prewencyjny w zakładach salezjańskich*, Lublin 1976 (masz. – Arch. KUL).

dało większość swoich domów i placówek duszpasterskich. Dodatkowym obciążeniem była konieczność przystosowania się, w wyniku decyzji państwa pozbawiającej salezjanów udziału w szkolnictwie, do form pracy duszpasterskiej w parafii, co stanowiło dla nich nowość<sup>3</sup>. Nie był to więc okres sprzyjający pracy typowo salezjańskiej. W kolejnych latach ich działalności parafialnej zabrakło głębszej i krytycznej refleksji nad sposobami zapobiegania wypaczeniom myślenia i działania w duchu systemu prewencyjnego na rzecz rozumienia i oceniania spraw duszpasterskich w kategoriach wypływających z uwarunkowań środowiskowych, czysto polskich. Takie niebezpieczeństwo zarysowało się i salezjanie nie potrafili go w pełni odeprzeć. Ponadto, zaangażowanie się w duszpasterstwo parafialne, bez próby powrotu do stylu pracy wynikającego z założeń ks. Bosko sprawiło, że salezjanie polscy upodobnili się do duchowieństwa diecezjalnego, od którego różnili się tylko formą życia wspólnotowego, będącego wymogiem złożonej profesji zakonnej. Nie ustrzegli się również typowego dla polskiego Kościoła klerykalizmu, który wyraża się brakiem zaufania do współpracy z ludźmi świeckimi i w konsekwencji stwarza silny przedział między duchowieństwem a laikatem. Tymczasem praca oratoryjna wymaga dużego zaangażowania świeckich, jeżeli ma spełniać warunki systemu prewencyjnego i swoją apostołską misję w Kościele<sup>4</sup>.

Rozwijające się, szczególnie po Soborze, młodzieżowe ruchy religijne przyczyniły się do zahamowania działalności oratoryjnej, gdyż salezjanie nie bardzo wiedzieli, jakie miejsce wśród nich mogłoby zająć oratorium i jak się do tych ruchów ustosunkować. Brakowało także odpowiednich publikacji o charakterze naukowym czy popularnonaukowym, ukazujących zasady pracy oratoryjnej we współczesnych warunkach. A przecież wspomniane ruchy rokowały nadzieję zaspokojenia potrzeb polskiej młodzieży.

Istniejąca do połowy lat sześćdziesiątych izolacja Zgromadzenia w Polsce, wynikająca z niemożności przekroczenia granic, od spraw, którymi żyli salezjanie w Kościele powszechnym, zmuszała do wypracowania własnych metod, które pozostawałyby przynajmniej ogólnie zgodne z linią salezjańskiej myśli prewencyjnej. Wydawało się, że katecheza parafialna dzieci i młodzieży będzie prowadzona według zasad prewencyjnego wychowania<sup>5</sup>. Najbliższa przyszłość,

---

<sup>3</sup> Zob. S. Styrna, *Zgromadzenie salezjańskie w Polsce w poszukiwaniu form odpowiedzi na potrzeby wychowawcze i duszpasterskie w latach 1898–1974*, [w:] *75 lat salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, Łódź–Kraków 1974, s. 22–32.

<sup>4</sup> Zob. P. Natali, *La famiglia salesiana di Don Bosco oggi*, [w:] *La famiglia salesiana riilette sulla sua vocazione nella Chiesa di oggi*, Torino 1973, s. 65–103; A. Martinelli, *Rapporto tra operatori e salesiani di Don Bosco*, [w:] *Costruire insieme la Famiglia Salesiana*, red. M. Midali, Roma 1983, s. 363–405; L. Ricceri, *Noi missionari dei giovani*, „Atti del Consiglio Superiore della Società Salesiana”, 56, 1975, n. 279, s. 41–43; F. Floris, D. Sigalini, *Prete e laici nella pastorale giovanile*, „Note di Pastorale Giovanile”, 20, 1986, nr 2, s. 4–9.

<sup>5</sup> Zob. S. Styrna, dz. cyt., s. 25–26; M. Majewski, *Salezjanie polscy wobec problemów katechizacji*, [w:] *75 lat...*, s. 83.

niosąca ze sobą przeobrażenia soborowe oraz kryzys szkoły prywatnej w Europie Zachodniej, potwierdziła słuszność związania myśli prewencyjnej z duszpasterstwem parafialnym. Doświadczenia zaś pracy katechetycznej salezjanów polskich stały się bardziej powszechne i przydatne salezjanom z innych regionów świata, przechodzących do pracy parafialnej. Zaowocowało to pozytywnym ustosunkowaniem się władz zgromadzenia do parafii, dotychczas spychanej na plan dalszy. Potwierdzeniem tej linii działania była Kapituła Generalna Specjalna (KGS, 400–441).

Obecnie, w wyniku nowych przemian polityczno-społecznych, zaistniały korzystne warunki do powrotu i rozwoju pracy oratoryjnej z młodzieżą. Jednak podjęcie aktywności apostołsko-wychowawczej nie może ograniczać się jedynie do pewnych technicznych zaleceń tworzenia instytucji oratoriów, gdyż byłoby to niewystarczające ze względu na zamierzone skutki wychowawcze. Pierwszym zadaniem, najbardziej właściwym i podstawowym, zgodnym z drogami odnowy systemu prewencyjnego po *Vaticanium II*<sup>6</sup>, jest *pełna ewangelizacja* środowiska salezjańskiego. Naczelną bowiem sprawą, której podjęcie i rozstrzygnięcie może zapewnić sukces apostołski, jest zmiana świadomości poszczególnych członków wspólnoty zakonnej w kierunku właściwego zrozumienia potrzeby oratoryjnego działania na rzecz młodzieży. Zgromadzenie, które jest żywą częścią Ludu Bożego, nie może zapomnieć, że Kościół, pragnąc skutecznie nieść orędzie zbawienia człowiekowi współczesnemu, „zaczyna swe dzieło od ewangelizowania samego siebie. Jako wspólnota wierzących, i jako wspólnota nadziei wyrażanej życiem i dzielonej z innymi oraz jako wspólnota braterskiej miłości, musi ciągle słuchać tego, w co wierzy, i motywów swej nadziei, i nowego przykazania miłości. Jako Lud Boży, który żyje wśród świata i często jest kuszony przez jego bożki, ustawicznie musi przyjmować wieści o »wielkich sprawach Bożych« (Dz 2, 11; 1 P 2, 9), dzięki którym nawrócił się do Pana, żeby znów przezeń być wzywany i zgromadzonym w jedno [...] Kościół zawsze winien być ewangelizowany, żeby móc zachować swą świeżość, żarliwość i moc w głoszeniu Ewangelii” (*Evangeliæ nuntiandi*, 15). Podobnie zgromadzenie salezjańskie uznaje potrzebę ewangelizowania samego siebie, w celu bardziej wiernego spełniania swej misji w Kościele i tę drogę uważa za najpewniejszą, gdy pragnie powrócić do źródła swego charyzmatu<sup>7</sup>. Kapituła Generalna XXI podkreśliła, że „jako osoby i jako wspólnota salezjanie posiadają specyficzny charyzmat, dzięki któremu oddają się wychowaniu. Żyjąc w świecie [...], odczuwają nieustanną potrzebę słuchania Słowa Bożego, nawracania do niego, wzmacniania serca wiernością przykazaniom miłości i perspektywą nadziei. Pragną upodobnić się do Chrystusa w duchu ks. Bosko, aby ewangelizować tak jak on przez wychowanie. Dlatego każdy salezja-

<sup>6</sup> Zob. K. Misiaszek, *Drogi odnowy systemu prewencyjnego w nowej rzeczywistości pastoralnej po Soborze Watykańskim II*, „Seminare”, Kraków–Łódź 1995, t. 11, s. 99–122.

<sup>7</sup> Zob. J. Aubry, *Esigenze della Chiesa e missione della Congregazione salesiana*, [w:] *La missione dei salesiani nella Chiesa*, Torino 1970, s. 181–201.

nin we wspólnocie zakonnej i wychowawczej rozwija się i przyczynia się w tej mierze, w jakiej go na to stać do wzrostu własnego człowieczeństwa i do rozwijania własnych talentów” (KG XXI, 15–16).

Podstawowym wymogiem ewangelizacji jest dokładna znajomość młodzieży. Aby praca pedagogiczna mogła mieć charakter rzeczowy i pożyteczny dla wychowanka, nie może opierać się na założeniach generalnych i na ogólnych wskazaniach. Musi uwzględniać znajomość jego wieku i płci, środowiska i kultury. Analiza jego sytuacji życiowej umożliwia poznanie wzorów, jakie środowisko proponuje, napięć, jakie tworzy, żądań, które stawia oraz jego osobistych aspiracji, planów, sposobu uczestnictwa w życiu społecznym itp. (zob. KG XXI, 20).

W przypadku Polski, zauważany wśród młodego pokolenia rozdźwięk między deklaracją wiary a życiem codziennym, niski poziom religijności i moralności, brak zaangażowania społecznego, zrywanie z uznanymi autorytetami i wartościami chrześcijańskimi, ucieczka od odpowiedzialności, rosnąca agresja, czy też rozmaite uzależnienia<sup>8</sup>, zmuszają, aby na nowo, w świetle powyższych zjawisk, przemyśleć przede wszystkim rolę parafii. Jeżeli bowiem mamy mówić o oratorium jako środowisku wychowawczym, to najpierw musimy uznać, że ona powinna spełniać zadania wychowawcze. W istniejącym duszpasterstwie liturgicznym, chorych, charytatywnym, misyjnym itp., w pracy katechetycznej i małych grupach musi istnieć określony profil tego wychowania. Dopiero wtedy, gdy parafia ma świadomość zobowiązań pedagogicznych, zwróconą potencjalnie ku wszystkim, a szczególnie dzieciom i młodzieży, jest sens mówienia o oratorium i tworzenia go jako konkretnego wymiaru pracy salezjańskiej<sup>9</sup>.

Oratorium – centrum młodzieżowe jest sprawą fundamentalną dla salezjańskiej parafii. Stanowi bowiem środowisko, w którym skutecznie rozwija się wspólnota kościelna, nawiązuje głęboki kontakt z ludźmi młodymi, będącymi przyszłością Kościoła, nadającymi mu charakter dynamiczny i twórczy. W swoim wymiarze pastoralnym zmierza do tego, aby odpowiedzieć na wymagania i potrzeby wychowania chrześcijańskiego w konkretnym czasie i określonej rzeczywistości. Podstawowym zaś problemem ludzi młodych jest bezpośredni kontakt z Chrystusem, pogłębiający się na różnych stopniach rozwoju i obejmujący tak osobę, jak i grupę<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Zob. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991; tenże, *Obraz polskiej młodzieży – analiza socjologiczna*, [w:] *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, Program duszpasterski na rok 1991/92: Ewangelizacja młodzieży*, Katowice 1991, s. 89–120; J. Marszałek, *Obraz polskiej młodzieży w oczach duszpasterza i pedagoga*, [w:] tamże, s. 120–135; Cz. Cekiera, *Współczesne zagrożenia młodzieży i formy psychoprofilaktyki*, [w:] tamże, s. 136–149; H. Łuczak, *Podkultura młodzieżowa*, [w:] tamże, s. 150–155; *Prymasowska Rada Społeczna, Młode pokolenie wobec katolicyzmu i Kościoła*, [w:] tamże, s. 79–89.

<sup>9</sup> Zob. L. Longoni, *L'oratorio e il suo iano formativo*, [w:] *Ragazzi all'oratorio*, t. 1, Torino 1981, s. 13 nn.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 13–16.

Wychowanie jednak jest sztuką, która wymaga kompetencji i specjalizacji, taktu i zdolności nawiązywania bezpośrednich kontaktów. Dlatego oczekuje się od pedagogów znajomości tajników psychologii, socjologii oraz technik, które podsuwa współczesna pedagogika i dydaktyka. Wpływy wychowawcze powinna cechować nieustanna ewolucja. Temu prawu winno podlegać także oratorium, z jego koncepcją, strukturami oraz działaniem. W Polsce, może stanowić pożądany typ otwartego środowiska wychowawczego, które dotychczas nie jest znane (lub w małym stopniu) duszpasterskiej praktyce Kościoła. Istniejące już grupy młodzieżowe o charakterze eklezjalnym, jakkolwiek zakładają szeroki program formacyjny, to jednak w małym stopniu uwzględniają wspólną zabawę, rozrywkę, modlitwę itp. Natomiast oratorium, które przenika duch religijnego wychowania<sup>11</sup>, zakłada formację także przez powyższe wartości. Wspólne przeżywanie radości i boleści zacieśnia więzy przyjaźni, koleżeństwa, pozwala na głębsze poznanie się, uczy wzajemnego szacunku. Sport, który jest obecny w oratorium, kształci siłę woli, tężyznę fizyczną, uczy zdrowej rywalizacji itp.<sup>12</sup> Teatr, muzyka, śpiew, przy właściwym rozumieniu ich wychowawczej funkcji, wprowadzają w dziedzinę kultury i sztuki, odkrywają uniwersalne wartości ludzkie i chrześcijańskie, kształtują wrażliwość na piękno, oraz formując postawy religijno-moralne. Środowisko oratoryjne inspiruje także twórczość religijną. Formy takie, jak: teatr młodzieżowy, konkursy piosenki czy poezja, wystawy malarstwa, rzeźby o charakterze religijnym lub prezentującym egzystencjalną sytuację współczesnego człowieka, sztuka ludowa, to tylko niektóre z możliwości twórczych. Nie można oczywiście sprowadzać spotkań tylko do wspólnej zabawy i życia kulturalnego, ale też nie ma oratorium tam, gdzie brakuje tych wartości. Pragnie ono bowiem połączyć w wychowaniu *religię i kulturę*, aby nie doszło do niebezpiecznego rozdzielenia tych dwóch wartości, a tym samym, aby kultura nie znalazła się poza wychowawczym oddziaływaniem religijnym.

Potrzeba takiego typu środowiska ukazuje się jeszcze wyraźniej, jeśli zważyć, że może ono służyć pomocą w zapobieganiu negatywnym zjawiskom społecznym: narkomanii, alkoholizmowi czy przestępczości nieletnich. Dzięki zasadzie „otwartych drzwi”, młody człowiek może w każdej chwili wejść i partycypować w jego życiu w sposób twórczy. Ofiarowuje ono tak możliwość rozwinięcia osobistych zainteresowań (sekcje kulturalne, samokształceniowe, instruktażowe itp.), pogłębienie życia duchowego (grupy o charakterze religijnym), jak i przyjemne spędzenie wolnego czasu (zabawa, rozrywka, sport itp.). W sytuacji, gdy młodzież polska niejednokrotnie jest „skazana” na wybór grupy o charakterze antywychowawczym (brak innych, proponujących wartości wychowawcze),

<sup>11</sup> Zob. E. V i g a n ò, *List okólny o stowarzyszeniach religijnych*, „Atti del Consiglio Superiore della Società Salesiana”, 60, 1979, nr 293, s. 3–12; t e n ż e, *Il progetto educativo salesiano*, „Atti del Consiglio Superiore della Società Salesiana”, 59, 1978, nr 290, s. 3–42.

<sup>12</sup> Zob. V. P e r i, *Uno sport per crescere*, [w:] *Ragazzi all'oratorio*, t. 2, Torino 1981, s. 82–89.

istnienie oratorium-centrum młodzieżowego jest ciekawą i interesującą alternatywą, zdolną rozbudzić potencjał twórczy i wykorzystać go w pracy na rzecz drugiego człowieka. Klimat rodzinny, serdeczność i prostota w kontaktach, ojcowskie i braterskie podejście salezjanina wychowawcy może także okazać się bardzo pomocne młodym ludziom, którzy doświadczyli już osamotnienia, rozczarowań, przeżyli stresy płynące z niedowartościowania ich pracy, czy też odczuwają lęk przed otwarciem się na drugiego człowieka, a tym samym są bardzo podatni na wpływy zła. Jakkolwiek środowisko to nie zastąpi domu rodzinnego, to jednak dzięki swemu klimatowi może przyczynić się pozytywnie do prawidłowego przebiegu procesu socjalizacji<sup>13</sup>.

Oratorium czy centrum młodzieżowe stać się może także jeszcze jedną, ciekawą z punktu widzenia pastoralnego, propozycją ku przeobrażeniu masowego, o tradycyjnej religijności Kościoła polskiego w rzeczywistą wspólnotę wspólnot. Salezjanie otwarci są na Kościół i wszystkie procesy w nim zachodzące. Proponują zarazem nowy, oryginalny styl jego przeżywania, którego cechą jest dążność do rozwijania życia o charakterze grupowo-wspólnotowym. Ukazują młodzieży wychowanie we wspólnocie i dla wspólnoty, dając jej w ten sposób możliwość zrealizowania się w społeczeństwie, co odnosi się także do wspólnoty Ludu Bożego, w której może ona znaleźć własne miejsce. Pozytywnym potwierdzeniem takiego stylu pracy są także wypowiedzi Kościoła. W deklaracji *O wychowaniu chrześcijańskim* czytamy w tej sprawie: „Kościół wysoko ceni i stara się swoim duchem przepoić oraz udoskonalić także inne pomoce, które należą do wspólnego dziedzictwa ludzkości, i które bardzo przyczyniają się do rozwijania umysłów i kształtowania ludzi: środki społecznego porozumienia się, rozmaite zrzeszenia, których celem jest ćwiczenie duchowe i cielesne, stowarzyszenia młodzieżowe, a zwłaszcza szkoły” (DWCH, 4). W dekrecie *O formacji kapłańskiej* znajdują się wzmianki dotyczące „zwłaszcza katolickich stowarzyszeń” do „popierania sprawy powołań” (DFK, 2). Przede wszystkim zaś dekret *O apostołstwie świeckich* rozwija temat dotyczący doniosłości apostołstwa zespołowego, jego wielkiej różnorodności, oraz szacunku i troskliwości, z jaką powinno pielęgnować stowarzyszenia, zwłaszcza dla celów apostołskich (DA, 18–19, 21).

Odnowione konstytucje salezjańskie przypominają: „...ożywiamy i rozwijamy grupy i ruchy o charakterze formacyjnym oraz apostołskim i społecznym. W nich bowiem młodzi kształtują świadomość własnej odpowiedzialności i uczą się wnieść swój niezastąpiony wkład w przeobrażenia świata i w życie Kościoła...”<sup>14</sup>. Kształtowanie ducha wspólnotowości wśród młodzieży jest więc nieodzownym

<sup>13</sup> Zob. P. Gianola, *Piano psico-pedagogico per un oratorio*, [w:] *Il Circolo Giovanile Salesiano*, Torino 1963, s. 119–130.

<sup>14</sup> *Konstytucje i Regulaminy...*, art. 35.



wymogiem systemu prewencyjnego i planu ustalonego przez św. Jana Bosko<sup>15</sup>. Może temu służyć także liturgia, przeżywana oddzielnie w poszczególnych grupach i stowarzyszeniach, jak również w ramach całego oratorium, gdyż grupy eklezjalne żyją głęboko celebracją liturgiczną, wzbogacając swoje doświadczenie wiary i braterską łączność. Dostrzega to także Sobór, gdy mówi: „duszpasterze niech zabiegają gorliwie i cierpliwie o liturgiczne wychowanie oraz czynny udział wiernych, tak wewnętrzny, jak i zewnętrzny stosownie do ich wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej, spełniając w ten sposób jeden z głównych obowiązków wiernego szafarza Bożych tajemnic” (KL, 19).

Oratorium, odpowiadając na ten apel, może stać się terenem przeżywania liturgii, przybliżonej do świata młodych, będącej wyrazem ich problemów, ze swej natury bowiem jest ona dziełem Ludu Bożego zgromadzonego, aby wielbić Boga; jest dziełem konkretnej wspólnoty i wyrażać winna w języku jej zrozumiałym wszystko to, co staje się przedmiotem kultu – prośby: dziękczynienia i ofiary. W obecnej masowo przeżywanej liturgii, mało jest miejsca na to, aby wspólnota mogła włączyć się w „akcję” liturgiczną, a czasem nawet czuje się w niej obco, do czego przyczyniają się: słowa, których nie wypowiada, wyrażenia, które nie są dla niej zrozumiałe czy też gesty, które pozostają jej dalekie. Wydaje się, że problem ten jest nadal aktualny i tocząca się we współczesnej katechetyce dyskusja na temat języka liturgii nie może go pominąć<sup>16</sup>.

Przy tym należy pamiętać, że powinno znaleźć się miejsce dla spraw, którymi dana wspólnota żyje na co dzień, aby interpretować je w świetle wiary i w perspektywie Królestwa Bożego, a samo życie grupy i poszczególnych jej członków włączyć bardziej aktywnie w służbę na rzecz innych. Ważne jest także to, że liturgia przeżywana w małej grupie podkreśla, a zarazem tworzy klimat rodzinny, co doświadczeniu Kościoła nie jest obce, czasy postapostolskie znały bowiem zgromadzenia liturgiczne o takim właśnie wewnętrznym klimacie, z właściwymi dla niego stosunkami, spontanicznością i sposobem wyrażania przeżywanych spraw<sup>17</sup>. Jest on ważny z punktu widzenia rozwoju grupy i jej działalności apostołskiej. W ten sposób Kościół polski, który zna doświadczenie życia

---

<sup>15</sup> Zob. E. Viganò, dz. cyt., s. 9; P. Scilligo, *Dimensione comunitaria dell'educazione salesiana*, [w:] *Il sistema preventivo di Don Bosco tra la pedagogia antica e nuova*, Torino 1974, s. 88–103.

<sup>16</sup> Zob. np.: R. Tonelli, L. Gallo, M. Pollo, *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, Torino 1992; J. Gevaert, *Catechesi e cultura contemporanea. L'insegnamento della fede in un mondo secolarizzato*, Torino 1993, szczególnie rozdz. VI: *Il linguaggio della catechesi*, s. 161–192; P. Brooks, *La comunicazione della fede nell'età dei media elettronici*, Torino 1987 (tytuł oryginalny: *Communicating Conviction*, London 1983); S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, Roma 1985; *Comunicazione e catechesi*, pr. zbior., Torino, brw.; *Predicare oggi*, red. G. Saldarini, Milano 1982; H. Halibas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Roma-Brescia 1970.

<sup>17</sup> Zob. L. Della Torre, *La liturgia nei gruppi giovanili*, [w:] *Pastorale giovanile in un mondo secolarizzato*, Torino 1970, s.127–135.

(także liturgicznego) grup nieformalnych, zostały wzbogacone liturgią młodzieżową, a salezjanie mogliby, wykorzystując doświadczenia liturgii oratoryjnej, stać się jej propagatorami zarówno poprzez różnorodne działania pastoralne (re-kolekcje, dni skupienia, dni poświęcone problematyce powołaniowej, misyjnej itp.), jak i twórczość publicystyczną czy to o charakterze naukowym, czy popularnonaukowym.

Oratorium-centrum młodzieżowe, poprzez pracę w grupach i stowarzyszeniach, także o charakterze religijnym, kultywowanie kultury oraz rozwijanie klimatu bezpośredniości i radości, pragnie dążyć do naturalnego rozwoju, zespolenia wiary z życiem, współprzenikania ewangelizacji i wychowania<sup>18</sup>. Aspekt religijny wpływu wiary na życie codzienne w grupie zawiera: jasne uświadomienie sobie celu ostatecznego, pełnienia obowiązków jako posłannictwa religijnego, rozeznanie, pielęgnowanie i dojrzewanie powołania, służebną i ofiarną miłość względem najbardziej potrzebujących nawet w stopniu bohaterskim, współodpowiedzialność za apostołstwo wynikające ze chrztu. Sprzyja więc rozumieniu życia jako podstawowej jedności współtworzących go wymiarów i wynikającego stąd powołania religijnego. W ten sposób dobrze funkcjonujące oratorium-centrum mogłoby przyczynić się do zmniejszenia charakterystycznej dla religijności polskiej dychotomii między deklaratywnością wiary a codziennym życiem. Potwierdzeniem tej prawdy mogą być obserwacje klimatu oratorium za czasów ks. Bosko, które poczynił A. Caviglia, a powtórzył generał zgromadzenia, E. Viganò: „Uważam za rzecz ważną podkreślanie tego punktu odniesienia: na początku i w czasie rozkwitu towarzystw młodzieżowych w oratorium istniała jędrna i płodna duchowość salezjańska, czyli zwarty zasób tego znamiennego ducha ks. Bosko, jaki przenikał środowisko i wychowawczy klimat naturalnej świętości [...]. Jego [ks. Bosko] tajemnicą było to, że nie występował przeciw dążeniom młodzieżowego ducha (potrzeby życia, wylewności, radości, wolności, przyszłości), lecz także to, że stopniowo i rzeczywiście doprowadzał chłopców do przekonania, że jedynie »żyjąc w łasce«, tzn. w przyjaźni z Chrystusem, źródłem nieustannej radości, ich ideały stają się w pełni możliwe i rzeczywiste”<sup>19</sup>. Wynika stąd wniosek, że instytucje te powinny tak formułować swój program wychowawczy, aby wyrażał on w sposób jasny i precyzyjny, że celem ludzkiego życia na ziemi jest dążenie do doskonałości; a one mają pomagać w zaspokojeniu tych dążeń. Stałyby się w ten sposób środowiskiem pomagającym w formowaniu współczesnych świętych.

Ważne miejsce w oratorium zajmuje katecheza systematyczna, która uczestniczy w klimacie rodzinnym, jaki to środowisko stwarza, dlatego może wzbogacić się wewnętrznie istniejącymi tam wartościami i przewyciężyć szkodliwą

<sup>18</sup> Zob. R. Tonelli, *Un progetto di educazione aperto alla fede*, [w:] *Ragazzi all'oratorio...*, t. 1, s. 38–54; tenże, *Una domanda religiosa „dentro” una forte domanda di relazione*, „Note di Pastorale Giovanile”, 19, 1986, nr 3, s. 21–29.

<sup>19</sup> E. Viganò, dz. cyt., s. 12.

lekcyjność. Włączona w proces dynamicznego życia oratoryjnego, bez większych przeszkód może stać się spotkaniem nieformalnej grupy eklezjalnej, o wyraźnym charakterze formacyjnym, otwartej na potrzeby Kościoła i środowiska społecznego, w którym się realizuje<sup>20</sup>. Tak pomyślana katecheza mogłaby służyć Kościołowi w głębszym przeżywaniu przygotowania do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (Chrzest, Eucharystia, Bierzmowanie), tym bardziej, że szkoła nie jest w stanie tego przygotowania w sposób właściwy realizować. Potrzebują one bowiem prawdziwie eklezjalnej wspólnoty i klimatu, łączności z liturgią i doświadczeniem życia, co jest przecież wewnętrznym wymiarem oratoryjnego stylu działania.

Oratorium salezjańskie, opierając się na osiągnięciach psychologii rozwoju dzieci i młodzieży, proponuje wychowanie w ramach następujących okresów rozwojowych: Okres tzw. afektywny (7 i 8 rok życia), którego cechą charakterystyczną jest intensywne kształtowanie się potrzeb społecznych. Dziecko w tym czasie, jak pisze L. Wołoszynowa, „szuka oparcia w osobach dorosłych, przy czym szczególnego znaczenia nabiera w jego oczach nauczyciel-wychowawca, którego autorytet w sprawach szkolnych przewyższa nawet autorytet rodziców. Między sobą dzieci obcuja na zasadzie kontaktów indywidualnych, stopniowo ucząc się współdziałania, współpracy i wspólnych zespołowych gier”<sup>21</sup>. Dziecko wówczas uczestniczy w katechezie inicjacyjnej Kościoła, która wprowadza je w rodzinę Dzieci Bożych. Procesy te rzutują na kontakt z życiem oratoryjnym, które, zgodnie ze swoimi założeniami, przedłuża i pogłębia zrozumienie i przeżycie społecznego wymiaru Kościoła. Oratorium rozszerza doświadczenie katechezy inicjacyjnej, proponując dziecku współpracę w grupach religijnych – chłopcom, np. poleca udział w pracy Liturgicznej Służby Ołtarza (w roli kandydatów), dziewczynkom zaś organizację tzw. bielanek, itp. Wprowadza także dziecko, przy wyraźnej pomocy wychowawcy, w życie innych grup, przeważnie o charakterze kształceniowo-instruktażowym (np. modelarnie, koło młodych fotografów), kulturalnym (schole, chóry, dziecięcy teatrzyk itp.), sportowym (zespoły, np. piłki nożnej, ręcznej, gry zręcznościowe, ruchowe, ogólnorozwojowe itp.), nie zaniedbując wspólnej spontanicznej rozrywki i zabawy.

W okresie tzw. narratywnym (9–10 rok życia) dziecko staje się bardziej samodzielne i społecznie aktywne. Postępujący w nim wzrost świadomości powoduje uzewnętrznienie motywów uczenia się. Natomiast jego odniesienie się do autorytetu starszych przestaje być bezwarunkowe, skłaniające się już do racjo-

---

<sup>20</sup> Zob. G. Groppo, *Vita sacramentale, catechesi, formazione spirituale come elementi essenziali del sistema preventivo*, [w:] *Il sistema educativo...*, s. 52–74.

<sup>21</sup> L. Wołoszynowa, *Młodszy wiek szkolny*, [w:] *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, t. 3, Warszawa 1986, s. 530–531; P. Galimard, *Da 6 ai 11 anni. Sviluppo dell'intelligenza, maturazione affettiva, scoperta della vita sociale, confronti familiari*, Milano 1991 (tytuł oryginalny: *6 a 11 Ans*, Toulouse 1990).

nalnej, rzeczowej, a częściowo nawet krytycznej ich oceny<sup>22</sup>. Narasta w nim potrzeba kontaktów i współdziałania z rówieśnikami, zaczyna więc kierować się normami współżycia wytworzonymi i obowiązującymi w grupie. Zyskuje przez to na umiejętności współżycia i współpracy w zespole.

Religijność na tym etapie, podobnie jak i poprzednim, przyjmuje postać autorytarно-moralnej. „Powinność religijna jest ujmowana jako obowiązek i posłuszeństwo ze względu na starszych, a Bóg – jako stróż tej powinności, a nie źródło i cel. W tym okresie z reguły następuje odkrycie instytucji religijnych i »osób religijnych« (ksiądz i zakonnica), z którymi łączy się funkcja przekazywania treści religijnych dokonuje się »transfer instytucjonalny«, czyli przeniesienie różnych cech i funkcji z rodziny na Kościół. W obrazie Boga dominuje antropomorfizm moralny, a więc przypisywanie Bogu atrybutów wyższej jakości, jak np. dobroci, mądrości, sprawiedliwości, świętości. W odczuwanym zaś kontakcie z Bogiem zarysowuje się przeciwstawienie obawy i radości, a więc swoista ambitendencja. Na skutek rozwoju tendencji krytycznych, odbioru różnych (często nieprzychylnych dla religii) informacji oraz konfrontacji z różnymi opiniami i stanowiskami, bez możliwości ich uzgodnienia pojawiają się pierwsze, z reguły fragmentaryczne, wątpliwości w wierze. Można by ten okres nazwać także okresem realizmu poznawczego i praktycznego, gdyż w wieku 7–9 lat kształtuje się pierwsza wizja świata, zbliżona do obiektywnej»<sup>23</sup>. Jest to okres żywego uczestnictwa w katechezie, w wyniku czego dochodzi do zaniku zarówno prymitywnych form antropomorfizmu, jak też interpretacji magicznych. Kontynuuje ona, przekazując zagadnienia historii zbawienia, formowanie w dzieciach poczucia przynależności do Ludu Bożego, próbuje dać w miarę organiczny i spójny obraz chrześcijaństwa, koncentruje się na pogłębieniu życia liturgicznego, znajomości znaków sakramentalnych, praktykach religijnych i odpowiedzialności moralnej<sup>24</sup>. Oratorium, uwzględniając cechy charakterystyczne tego okresu rozwojowego, wprowadza głębiej w życie wspólnotowe poprzez pracę w różnych grupach i stowarzyszeniach, także religijnych (np. oaza „Dzieci Bożych”, ministranci, „Przyjaciele Dominika Savio” itp.), ze szczególnym odniesieniem do życia Kościoła. Zwraca przy tym uwagę na formowanie postawy aktywnej i twórczej, wyrabiając w wychowanku zdolność samodzielnego myślenia i oceny moralnej. W dziedzinie życia kulturalnego proponuje wspólną zarówno zabawę, gry sportowe, jak i pewne formy twórczości wychowanków, np. małe formy teatralne, konkursy plastyczne, muzyczne, śpiewacze itp.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Zob. L. Wołoszynowa, dz. cyt., s. 532.

<sup>23</sup> Cz. Waleśa, *Psychologiczna analiza rozwoju religijnego człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, [w:] *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1983, s. 150–151; por. G. W. Allport, *Individuo ela sua religione. Interpretazione psicologica*, Brescia 1972, s. 74–79.

<sup>24</sup> Zob. L. Longoni, dz. cyt., s. 24.

<sup>25</sup> Zob. tamże.

Okres trzeci, tzw. systematyczny (11–15 rok życia) i problemowy (15–19 rok życia) jest wiekiem dorastania lub adolescencji<sup>26</sup>. Mimo ścisłej łączności występujących w nich zjawisk i problemów, praktyce oratoryjnej zaleca się tworzenie odrębnych grup dla każdego z nich. Cały ten etap charakteryzuje się szybkim dojrzewaniem płciowym, a także silnie wyrażanym poczuciem własnej tożsamości i odrębności „z czego rodzi się jakby kult własnej osoby, przejawiający się w akcentowaniu swego »ja« buncie przeciw środowisku i w ogóle negatywnym społecznym. Jest to czas usamodzielniania się młodzieży, wyzwiania się spod opieki rodziny, a jednocześnie czas wzmożonego zainteresowania się działaniami grupowymi i heteroseksualnymi; czas intelektualnej ekspansji i rozwoju oraz czas rozwoju i przechierarchizowania wartości”<sup>27</sup>. Jest to także okres licznych trudności, wynikających z dostosowania się młodzieży do nowych zadań, sytuacji i ról społecznych. Przejawiają się one w różnorodnych konfliktach z dorosłymi i przybierają kształt niezdyscyplinowania, przekraczania regulaminu, lekceważenia poleceń, rozkazów i zakazów, rodzenia się konfliktów między grupami rówieśniczymi, zwłaszcza innej płci. Wchodzą tu w grę: niewłaściwy dobór przyjaciół lub całkowita niemożność ich znalezienia, odrzucenie przez grupę rówieśniczą i w związku z tym całkowite osamotnienie. Specjalne trudności i konflikty wynikają z przedwczesnych kontaktów seksualnych<sup>28</sup>.

Jest to także czas trudności światopoglądowych, które rzutują bardzo często na postawę młodych wobec otaczającego świata, społeczeństwa i dóbr kulturalnych wytwarzanych przez społeczeństwo. Szczególnie niepokojące w zachowaniu młodzieży jest odrzucenie wzorów i norm moralnych, niechęć do zaangażowania społecznego, skłonność do alkoholizmu, pojawienie się czynów przestępczych, uzależnienia toksyczne itp.<sup>29</sup>

Jeżeli chodzi o życie religijne, to wtedy kształtuje się tzw. religijność autonomiczna. Charakterystyczna dla tego okresu rozwojowego ogólna tendencja do szybkiego stawania się dorosłymi, poprzez niezależność intelektualną, moralną i religijną prowadzi do sprzecznych doznań, poczucia dezorientacji i zagubienia. „To poczucie zagubienia uwrażliwia na problematykę przyczyn istnienia i skłania do poszukiwania genezy zjawisk. Rewizja krytyczna treści religijnych prowadzi do upadku religijności »sakralnej«, »użytecznej« i »modelowej«. W wyni-

---

<sup>26</sup> Zob. R. Łapińska, M. Żebrowska, *Wiek dorastania*, [w:] *Psychologia rozwojowa...*, dz. cyt., s. 664–668; G. W. Allport, dz. cyt., s. 79–83; *Adolescencja. Wybrane aspekty rozwojowe i wychowawcze, ujęcia teoretyczne i empiryczne weryfikacje*, red. A. Oleszkowicz, Wrocław 1993; M. Kreutz, *Rozwój psychiczny młodzieży*, Londyn 1975.

<sup>27</sup> J. E. Horrocks, *The psychology of adolescence*, Boston 1951; cyt. za R. Łapińską, M. Żebrowską, dz. cyt., s. 674; M. Kreutz, dz. cyt., s. 44–69; P. Gianola, dz. cyt., s. 122 nn.

<sup>28</sup> Zob. R. Łapińska, M. Żebrowska, dz. cyt., s. 790–792; A. Oleszkowicz, *Przebieg kryzysu adolescencyjnego w aspekcie przewycięzania niezgodności między celami a możliwościami jednostki*, [w:] *Adolescencja...*, s. 7–21.

<sup>29</sup> Zob. J. Mariański, dz. cyt., s. 45–82.

ku tej rewizji wyłania się religijność czysta i osobista, ale indywidualizacja odbywa się w zinterioryzowanym kontekście kulturowym. W idei Boga dominują treści osobowościowe, a więc Boga pojmuje się jako Kogoś, kto jest jednocześnie Stwórcą, panem i Ojcem. Powstają też warunki do próby własnych sił. Dorastający kształtuje własne poglądy (światopogląd), a praktyki stają się bardziej świadome i dobrowolne<sup>30</sup>.

Życie oratoryjne dąży wtedy do oddzielenia dzieci od młodzieży dorastającej, tworzy dla niej specyficzne i własne grupy czy stowarzyszenia. Podział ten ma również miejsce w spotkaniach katechetycznych, praktykach liturgicznych, w dniach skupienia czy wycieczkach.

Tworzone grupy i podjęta w nich praca, doceniając wolność, samodzielność i niezależność młodzieży, zmierzają do formowania osoby i wspólnoty. Trzeba na tym etapie nadać im charakter apostołski, jeżeli chce się utrzymać tkwiący w nich dynamizm rozwojowy, ukierunkowany na zaangażowanie dla innych. Wyraża to bowiem dążenie młodzieży do życia autentycznego, otwartego na sprawy bliźnich. Zaangażowanie odnosi się także do wewnętrznego życia oratorium, w którym młodzi mogą spełniać role animatorów grup dziecięcych, instruktorów, przewodników itp. W ten sposób, według terminologii św. Jana Bosko, dokonuje się wychowanie „jednego przez drugiego”, co wydaje się być niezmiernie ważne dla Kościoła w Polsce, który będąc otwarty na grupy nieformalne, nie ma – jak dotąd – dopracowanych form współpracy w nimi<sup>31</sup>. Warto dodać, że np. w tak typowo polskim ruchu Światło-Życie” (niedostatecznie wydaje się dowartościowanym w Kościele polskim) uczestniczy duża liczba młodzieży. „Oazy – twierdzą socjologowie – ożywiają ducha apostołskiego i rozwijają się bardzo dynamicznie w wielu diecezjach polskich, kształcą młodzież zdolną do podjęcia apostołatu w Kościele i w parafiach, a także w środowiskach obojętnych pod względem religijnym i zdechrystianizowanych”<sup>32</sup>. Energia ta w wielu wypadkach nie jest dostatecznie wykorzystana w wyniku braku właściwej koncepcji pracy parafialnej. Zdarza się, że duszpasterz posyłający młodzież, np. na rekolekcje oazowe (lub do innych grup czy ruchów), nie potrafi jednocześnie zapewnić w ramach życia parafialnego potrzebnych do jej aktywności apostołskiej form, przeciwnie, często zdecydowanie hamuje podejmowane przez nią inicjatywy. Grupy te, nie mające zapewnionej odpowiedniej formacji eklezjalnej w parafii, powoli giną, a wraz z nimi całe bogactwo życia religijnego. Należy przy tym zdać sobie sprawę, że w przyszłości nie zawsze udaje się je wskrzesić, co więcej, ich członkowie mogą stać się obojętni wobec Kościoła.

<sup>30</sup> Cz. Walesa, dz. cyt., s. 151–152.

<sup>31</sup> Zob. J. Mariański, *Male grupy szansą apostołstwa świeckich*, „Homo Dei”, 55, 1986, n. 1, s. 44–45; K. Misiaszek, *Male grupy czynnikiem dynamizującym życie Kościoła*, „Bobolanum”, t. 4, Warszawa 1993, s. 111–121.

<sup>32</sup> J. Mariański, *Male grupy...*, s. 42.

Na tym tle oratorium-ośrodek młodzieżowy, propagując pracę z młodzieżą i poprzez młodzież, staje się środowiskiem dynamicznego wzrostu i jedności Kościoła, wykorzystania apostolskiego zapału i ukazywania rozmaitych form aktywności. A jeżeli twierdzi się, że nie ma wśród młodych świeckich ludzi odpowiednio przygotowanych do pracy animacyjnej w Kościele, należy ze wszelkich miar dążyć do stworzenia im szans eklezjalnego i teologicznego kształcenia i formacji.

Oratorium może także objąć swoim zasięgiem młodych ludzi w wieku 19–25 lat, który dla pewnej grupy jest okresem akademickim. W tym czasie kształtuje się tzw. religijność autentyczna, krystalizują się własne poglądy na tematy religijne i moralne oraz ustalają się postawy dotyczące praktyk religijnych. Wiara staje się dla młodego człowieka źródłem sensu życia i czynnikiem dojrzałości tak osobowej, jak i społecznej. Pojawiają się wtedy także liczne konflikty na tle intelektualnym, uczuciowym i religijnym. Ich pomyślne rozwiązanie jest korzystne do uformowania religijności autentycznej, i przeciwnie – rozstrzygnięcia niepomyślne lub ich brak mogą doprowadzić do ateizmu lub podważenia religijności<sup>33</sup>. W tym okresie notuje się więcej niż połowę odejść od wiary i wiele zaburzeń rozwoju osobowości<sup>34</sup>.

Oratorium proponuje na tym etapie formę duszpasterstwa akademickiego, angażującego studentów w sprawy społeczne i kościelne. Chodzi tu szczególnie o pomoc młodszym kolegom w uczeniu się, rozwijanie kół zainteresowań, wybór określonego typu studiów uniwersyteckich czy zawodu. W odniesieniu do spraw Kościoła zaleca bardziej dynamiczne włączenie się w życie różnorodnych eklezjalnych grup nieformalnych, udział w programowaniu pracy wychowawczej i duszpasterskiej, prace w poradniach małżeńskich, bibliotekach parafialnych, czytelnich itp.

W pełnieniu swej wychowawczej funkcji oratorium utrzymuje ścisłą współpracę z rodziną i szkołą, jako instytucjami podstawowymi w procesie socjalizacji dzieci i młodzieży. Nie może zastępować rodziny i szkoły, ale obecność w nim rodziców i nauczycieli byłaby nie tylko bardzo potrzebna, ale i wskazana. Mogą oni służyć środowisku oratoryjnemu swoją kompetencją, prowadzić np. koła o charakterze instruktazowym z różnych dziedzin czy pomagać w organizacji pracy dydaktyczno-wychowawczej. Współpraca z nimi mogłaby przyczynić się do utrwalenia przekonania u dzieci i młodzieży, że wychowanie jest jednym ciągłym procesem, a osoby starsze uwrażliwiałyby na ważność wierności zasadom wypływającym z wiary. Środowisko nauczycieli szkolnych nie jest jeszcze w warunkach polskich przykładem wspólnoty osób dogłębnie przekonanych co do słuszności i celowości obecności wartości religijnych i chrześcijańskich w szkole, stąd obecność nauczycieli mogłaby wzmocnić u uczniów motywację na rzecz

<sup>33</sup> Zob. Cz. Waleśa, dz. cyt., s. 152; G. W. Allport, dz. cyt., s. 83–97; R. Pomianowski, *Przynależność do Kościoła studiującej młodzieży*, Lublin 1994.

<sup>34</sup> Zob. R. Pomianowski, *Psychologiczne problemy kształtowania się religijności i jej dewiacje*, „Seminare”, Kraków–Łą 1975, s. 159.

wiary. Samo natomiast oratorium stałoby się w ten sposób środowiskiem wychowawczym integrującym wiele inicjatyw i działań w dziedzinie chrześcijańskiego formowania młodego pokolenia.

### Riassunto

I giovani al centro della cura pastorale dei salesiani: la proposta oratoriana del lavoro con i giovani per la Chiesa in Polonia.

La principale forma dell'educazione salesiana rimane l'Oratorio, dal Consiglio Vaticano II riconosciuto come il fondamentale criterio dell'identità della Congregazione nella Chiesa. Come un risultato dei cambiamenti socio-politici in Polonia, sono emerse le condizioni favorevoli per il ritorno e lo sviluppo del lavoro oratoriano con i giovani. Tuttavia, la ripresa dell'attività educativa e pastorale non deve essere limitata solamente alle raccomandazioni tecniche nel processo dell'organizzazione dell'istituzione oratoriana, perché essa fosse non sufficiente a causa dei scarsi risultati educativi. Il primo compito è la piena evangelizzazione degli ambienti salesiani per poter raggiungere una nuova mentalità dei singoli membri della comunità religiosa e nello stesso tempo, comprendere meglio tutti i bisogni dell'attività oratoriana a favore dei giovani. Il secondo, è la precisa conoscenza dei giovani, dei loro ambienti e un ripensamento del concetto della parrocchia, perché essa possa realizzare il compito di evangelizzare e di educare. Lo stesso oratorio in Polonia può diventare un aperto e desiderato ambiente pedagogico, che unisca cultura, fede, formazione, socializzazione, preghiera e divertimento. Bisogna dire, che i gruppi ed anche i movimenti religiosi, non sempre vedono integralmente la loro missione. Spesso mettono l'accento solo su un aspetto del loro lavoro pastorale. Così si potrebbe realmente raggiungere una trasformazione complessa: dalla tradizionale religione della Chiesa polacca alla comunità delle piccole comunità. Invece l'Oratorio dovrebbe, per essere più efficace, prendere in considerazione, durante la sua attività educativa, le fasi dello sviluppo di bambini e di giovani. Così si eviterebbe un pericoloso processo, che ultimamente si sta notando, e cioè la separazione della religione dalla cultura.



**KS. KAROL MÜHLEK**

## OBRAZY W NAUCZANIU RELIGIJNYM

### UWAGI WSTĘPNE

Świadomie ograniczyłem swoje rozważania do jednego obiektu, mianowicie obrazu, ale nie do konkretnej dziedziny, czyli do nauczania religijnego, ponieważ pouczenie religijne oraz zainicjowane i kierowane przez nie procesy uczenia się, mogą i powinny przebiegać we wszystkich fazach życia. Chciałbym zasadniczo skupić się na dwóch torach rozważań, teoretyczno-dydaktycznym i dydaktyczno-metodycznym.

### 1. ROZWAŻANIA TEORETYCZNO-DYDAKTYCZNE

#### 1.1. Znaczenie obszaru w uczeniu się religijnym

Znaczenie obrazu w procesach uczenia się można łatwiej wyjaśnić w powiązaniu z innymi, istotnymi dla uczenia się czynnikami. Według obowiązującej obecnie teorii nauczania-uczenia się istotne są trzy ogólnie określone obszary: adresaci, społeczeństwo, nauka.

Jeżeli chodzi o odbiorców, to potrzeba orientacji na sytuację biografii całego ich życia: jakie mają założenia i interesy?

Na obszarze określonym mianem społeczeństwa szczególnie ważne są następujące czynniki: nastawienie rodziców bądź opiekunów, wiarygodne wzory, żywotna parafia, nastawienie do praktyk religijnych. Trzeci obszar dotyczy fachowej, naukowej orientacji: wiarygodnej treści, np. solidnej teologii.

Na tych trzech obszarach, znaczące są dla uczenia się religijnego liczne czynniki teologiczne, socjologiczne i psychologiczne.

Obraz jest medium (środkiem) szczególnego rodzaju. On umożliwia specyficzne przedstawienie personalnego, socjalnego i teologicznego związku. Możemy tutaj mówić o ikonicznej prezentacji, która wprawdzie różni się od poznawczej i psychomotorycznej, jednakże ma z nimi powiązania. W każdym bądź razie obraz jest wyraźną alternatywą w opisowo-definicyjnym wyjaśnieniu. Ten kto

zna definicyjną odpowiedź, wie o co chodzi, polepszył stan informacji, w najlepszym wypadku pojął istotę rzeczy i może to przekazać w zależności od potrzeby. Kto jednak rozumie historię i kogo fascynuje wizja obrazu, ten zostanie poruszony.

## 1.2. Naukowe uzasadnienie dydaktyki obrazu

Panuje obecnie ogólne przekonanie, że lekcja religii bądź też w szerszym znaczeniu nauczanie religijne powinno uwzględniać odbiorcę w jego osobistej sytuacji i z jego doświadczeniami. Wymagania wiary i jej historii działania należy tematyzować w kontekście życia, realizując tak zwaną dydaktykę korelacyjną (zbudowanie mostu między nauką i życiem). Człowiek musi być przy tym omawiany całościowo, jako ciało, dusza i duch. Nauczanie lub lekcja odbywa się łatwo, jak pokazuje doświadczenie, na drodze kognitywnej, której jednak koniecznie podporządkowana musi być płaszczyzna uczuciowa. A tę można poruszyć bezsprzecznie właśnie za pomocą obrazów. Zastosowanie obrazów stanowi alternatywę do logicznego i abstrakcyjnego myślenia w pracy z tekstem i tylko czysto abstrakcyjnej konfrontacji z wiarą. Te dwie płaszczyzny nie wykluczają się wzajemnie, o wiele bardziej mogą być ze sobą połączone i przynieść korzyści.

Ponadto, nowoczesna kultura wizualna, która czyni z nas „ludzi-oczu”, wymaga pracy z obrazem. Jeżeli lekcja religii ma być udana, powinna uwzględnić te potrzeby i przede wszystkim katecheta powinien znać struktury komunikowania. Naturalnie nie należy pomijać znanych negatywnych skutków tak zwanego zalewu mediów. Następstwa te to zubożenie fantazji, brak twórczości lub poprostu przesyty.

Według amerykańskich badań można przedstawić następującą skalę efektywności.

Zapytani uczniowie pamiętali przy zastosowaniu:

- środków audytywnych bądź akustycznych – 70% tego, co usłyszeli natychmiast po usłyszeniu, 10% po trzech dniach;
- środków wizualnych bądź optycznych – 72% tego, co widzieli zaraz po obejrzeniu, 20% po trzech dniach;
- środków audiowizualnych – 86% tego, co zobaczyli i usłyszeli zaraz po tym, 65% po trzech dniach.

Ważnym metodycznie warunkiem jest przygotowanie pomieszczenia i cisza, aby pojedynczy obraz w ogóle mógł wywrzeć wrażenie i zainteresować ucznia.

Abstrahując od nowoczesnego i współczesnego przygotowania lekcji, za dydaktyką obrazu opowiada się tradycja wielkiej sztuki chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo jest religią na wskroś przyjazną obrazowi. Z jednej strony wychodzi ono naprzeciw wizualnej potrzebie prostego pobożnego człowieka (*Biblia pauperum*), z drugiej, odpowiada istocie człowieka, który zdany jest na doświadczenia zmysłowe, również w dziedzinie religijnej.

Dołączyć tu należy kolejną myśl: wykorzystanie obrazów wydaje się o tyle sensowne, że każdy obraz wzywa człowieka do innego spojrzenia na siebie i

świat, jak również prowokuje do nauki. Implikuje stałe wyjaśnianie podstawowych problemów (pytań) ludzkiego życia. Obrazowe przedstawienie jest bardziej zrozumiałe i łatwiejsze do zapamiętania niż pojęcia. To właśnie uwzględnia Pismo Święte w swoim obrazowym i metaforycznym języku. Ono samo jest niewyczerpalną księgą – „Obrazów”, która w każdym czasie była natchnieniem dla artystów do tworzenia nowych obrazów. Pozostają więc one jako żywa konfrontacja z przekazaną wiarą i umożliwiają znalezienie jej tożsamości. Tak przestrzegane obrazy powstałe na podstawie Biblii nie są więc tylko ilustracją tekstów, lecz za każdym razem samodzielnym wypowiedzeniem się.

Bezsprzecznie w centrum lekcji religii, znajdują się centralne prawdy wiary i w związku z tym wykorzystanie Pisma Świętego, podstawowego dokumentu wiary, jest konieczne i nieodzowne. Trudności wynikają jednak z faktu, iż proponowane uczniom teksty biblijne wcale bądź z trudem mogą oni powiązać ze swoimi doświadczeniami, być może otrzymują też zbyt mało materiałów pomocniczych w celu zrozumienia danego tekstu. Prawdziwą pomoc oferują nam obrazy do Pisma Świętego, jeśli ich oddziaływanie ułatwia bądź wręcz w ogóle umożliwia dotarcie do wypowiedzi wiary. Ma to szczególne znaczenie w świecie racjonalności i świadomości technicznej, gdyż dydaktyka obrazu i dydaktyka biblijna mogą się wzajemnie wspierać. Stwarzają one możliwości, które nie byłyby osiągalne tylko przez jedną z nich. Oprócz tego obrazy stanowią pomoc w przypadku nieznaności biblijnego języka symboli oraz obrazów. A ponieważ teksty biblijne ogólnie dość szybko zostają pomijane, jako „od dawna znane” i nudne, dzięki obrazowi można na nowo wzbudzić zainteresowanie i zajmowanie się biblijną tematyką. Obraz odzwierciedla życiowe znaczenie wypowiedzi teologicznych, umożliwia teologiczną interpretację rzeczywistości życia i stwarza uczniowi w ten sposób możliwości identyfikacji oraz pomoc życiową, gdyż służące za podstawę teksty biblijne organizują i obejmują istotne sprawy człowieka. Z całą pewnością wspomniana już wcześniej znajomość historii biblijnych przez ucznia jest o tyle korzystna, że nie jest on postawiony bez przygotowania przed jakimś obrazem, lecz dostrzega coś innego, nowego w porównaniu z własnym utworzonym przez siebie obrazem. Afektywne cele uczenia się zostają osiągnięte, gdy wywoła się wewnętrzne poruszenie, zostanie nawiązana komunikacja między obrazem a własnym wnętrzem oraz zainspirowanie do interakcji z innymi osobami oglądającymi obraz. Obraz skierowuje rozmowę na pewien temat, motywuje do rozmowy oraz „pomaga w zwerbalizowaniu własnych doświadczeń. Słowa nie są z góry podane jak w filmie [...]. Obraz jest otwarty na różnorodne interpretacje”.

Wreszcie obrazy biblijne spełniają funkcję pośredniczącą na drodze ku absolutnemu Bogu. Umożliwiają transcendencję w kierunku Absolutu, ukazują świat, w którym żyjemy w sensie religijnym. Obrazy bowiem wskazują na niewidzialną rzeczywistość, którą należy uczynić widzialną.

## 2. WSKAZÓWKI DYDAKTYCZNO-METODYCZNE

### 2.1. Wybór obrazów

W żadnym wypadku nie da się wyczerpać rezerwuaru impulsów i wskazówek, ale w praktyce potrzebny jest pewien ich zasób i należy go wypełnić.

Przed każdym nauczycielem pojawia się fundamentalne pytanie: co chciałbym poprzez ten obraz przekazać moim adresatom odnośnie do widzenia wiary życia, by mogli to ugruntować w swojej sytuacji, w swoim życiu?

Wyboru dokonać mogą również uczniowie mający do dyspozycji wiele obrazów oraz zadanie polegające na uzasadnieniu wyboru, co już może być niezmiernie owocne.

Następnie należy sobie zadać pytanie: w którym miejscu i w jakim bardzo konkretnym celu ma być wykorzystany dany obraz? Chodzi więc o miejsce dydaktyczne. Zasadniczo należy pamiętać o tym, że celem wykorzystania obrazu jest spotkanie, z którego oglądający ma wyjść w jakiś sposób przemieniony. Niezmiernie ważne jest tutaj, by sam przekazujący był w szerokim tego słowa znaczeniu poruszony danym obrazem, by coś mogło się rozpocząć, musi sam zajmować się i skonfrontować z obrazem. Początkiem właściwego „pojmowania” jest, z jednej strony, wiedza dotycząca faktu, iż każdy obraz powstał w konkretnym czasie i sytuacji i dlatego, z drugiej strony, koloryt czasowy odzwierciedla duchowy charakter wiary, podobnie jak wiarę określonej grupy lub osoby. W związku z tym możemy mówić o elementach ikonografii.

### 2.2. Metodyka zastosowania obrazów

Przez pracę z obrazami można z całą pewnością zwiększyć efektywność lekcji religii. Należy przy tym przestrzegać ogólnych warunków i reguł dotyczących wykorzystania mediów w ogóle. Dadzą się one ująć w cztery wskazania:

- muszą one służyć jako środek komunikacji i nie mogą zastąpić nauczyciela, być „murem ochronnym”, za którym skryje się nieudolność mówienia i dawania odpowiedzi;
- nie mogą być pojmowane jako instrument władzy do indoktrynacji religijnej, lecz powinny służyć duchowemu uwolnieniu człowieka;
- nie mogą one zastąpić ani słów, ani osobowego kontaktu nauczyciela z uczniami; powinny natomiast być traktowane jako wzmocnienie słowa i podstawa interakcji;
- powinny uwidaczniać wartości duchowe i być pomocne w zrozumieniu religijnego wymiaru rzeczywistości.

Pośród trzech typów środków: audytywnych, wizualnych i audiowizualnych obraz jako środek wizualny ma przed innymi pierwszeństwo, ponieważ może być

dopasowany do tempa klasy uczniowskiej. Chcąc należycie ocenić obraz z jego procesem funkcjonowania, nie należy od razu posługiwać się odpowiednim tekstem biblijnym bądź innym wiążącym się z nim. Unikać należy zbyt pośpiesznie formułowania interpretacji za pomocą tytułu obrazu bądź tekstu, o ile tytuł lub tekst nie dadzą się od razu rozpoznać. Obraz jako środek otwarty należy wykorzystać we wszystkich specyficznych dla niego możliwościach. Nie należy go nadużywać jako „wypełniacza luki” ani ozdoby, bądź też przynęty. Ze strony uczniów istotnym warunkiem jest gotowość do „przeżycia” obrazu oraz odpowiednia atmosfera, tak by wykorzystanie obrazu mogło przynieść korzyści. Spokojna i budząca zaufanie sytuacja rozmowy, w którą zostaje włączony nauczyciel jako partner, oddziałuje szczególnie korzystnie. Odpowiednie ustawienie krzeseł może tu być bardzo pomocne.

Jeśli chodzi o metodę spotkania z obrazem i zrozumienie go, nie ma jakiegoś sztywnego schematu. W każdym bądź razie schemat ten powinien poruszać istotne aspekty. Przeżycia emocjonalne i racjonalne myślenie muszą współgrać ze sobą. Należy zmierzać do procesu komunikacji między obrazem, oglądającym a twórcą. Oznacza to więc wysłanie ucznia na odkrywczą podróż po obrazie. Podczas niej powinien on odkryć sam obraz, twórcę, siebie samego i innych. W tak przebiegającej podróży nauczyciel religii przejmuje rolę przewodnika znającego się na rzeczy, który w zależności od obrazu, aktywności i wyćwiczenia klasy musi mniej lub więcej działać. Zastosowanie obrazu nie jest związane z konkretną fazą lekcji, może ono nastąpić w każdej, a więc w fazie motywacyjnej, wprowadzającej, pogłębiania i kontroli. Sposoby postępowania są różnorodne w zależności od celu. Obejmują one medytację obrazu, porównywanie obrazów, burzę mózgów oraz odgrywanie ról. Danym obrazem można się zajmować jako całością bądź też wybrać pewien jego aspekt. Istotne jest więc staranne przygotowanie pod kątem celów. Naturalnie nie da się z góry i we wszystkich szczegółach zaplanować, jak będzie przebiegało oglądanie obrazu, gdyż zależne to jest od wielu czynników sytuacyjnych.

### 2.3. Postawowy model lekcji z wykorzystaniem obrazu

#### 2.3.1. Spontaniczne spostrzeganie jako pierwszy krok

Popularny i wszechstronnie dziś stosowany model opracowany został przez Tomasza Zachariasza w formie trzech kroków, które sformułował on do analizy swych drzeworytów (od tych drzeworytów zdystansował się – „Katechetische Blätter” II/1984m. s. 749–755). Metodę tę można oczywiście w zależności od przedmiotu, wieku, sytuacji w klasie, treści nauki oraz celu, przekształcać i rozszerzać.

Uczeń ogląda obraz (przychodzi do obrazu) ze swoimi wcześniejszymi doświadczeniami i nastawieniami. On musi się po cichu „wczytać” w obraz, by zna-

leżć swoje własne podejście (wizję). Korzystna jest przy tym cicha muzyka. Istotnym technicznym warunkiem jest to, by każdy uczeń miał dane medium (obraz) przed sobą, co możliwe jest do osiągnięcia w różny sposób (pocztówka, slajd, folia, epidiaskop). Do pierwszego nawiązania kontaktu z obrazem niezbędne są czas i spokój. Dopiero wtedy, to co zostało niesystematycznie spostrzeżone, może być opisane oraz mogą być zebrane, uporządkowane, bez komentarza i cenzury, pierwsze wrażenia i oceny. Można po nie potem stale sięgać. Początkowo zbieraniem i porządkowaniem może zająć się nauczyciel, zapisując to w swoich notatkach lub na tablicy. Uczniowie mogą to również robić, samodzielnie bądź z partnerem. W ten sposób nauczyciel dowiaduje się o wcześniejszych nastawieniach swoich uczniów, co dla przebiegu lekcji jest bardzo korzystne.

Pod względem pedagogicznym faza ta jest niezmiernie ważna. Uczniowie są pobudzani do aktywności, gdyż każdy może coś powiedzieć. W ten sposób łatwo w klasie nawiązuje się komunikacja. Słabsi uczniowie mogą doświadczyć sukcesu, gdyż tutaj nikt nie może nic powiedzieć ani dobrze, ani źle. Wykorzystanie obrazu przyczynia się w znacznym stopniu do rozluźnienia i rozładowania napięcia podczas lekcji.

Przedtem jednak nauczyciel musi zastanowić się, czy obraz fascynuje, to znaczy zachęca do interpretacji, czy też do tej interpretacji (określonego znaczenia) powinien zostać przygotowany. Bodźce, dostosowane do określonej klasy, powinny raczej wpływać aktywizująco na odbieranie obrazu, ale nie mogą sterować nim. Pomocne w patrzeniu i spostrzeganiu są proste pytania: „Co ja widzę?” „Co szczególnie rzuca się w oczy?” Jak już wcześniej powiedziałem, lepiej jest nie pokazywać uprzednio tytułu obrazu, lecz polecić jego wymyślenie. Uczniowie nie będą mocno ukierunkowani (?).

### 2.3.2. Analiza struktur formalnych

W trakcie drugiego kroku zajmujemy się systematycznie stanem obrazu i strukturami formalnymi, tak zwaną syntaktyką obrazu, którą poddajemy analizie. Należą do niej: forma (koło, kwadrat z przekątną, elipsa z punktami ciężkości itd.); kolor, światło, ruch, kontrast, obramowanie, punkt ciężkości, spokój, niepokój; konfrontacja dwóch figur, rozszerzający się środek, figura na pierwszym planie do oglądania, zamknięta figura, aktywna strefa w górnym rogu obrazu, dystans między górą i dołem (pusty środek itd.).

Przykładowo, można polecić narysowanie linii kompozycji oraz ruchu na obrazie lub naszkicowanie kolorystyki, by potem zadać pytanie dotyczące skojarzeń wywołanych kolorami bądź formami. Wprowadzające wyjaśnienie linii nadaje w każdym wypadku kierunek dalszemu oglądaniu obrazu.

### 2.3.3 Analiza struktury treściowej

Krok trzeci koncentruje się na treściach i znaczeniach, na podstawie dwóch następujących punktów widzenia: tematyka obrazu, czyli np. temat biblijny i znaczenie egzystencjalne lub też podstawowe doświadczenia uczniów. Dokładniej pyta się o treść obrazu, jego związek z rzeczywistością i tekstami biblijnymi. Umiejscawia się skojarzenia i uczucia, które obraz bądź poszczególne jego elementy wywołują w osobie oglądającej. Podkreśla się również własne miejsce w obrazie, ewentualnie za pomocą następujących pytań (według G. Lange): Co wywołuje we mnie obraz? (koncentracja wewnętrzna). Co obraz ten oznacza? (analiza treści obrazu). Gdzie odnajduję siebie w obrazie? (identyfikacja z obrazem).

Za najważniejsze osiągnięcia takiej analizy dzieła należy uważać komunikację i przynajmniej częściową identyfikację poszczególnych osób z obrazem. Do tej fazy należy włączyć i zinterpretować dotychczasowe obserwacje, elementy formalne. Interpretacja obejmuje również aspekty biograficzne, historyczne, teologiczne, religijne lub ikonograficzne. Impulsy myślowe są przy tym bardzo pomocne.

- W przypadku skojarzeń pytania typu: Co ci przypomina obraz? Czym odpycha cię czy przyciąga? Jaki nastrój wywołuje w tobie? Jak oddziałują i jaką funkcję spełniają kolory lub formy? Co oznaczają znaki i symbole? Co w związku z tym przychodzi co do głowy?
- Jeśli chodzi o treść obrazu pomocą służyć mogą następujące pytania: Jaki związek istnieje między obrazem i twórcą, między obrazem a czasem jego powstania? Jakie ma on odniesienie do rzeczywistości? Czy jest on czymś nowym, czy też umacnia tradycję? Jakie doświadczenie wiary leży u jego podstaw? Jak doszło do tego, że artysta tak właśnie go namalował? Co przeżył?
- Odnośnie do identyfikacji możemy zapytać: Jaki punkt widzenia i stanowisko oferuje ci obraz i w jaki sposób możesz na to zareagować? Która z postaci jest ci najbliższa? Na czym miejscu chciałbyś być?

Naturalnie można to kontynuować, wykorzystując teksty lub obrazy o podobnej tematyce. Kiedy i jak wykorzystać wiążący się z obrazem tekst biblijny, zależy od fazy lekcji, tematu i celu. Uwzględniając stosunek obrazu i tekstu, istnieją różne możliwości. Jak najbardziej celowe i korzystne jest ich porównanie, które pozwoli na uchwycenie różnic, a przez to wyraźniejsze stanie się postawienie akcentów oraz interpretacja. W odpowiednich warunkach sami uczniowie mogą być twórczy, gdy malują dany tekst biblijny oraz porównują swoje dzieło z obrazem.

#### 2.3.4. Praktyczny schemat metody trzech kroków

- Spokojna kontemplacja obrazu, ewentualnie z cichą muzyką w tle.
- Pierwsze zbliżenie się do obrazu z pytaniami: Co widzę, co mogę odkryć?

W zorganizowanej w taki sposób podróży odkrywczej, na tym „przejściu” przez obraz, można nazywać wszystko co się tylko widzi (w sporadycznych sytuacjach można rozpocząć te spostrzeżenia w sposób stereotypowy: Widzę...).

- Następnie można przywołać skojarzenia wiążące się z obrazem. Pytania mogą być następujące: Co dostrzegasz? Co ci się z tym kojarzy? O czym myślisz oglądając obraz? Co ci przypomina ten obraz?
- Teraz chodzi o pogłębione spostrzeganie szczegółów, struktury obrazu. Po pierwszym obejrzeniu następuje pogłębienie spostrzeżeń dotyczących formy, barwy, kompozycji obrazu. Ma to na celu poszerzenie dialogu z obrazem. By umożliwić to pogłębione spostrzeganie należy dać uczniom pomoce typu – dat i informacje dotyczące dzieła, przedmiotowe znaki na obrazie – poprowadzenie spoglądania – linie, kierunki, punkty – płaszczyzny – barwy jasne i ciemne – kompozycja – początki interpretacji, odniesienie do dzieła i jego recepcji.
- Po przejściu tych wstępnych kroków można zapytać, co zostało przedstawione, przykładowo: Jakie biblijne wydarzenie zostało przedstawione, jakie doświadczenie wiary leży u podstaw tej pracy?

Zupełnie świadomie i celowo można postawić również następujące pytania, by pogłębić zrozumienie. Kto stworzył to dzieło? Jak przedstawia się biografia artysty? Kiedy obraz ten został namalowany? Jakie okoliczności społeczne, polityczne, socjalne i religijne należy ukazać? Bezpośrednie stawianie pytań, z punktu widzenia metodyki, wpływa rozluźniająco i urozmaicająco. Dlaczego nie przedstawił pan przykładowo Boga, lecz tylko ogromną dłoń? Dlaczego dobrał pan tak kolory?

Dane biograficzne powinny pomóc w zrozumieniu tego, co widzimy. Nie można jednak tylko przez ich pryzmat patrzeć na dzieło. Istotne jest, by doszło do spotkania między uczniem a obrazem. Można zainicjować również „dialog z obrazem” i w tym celu kierować pytania do obrazu.

- Na dalszym etapie należy zadać pytanie: Co mówi nam ten obraz? Jakie orędzie obrazu należy przyjąć? Co w tym obrazie przemawia do mnie w szczególny sposób?

Rozpoczętą w ten sposób próbę identyfikacji możemy wzmocnić poprzez wyrażenie w słowach tego, co wywarło na nas wrażenie w tym obrazie. Metoda ta odpowiada perspektywicznemu opowiadaniu po spotkaniu z tekstem. W tym celu można wyszukać na obrazie miejsce lub osobę, którą chciałoby się być. Na przykład: „Jestem tą małą postacią, jestem Dawidem...” Chodzi tu o zwerbalizowanie tego, co dana osoba mogłaby opowiedzieć, co mogła przeżyć. W ten sposób dany obraz staje się naszym obrazem, moim obrazem. Mogę się zidentyfikować, ja jestem całkowicie i w pełni tego słowa „w obrazie”.



- Obrazowi można nadać tytuł, motto.
- Oglądanie obrazu może zakończyć samodzielna aktywna twórczość. W związku z opowiadaniem o Abrahamie można przykładowo samemu namalować obraz dotyczący Abrahama. W podobny sposób można według przypowieści o synu marnotrawnym lub miłosiernym ojcu, po konfrontacji z różnymi motywami co do tego tematu, samemu stworzyć obraz dotyczący „Nawrócenia – powrotu – przyjęcia”.

Należy jednak pamiętać o tym, że w ramach „spotkania z obrazem” nie jest konieczne realizowanie tych wszystkich faz i etapów. Decydującą rolę odgrywa cel, dla którego korzystamy z obrazu.

### 3. PRAKTYCZNE PRZYKŁADY STOSOWANIA OBRAZÓW

#### 3.1. *Mojżesz otrzymuje tablice przymierza*, Marc Chagal

##### 3.1.1. Opis obrazu

Odnoszące się do tego teksty biblijne: Wj 20, 1–21; 32, 1–14; Dt 5, 1–22; 1 Krl 12; Ps 106, 19–23; Am 7; Iz 6; Jer 2; Ez 1 n; Mt 17; Dz 9.

Jest to prawie kwadratowy obraz olejny (2,338 x 2,34 m). W obrazie, jako jedynym w całym cyklu, dominuje błyszczący kolor żółty. Centralną, ponadwymiarowo dużą postacią jest Mojżesz w długiej białej szacie. Klęczy, prawie unosząc się na białej górze, na Synaju i wyciąga ręce w stronę nieba, by przyjąć dwie duże tablice z hebrajskimi literami. Format obrazu podkreśla centralne umiejscowienie postaci Mojżesza. Dwie dłonie, widzialne dłonie niewidzialnego Boga, podają te tablice z białozłotożółtej chmury w górnym rogu obrazu. Jak wiadomo chmura jest często używanym w Biblii obrazem Boga. Całość tworzy przekątną od lewego dolnego rogu do prawego górnego. Spoglądające ku górze oczy Mojżesza jeszcze ją wzmacniają. Moment przekazania, wręcz symetryczna całość, odbywa się nie na niebieskim tle, co byłoby naturalnym kolorem nieba, lecz złotożółtym – barwie oznaczającej wspaniałość Boga. Pismo Święte nazywa ją „Kabod” (= doxa). W tym momencie niebo i ziemia zanurzone są całkowicie w tym świetle. Transcendencja połączona jest z immanencją poprzez zdarzenie, poprzez przekątną i poprzez barwy. Mojżesz, jako ten, który znajduje się bezpośrednio naprzeciw Boga wkracza do tego złotożółtego obszaru i sam zaczyna jaśnieć (por. Wj 34, 29 nn). Z otwartymi ustami bierze w posiadanie tablice, zdziwiony i przejęty całym wydarzeniem. Jedynie dolnym skrajem swej szaty i swymi gołymi stopami dotyka on jednobarwnej pomarańczowo-czerwonej ziemi z lewym dolnym brzegu obrazu. Stamtąd on sam pochodzi. Tam w ciepłym odblasku złotej barwy, ale o wiele mniejsi, o wiele bardziej oddaleni, znajdują się u podnóża jasnej góry, spokojni, obejmujący się wzajemnie ludzie. Wznoszą ręce

w modlitwie i zdają się czekać na Mojżesza i wskazanie Boże. Za tym tłumem, pośrodku lewego brzegu obrazu, stoi na cokole „złoty cieliec”, bożek. (Postać ta pojawia się stale w obrazach Chagalla, jako symbol wybranych przez człowieka bożków i uzależnień, symbol oderwania się od Boga Stwórcy, Boga wolności). Ponad cielcem, za obejmującą się parą, są kilkoma liniami zaznaczone domy, a w białym górnym lewym rogu obrazu, małe anioły.

W prawym brzegu obrazu znajdują się postacie, stojące w sposób szczególny w blasku złotego światła: Aaron, kapłan, w fioletowej szacie, niesie siedmioramienny świecznik, symbol wspaniałości Bożej; Jakub, w zielonej szacie, zagłębiony jest w książce; obok matki z dzieckiem i siedzącego na swym tronie władcy, króla Dawida, brodaty mężczyzna zwraca się jako jedyny z tej grupy w stronę światła, z którego płynie w jego kierunku anioł ze zwojem; jest on jednym z proroków, którzy otrzymują od Boga jakieś posłannictwo. W górnym prawym brzegu obrazu stoi kilka osób, które nie są ubrane orientalnie i przyglądają się z daleka całemu zdarzeniu. Górne rogi obrazu są białe i puste, jako miejsca niewidzialnego Boga. Główną linią obrazu, przekątną, otaczają dwie linie, które z prawej bądź lewej strony z góry biegną ku dołowi, ku punktowi wyjścia przekątnej. Opisują one drogę człowieka, który urodził się kiedyś w domach znajdujących się w lewym górnym brzegu obrazu, który przeszedł w swym życiu obok „złotych cielców”, przestrzegał Bożych pouczeń i dlatego wszedł do mieszkania Boga. Oprócz tego przebieg linii podkreśla otwarcie w kierunku góry, to znaczy na nadejście transcendencji.

### 3.1.2. Pomoce w interpretacji

To centralne wydarzenie, przekazanie przez Boga pouczeń Mojżeszowi, jest jednym z momentem w historii zbawienia, w którym niewidzialny Bóg mówi o sobie światu i objawia swą wolę. Uporządkowanie obrazu podkreśla to wspaniałe. Mojżesz jest jedną z pierwszych postaci w historii żydowskiej i wybrany, któremu przypadło w udziale objawienie, który łączy niebo i ziemię, nie będąc z niej zabrany, lecz właśnie na niej ma dalej realizować swoje zadanie, co podkreśla kompozycja i dobór barw. Promienie otaczają głowę Mojżesza: spotkanie Boga nie przeszło obok niebo bez śladu. To wydarzenie – i to jest szczególne w tym obrazie, nie jest ograniczone do momentu ustalonego w tradycji biblijnej, lecz obecne jest we wszystkich czasach, w całym życiu człowieka. Wskazuje na to fakt, iż domy na lewym brzegu obrazu, nie są namiotami Nomadów i ludzie na prawym górnym brzegu noszą nowoczesne europejskie stroje.

Nie tylko to bezpośrednie zwrócenie się Boga do człowieka poprzez pośrednika Mojżesza, lecz również treść tablic i wskazówki Boga dotyczące wszelkich ludzkich form życia, stanowią temat tego obrazu. Obraz ten budzi pytanie o znaczenie i oddziaływanie tego prawa dla życia wszystkich ludzi również nas. I daje

także na to odpowiedź. Pouczenia te nie straciły na aktualności, są również dzisiaj cennym darem Boga dla nas ludzi, by udane było nasze życie.

### 3.1.3. Wstawka praktyczna (np. CuLP 8, 2)

Pracę nad tym obrazem należy rozpocząć od stwierdzenia, że interpretacja jego została ustalona przez tradycję i krąg kulturalny. Rozważania dotyczące ewentualnego tytułu są zbędne. Scena ta jest jednoznacznie do rozpoznania. Ze względu na głębię obrazowego przedstawienia, nadaje się do ukazania znaczenia dziesięciu przykazań Izraela i wszystkich ludzi. Można go więc wykorzystać podczas omawiania tematu: „Przykazania – obciążenie czy pomoc?” Na początku można porozmawiać o sensie istnienia jakichkolwiek przepisów i w związku z tym mogą być powołane doświadczenia uczniów. Jest przy tym jasne, że przykazania prawie zawsze odbierane są raczej negatywnie, jako ograniczenie wolności, a tym samym jako autorytatywne, uciskające. Po tym może nastąpić oglądanie obrazu. Ukazuje on zupełnie inne doświadczenia i powinien pogłębić temat. Istotne pytanie może jako impuls być napisane na tablicy i brzmieć: „Przykazania i/lub wolność?”

Natychmiast, w pierwszej fazie oglądania można zauważyć, że brakuje tu tego uciskającego i negatywnego rysu. Poprzez ciepłe barwy stworzona została na wskroś przyjemna i pogodna atmosfera. Na początku można od razu zadać pytanie, w którym na obrazie dana osoba się znajduje. To samo pytanie padnie potem jeszcze raz. Istotna wypowiedź obrazu dotyczy faktu, że dziesięć przykazań Bożych to słowo, które zostało ogłoszone przez powołanych do tego ludzi takich jak Mojżesz.

Kolejnym istotnym składnikiem treści jest historia człowieka z dziesięcioma przykazaniami. Burza mózgów (pełne swobody wypowiedzi) dotycząca poszczególnych elementów stwarza możliwość do zebrania pytań życiowych, które wiążą się z poszczególnymi etapami, np.

- Bóg: Kim jest Bóg? Co oznacza on w tym świecie? Czy Boga można poznać? Czy można go zobaczyć? Czy można przed Nim uciec?
- Złoty cielec: Czym są „złote cielce”? Z jakimi ja spotkałem się do tej pory i spotykam się nadal?
- Tłum ludzi: Skąd przyszli ci ludzie, dokąd idą? Co stanowi ich wspólne życie? Według jakich zasad mogą współżyć w pokoju? Jakie znaczenie dla nich ma przeżycie na górze? Co to zmienia? Co zmienia się dla mnie?

Kompozycja przydziela osobie oglądającej, miejsce w którym zbiegają się linie obrazu. Staje się on przez to nie tylko widzem, lecz osobą bezpośrednio uczestniczącą. Stoi on w tym miejscu, gdzie przekazane zostały ludziom tablice i gdzie musieli oni zdecydować, czy będą prowadzić życie zgodne z tym prawem dającym orientację, czy nie. To samo musi uczynić, również uczeń, ma w tym celu różne możliwe miejsca (gdzie może się ustawić), przykładowo może być

dystansującym się, oglądającym w górnym brzegu obrazu. Punktem ciężkości w tym rozumieniu jest pierwszeństwo przekątnej. Poprzez szkic najważniejszych linii uczniowie mogą zauważyć, że jest on zbudowany w formie drabiny. Zadaniem drabiny jest łączenie góry z dołem. Dalsze formalne elementy wyraźnie wskazują, że fakt ten i tutaj stoi na pierwszym planie, a mianowicie połączenie między górą a dołem, między niebem i ziemią, pomiędzy transcendencją i immanencją. Ten Dół i Górę mogą uczniowie bliżej scharakteryzować, posługując się parami przeciwieństw. Na pytanie, w jaki sposób człowiek może dostać się na górę, pada odpowiedź: po drabinie, czyli poprzez Mojżesza i dziesięć przykazań. A jeśli zapytamy dalej: jak odbierane są tutaj te przykazania? Wówczas usłyszymy, że prowadzą one dalej, to znaczy „sięgają w przestrzeń pełną światła”, uwalniają z ciemności ziemi, łączą z Bogiem. Ten rezultat należy wyjaśnić na podstawie tekstu biblijnego. Należy wyjaśnić kontekst dekalogu w wyjściu Żydów z niewoli oraz przeanalizować tak zwane wcześniejsze jego rozumienie. (Dekalog nie znajdował się pierwotnie w Księdze Wyjścia. Przez to umiejscowienie jednak trafna jest wypowiedź teologiczna dotycząca jego znaczenia i sensu). Polecenie wydane uczniom mogłoby brzmieć: „Zróbcie zestawienie wszystkich tytułów rozdziałów w Księdze Wyjścia aż do momentu przekazania Dziesięciu Przykazań!” Podstawowym i istotnym w Księdze Wyjścia doświadczeniem jest, iż Bóg Izraela jest Bogiem oswobodzenia. Jahwe wyprowadził swój lud z Egiptu do wolności. Należy tę wolność zachować. Zachowa się ją poprzez przestrzeganie przykazań. Wbrew ogólnej ocenie, przykazania są podstawą wolności. Boskim kierunkowskazem w kierunku wolności, ponieważ należy ją rozumieć jako wyznaczenie najważniejszych wartości ludzkiego życia. By jednak stało się to jasne dla uczniów, należy dokładniej rozważyć poszczególne wskazania, to o czym mówią i w jaki sposób najgłębiej strzegą ludzkiej wolności. Aktualne ustosunkowanie się może wyglądać różnorodnie, np. przedstawienie uwag dotyczących szybkiego postępu technicznego.

Jako podsumowanie jeszcze raz pokazujemy obraz, gdyż poprzez wielokrotne oglądanie utrwala się jego wymowa. Można doszukiwać się związków obrazu z wynikami pracy z tekstem. Dzięki obrazowi można też przejść do innych tematów, jak np. „Cześć oddawana Torze w judaizmie” (Ps 119) lub „Stanowisko Jezusa wobec prawa” (Mt 5, 17).

### 3.2. Dobry pasterz – Tomasz Zacharias

Obraz pasterza i jego trzody jest wyraźnie podzielony na dwie części. W górnej części obrazu znajduje się zagroda z tuzinem owiec. W dolnej części jest jedna. Owce na górze są obok siebie, leżą spokojnie na ziemi. Owca na dole jest sama i jest w ruchu. Grupa owiec czuje się bezpieczna dzięki szerokiemu półkolu wzdłuż i wszerz ustawionych czarnych pali, rodzaj gniazda. Samotna owca jest w ciemności, ale na otwartej przestrzeni. Zwierzęta w grupie odznaczają się

poprzez miękkie, raczej okrągłe kształty i ciepłe barwy czerwieni, żółci, bieli na jasnozielonym tle, poprzecinanych plamami nieostrego błękitu. Samotne zwierzę odcina się ostrzej od błękitnoczarnego tła, stwarza wrażenie indywidualności i znajduje się w odosobnionym miejscu, mianowicie na dole, na końcu przekątnej, przebiegającej z prawego górnego rogu w stronę lewego dolnego. Tam gdzie przebiega przekątna stoi pasterz. Barwy, w których jest namalowany, przypominają zielonożółty kolor otworu drzwi. Lekko się pochyla, prawa dłoń jest otwarta w zapraszającym i zachęcającym geście. Po dłuższym, intensywnym wpatrywaniu się można za plecami pasterza dostrzec cienie wilków. Stanowią część ciemnego otoczenia i nie wyróżniają się z niego. Dobrze jest oglądać ten obraz najpierw bardzo „trzeźwo”, gdyż pojęcia „Pasterz – stado i owca” od razu się jednoznacznie kojarzą. Drzeworyt zadaje kłam takim stereotypom. Z jego pomocą można odnaleźć prawdziwe motywy mówienia o pasterzu i jego trzodzie, o samotnej drodze owcy i poszukiwaniach pasterza. W obrazie pasterza i jego owiec chodzi o ludzkie pierwotne sytuacje. Pozostają one niezmienione, nawet jeśli nie widzimy już stad owiec.

Poruszony już został problem bycia blisko. Wszyscy lubimy „przebywać w gnieździe”, czujemy potrzebę ciepła i osłony. Żyjemy dzięki naszym wzajemnym związkom i stosunkom. Nie jest to idylla. Barwa zewnętrzna jest częściowo i w środku. Brama jest otwarta. Burzy ona charakter gniazda – stale znajdujemy się na zewnątrz. Nie musimy żyć od razu na marginesie. Gdybym był ciągle w środku, nigdy samotnie, nigdy sam, wówczas nie byłbym sobą, nie miałbym własnej woli, własnych planów, własnego sumienia. Całkowite bycie w środku oznaczałoby bycie zagubionym, bez własnej twarzy i bycie powtarzalnym. Jednakże zupełne bycie na zewnątrz również oznaczałoby bycie zagubionym. Ten, kto chce wszystko robić sam i mieć wszystko dla siebie, kto nigdy nie powie „dziękuję”, ten marnieje i schnie. Nasze szczęście w życiu zależy bez wątpienia od tego, czy będziemy w stanie uporać się z tym napięciem, czy znajdziemy drogę między byciem w środku i na zewnątrz, byciem z ludźmi i byciem z sobą samym, pomiędzy zaufaniem do innych a zaufaniem do samego siebie.

W postaciach wilków pokazane zostały niebezpieczeństwa czyhające na drodze do samorealizacji. Agresywność wilków ukazuje o co toczy się walka. Pomiędzy nimi a samotną owcą na dole stoi pasterz, jako osoba odpowiedzialna. Mimo woli stawiamy się najpierw w sytuacji tych, którzy zostali mu powierzeni. Nie należy zapominać o tym aspekcie, iż jego rola jest również jednym z naszych zadań. Pasterz sam wybrał się na wolną przestrzeń, opuszczając ochraniający go mur. Tym samym ryzykował swoim życiem oraz życiem tych, co pozostali. Czy ni to jednak, gdyż ta samotna owca na zewnątrz potrzebuje oparcia w tej sytuacji. Jednakże pasterz nie narzuca się i zachowuje ze swej strony dystans. Poszukiwana owca odwraca głowę. W tym geście, jak również w odpowiadającym na to geście otwartej dłoni pasterza, wyraża się ich osobisty stosunek.

Patrząc powtórnie na obraz jako całość, można zobaczyć siebie w roli rodziców, wychowawców, bądź osoby mającej na kogoś wpływ. Sukces naszego wpływania na kogoś i wychowania zależy od tego, czy uda nam się zarówno stworzyć atmosferę bycia wspólnego, w której każdy się dobrze czuje, jak też pozostawić otwarte drzwi – do wyjścia na zewnątrz i powrotu. Ważne jest również byśmy każdemu z powierzonych nam dodawali odwagi, do pójścia własną drogą, bycia innym niż wszyscy, ciekawym i znającym ryzyko i czy uda nam się zarazem bycie we właściwym momencie do jego dyspozycji.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że wykorzystanie obrazów może zapoczątkować zdolność do transponowania tematów biblijnych bezpośrednio w sytuacje i stosunki współczesne. Łatwo jest kontynuować temat wynikający z obrazu poprzez teksty biblijne i „poczuć go”, np. życie Jezusa jako pasterza, a przez to reprezentanta objawiającego się miłości Bożej (por. Łk 15, 4–7; Mt 18, 12–14; J 10, 1–18 i inne).

K. B ä t z, R. M a c k, *Sachbilder zur Bibel*, Lahr u. München 1984.

G. B i m e r, H. K o c h a n e k Red. *Menschenbild und Gottesbild in der Bibel*, Stuttgart 1981.

B. K r a n d i c k, *Bilder von Marc Chagall zu den Themen des Lehrplans der Jahrgangsstufen 5–11. Bibel – und bilddidaktische Anregungen und Einsatzmöglichkeiten*, München 1991 (Materialien für den Religionsunterricht an Gymnasien. Red. v. Kath. Schulkommissariat in Bayern. 1/91).

K. F r ö r Red. *Zeichnung und Bild im kirchlichen Unterricht*, München 1966.

G. L a n g e, *Bilder des Glaubens. 24 Farbholzschnitte zur Bibel von Thomas Zacharias*, München 1978.

F. L e i s t, *Der Mensch in Bann der Bilder*, München 1962.

G. M a r t i n i, *Malen als Erfahrung*, Stuttgart 1977.

*Religionspädagogische Seminar-Arbeitshilfen für den Religionsunterricht an Grund u. Hauptschulen*, Red. v. Kath. Schulkommissariat in Bayern, München 1992.

## Zusammenfassung

In dem ersten theoretischen Teil zeigt man eine Bedeutung der Bilder in der religiösen Unterweisung. Hier sind wichtig: Adresaten, Gesellschaft, Wissenschaft. Eine amerikanische Untersuchung zeigte: daß die größte Effektivität in gedächtnis, nach drei Tagen, 65% ist, wenn wir mit audiovisueller Medien lehren. Anschaulichkeit ist verständlicher und einprägsamer als Begriffe. Didaktisch-methodische Überlegungen betraff: Auswahl die Bilder und ihr didaktischen Ort. Methodik der Bilderschließung hatte vier Hinweise: Bilder müssen als Kommunikationsmittel, als Befreiung, als Verstärkung des Wortes und als Veranschaulichung der religiösen Dimension dienen. Modell des Unterrichtes von Thomas Zacharias hatte drei Schritte: – Spontane Wahrnehmung, – Analyse der formalen Strukturen und – Analyse der inhaltlichen Struktur.

Als praktische Beispiel (Folie) waren die Bilder: „Mose empfängt die Tafeln des Gesetzes“ von Marc Chagall und „Der gute Hirt“ von Thomas Zacharias.

Die Bilder können biblische Themän direkt in heute mögliche Verhältnisse und Situationen transponieren.

JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

## LUIGI STEFANINI I PERSONALIZM WYCHOWAWCZY

### UWAGI WSTĘPNE

W 1991 r. obchodziliśmy stulecie urodzin Ludwika Stefaniniego, założyciela personalizmu włoskiego<sup>1</sup> i jednego z głównych przedstawicieli personalizmu wychowawczego. W świetle tego zagadnienia chciałbym przedstawić w poniższym artykule główne idee tegoż filozofa i pedagoga.

Najpierw jednak chciałbym przybliżyć istotę personalizmu. Personalizm, jako wydarzenie historyczne, pojawił się we Francji wraz z postacią Emmanuela Mouniera (1905–1950) i grupy osób skupionych wokół czasopisma „Esprit” (1932). Powstał on jako odpowiedź na kryzys polityczny i społeczny, który dotknął kraje Europy<sup>2</sup>.

We Włoszech czyniono próby, by odkryć i na nowo odczytać myśl personalistyczną filozofów i pedagogów XIX wieku, zwłaszcza takich jak: Gioberti (1801–1852) i Rosmini (1797–1855). Poważny jednak wpływ na myśl personalizmu włoskiego miała, wspomniana wyżej, grupa skupiona wokół „Esprit”.

### 1. WŁOCHY W EPOCE ODBUDOWY NARODOWEJ

Sytuacja społeczno-polityczna Włoch w latach trzydziestych i czterdziestych różniła się znacznie od sytuacji francuskiej. Stefanini znał i doceniał myśl Mouniera. Biorąc jednak pod uwagę realia rzeczywistości włoskiej, nadawał personalizmowi włoskiemu nieco inny charakter. Najbardziej dotyczyło to personalizmu wychowawczego, o którym pisał: „Formuła personalizmu w swoim pedagogicz-

---

<sup>1</sup> Por. G. Catalfamo, *Der historische Personalismus und seine Pädagogik*, „Rassegna di Pedagogia”, 1981, 39, s. 4.

<sup>2</sup> Por. A. Rigobello, *Il personalismo*, Citta' Nuova Editrice, Roma 1975, s. 7–8.

nym zastosowaniu jest następująca: sytuacja, która obejmuje uniwersalność postaci wychowawczych jest najbardziej osobowa”<sup>3</sup>.

Inny fakt, który leżał u podstaw personalizmu włoskiego, to reakcja i sprzeciw wobec błędów indywidualizmu i totalitaryzmu kolektywistycznego. Fakt ten nie jest obcy innym krajom, lecz we Włoszech nabrał on szczególnego znaczenia, zwłaszcza w ostatnim etapie II wojny światowej.

### 1.1. Początki demokracji

Lata przedwojenne we Włoszech to czasy, w których na polu pedagogiki najbardziej znany był Giovanni Gentile (1875–1944) i jego aktualizm<sup>4</sup>. Łączył on z jednej strony wychowanie z polityką, z drugiej zaś myśl pedagogiczną z filozoficzną. Jego wpływy na polu kulturalnym, wychowawczym i politycznym były bardzo duże. Połączenie myśli wielu filozofów z faszyzmem doprowadziło do prawdziwej hegemonii. Po zakończeniu wojny i upadku faszyzmu hegemonia ta została odrzucona.

W latach przedwojennych pojawiają się uczniowie Gentile. Jednym z nich był filozof Armando Carlini, pedagog Mario Casotti i wspomniany wcześniej Luigi Stefanini. Bez wątpienia odrzucali oni niektóre przesłanki ideologiczne swojego mistrza, akceptowali zaś wyznawaną przez niego „transcendencję religii chrześcijańskiej” i duchowy idealizm<sup>5</sup>.

Faszyzm i lata dyktatury odcisnęły głębokie piętno na narodzie włoskim. Po 1945 r. optymizm idealistyczny wydawał się zbędny. Jego miejsce powoli zaczął zajmować egzystencjalizm. We Włoszech społeczeństwo domagało się nowej filozofii, innego spojrzenia na rzeczywistość, czegoś, co wyznaczałoby narodowi tak doświadczonemu przez wojnę nowy kierunek: „Większość odnowionej demokracji parlamentarnej we Włoszech stanowiła demokracja chrześcijańska, ta zaś, gdy chodzi o kulturę, nawiązywała do korzeni katolickich”<sup>6</sup>.

Tak rozumianej kultury o korzeniach chrześcijańskich i katolickich społeczeństwo włoskie domagało się od dłuższego czasu i to na różnych poziomach i w różnych grupach społecznych. Ograniczając się jednak tylko do pedagogiki, należy stwierdzić, że myśl katolicka XIX wieku (Lambruschini, Rosmini, Gioberti, Aperti, Tommaseo) nie miała znacznego wpływu na szkołę i wycho-

---

<sup>3</sup> L. Stefanini, *Personalismo*, [w:] *Centro di Studi Filozofici di Gallarate. Enciclopedia filosofica*, t. IV, Sansoni, Firenze, 1967, kol. 1529.

<sup>4</sup> Aktualizm to określenie doktryn filozoficznych, które wyprowadzają świat rzeczy z samego czystego aktu. Gentile opiera<sup>3</sup> się tutaj na poglądach filozoficznych Hegla i Fichtego. Por. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971, s. 87.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 454–455. Kierunek filozoficzny przeciwstawny materializmowi. Według niego świat realny nie istnieje niezależnie od poznania. Pierwszeństwo ma duch. Por. tamże, s. 454–455.

<sup>6</sup> A. Rogobello, dz. cyt., s. 9.



wanie w okresie międzywojennym. Włochy po okresie zjednoczeniowym były typowo laickie. Taki sam charakter miało wychowanie<sup>7</sup>.

Nowy klimat polityczny, jaki zaistniał po zakończeniu działań wojennych, a zwłaszcza osoba Maritaina, który przebywał w Watykanie jako ambasador, stworzył nowe możliwości i nowe horyzonty myślowe. Bardzo często do poglądów Maritaina i Mouniera nawiązywali członkowie zgromadzenia ustawodawczego, którzy debatowali nad przyszłością szkoły i wychowania włoskiego. „Ma się wrażenie – stwierdza Macchiatti – że personalizm zakorzeni się we Włoszech jako ruch kulturalny, inspirujący polityków katolickich, odpowiedzialnych za problemy wychowania. Z pewnego punktu widzenia jawi się on jako ruch spekulatywny dający siły nowej demokracji, bo odkrywa na nowo wartość pojedynczej osoby, zagrożonej przez tendencje indywidualistyczne i kolektywistyczne. To może być bardzo pozytywne, bo zbuduje w naszym kraju szkołę opartą na zasadach demokratycznych. Ta z kolei umożliwi obronę wolności nauczania i przyczyni się do stworzenia szkoły katolickiej jako alternatywnej do szkoły laickiej”<sup>8</sup>.

## 1.2. Orientacja personalistyczna

Personalizm interesuje się osobą i jej wartością, a także sprawą wychowania. Na te elementy zwrócili uwagę filozofowie i pedagodzy związani ze spirytualizmem. To właśnie tutaj, na gruncie spirytualizmu włoskiego, tworzyła się orientacja, którą później nazwano personalistyczną.

Wyżej cytowany Macchiatti uważa, że 1954 r., jest czasem oficjalnych narodzin włoskiego personalizmu wychowawczego<sup>9</sup>. Wtedy odbył się zwołany przez wykładowców uniwersyteckich o orientacji chrześcijańskiej, pierwszy kongres Centrum Studiów Pedagogicznych „Schole”. Na kongresie tym obecnych było wielu filozofów i pedagogów europejskich: Agazzi, Braidò, Corallo, Garcia, Hoz, Kriekemans, Munoz Alonso, Planchard, Schneider. Zaproponowano tam stworzenie pedagogiki opartej na chrześcijańskim personalizmie. Warto zauważyć, że w swojej publikacji już w 1953 r. rzucił podobne hasło Stefanini<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Por. J. M. P r e l l e z o, *Luigi Stefanini (1891–1956). Approccio al „personalismo educativo”*, „Orientamenti Pedagogici”, 1991, s. 1313.

<sup>8</sup> S. S. M a c c h i a t t i, *Pedagogia del personalismo italiano*, Citta’ Nuova Editrice, Roma 1982, s. 16.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 19.

<sup>10</sup> Por. L. S t e f a n i n i, *Pedagogie personaliste*, „Nuova Rivista Pedagogica”, 1953, 3, s. 10–12. Na początku lat pięćdziesiątych w Pietralba, powstała „Wspólnota Braterska” zrzeszająca niewielką grupę nauczycieli i wychowawców, którzy nawiązywali do idei personalizmu chrześcijańskiego, mając na uwadze „integralny rozwój osoby”. Grupa ta przyjmowała<sup>3</sup> definicję osoby wg Boecjusza. Do tej „Wspólnoty” należał<sup>3</sup> Marco Agosti, który przewodniczył<sup>3</sup> pierwszemu wyżej wspomnianemu Kongresowi. Por. J. M. P r e l l e z o, dz. cyt., s. 1314–1315.

## 2. DROGA DO PERSONALIZMU

Stefanini, jak sam wielokrotnie przyznaje, nie rozpoczyna od personalizmu, ale do niego dochodzi po długich poszukiwaniach i refleksjach. Był otwarty na wszystkie kierunki filozoficzne i kulturalne, jakie pojawiły się w Europie na początku XX wieku. Z biegiem jednak czasu jego spekulacje coraz bardziej zaczęły oscylować wokół idei personalizmu chrześcijańskiego.

### 2.1. Doświadczenie życiowe

W swoich licznych dziełach Stefanini przyznaje wprost, że w jego „duchowej drodze”, pewna osoba odegrała bardzo decydującą rolę. Zapytany o pierwszego nauczyciela, odpowiedział: „Punktem wyjścia była moja matka. Od pierwszych lat mojego życia zauważyłem w formie życia mojej matki bardzo dużo pogody pracowitej i świadomej, ukierunkowanej ku pewnemu celowi, widziałem tyle delikatności i siły w przewidywaniu i przetrwaniu nieszczęść. To wszystko wydawało mi się niemożliwe, żeby w takiej formie życia nie było czegoś, co jest największym sensem egzystencji człowieka”<sup>11</sup>.

Luigi Stefanini urodził się w 1891 r. w Treviso koło Wenecji. Był to rok, w którym papież Leon XIII wydał encyklikę *Rerum novarum*. Ten sławny dokument papieski był natchnieniem dla całego katolickiego regionu weneckiego, regionu głównie rolniczego i zanurzonego w katolickiej tradycji charakteryzującej się pewną swoistą kulturą<sup>12</sup>.

Rodzina Stefaniniego była na wskroś katolicka. Matka, Lucia De Mori, była nauczycielką. Koło niej wyrastała postać jego ojca – Giovanniego, właściciela farbiarni, który oprócz pracy zawodowej był bardzo czynny w kręgach katolickich regionu weneckiego. W 1890 r. został sekretarzem Komitetu Diecezjalnego.

Przykład ojca wpływał na młodego Luigiego. Już w 1907 r., w wieku 16 lat, wstąpił do Klubu Katolickiego w Treviso. Trzy lata później został przewodniczącym sekcji parafialnej tegoż Klubu. W tym samym czasie pełnił funkcję wiceprzewodniczącego na terenie miasta i funkcję sekretarza na szczeblu diecezji. Następnie na trzy lata został przewodniczącym całego regionu weneckiego. Jego działalność w tej organizacji była bardzo długa i bardzo aktywna. Pobyt i działalność w organizacji katolickiej stały się dla niego okresem dojrzewania osobowego i chrześcijańskiego. Z jego inicjatywy powstają młodzieżowe czasopisma

---

<sup>11</sup> L. Stefanini, *Personalismo socialei*, Editrice Studium, Roma 1952, p. 36. Warto zauważyć, że pierwsze jego dzieło poświęcone poglądowi Blondela zadedykował swojej matce: „Mojej mamie, pierwszej mojej miłośnicy pierwszy wysiłek”.

<sup>12</sup> Por. L. C a m i, *Educazione e persona in Luigi Stefanini*, Editrice La Scuola, Brescia 1985, s. 10.

„Il Foglio dei Giovani” („Pismo Młodzieży”). Głównym celem czasopisma był powrót do nauczania i wychowania chrześcijańskiego<sup>13</sup>.

Młody Stefanini interesuje się wychowaniem, a w tym czasie, w Parlamencie posłowie debatują nad zagadnieniem szkoły włoskiej. Społeczeństwo było pod wrażeniem projektu ustaw wniesionego na forum Parlamentu przez ministrów Daneo i Credaro. „Il Foglio dei Giovani” zajął krytyczną postawę wobec powyższej ustawy, oskarżył ją o ateizm, antyklerykalizm i masonizm. Na łamach czasopisma Stefanini napisał: „My [katolicy – dop. autora] nie możemy mieszać się z innymi, i nawet przez jedną chwilę nie możemy służyć pod inną chorągwią, musimy czuć dumę i mieć świadomość własnej godności wypływającej z naszego charakteru i z naszej wiary”<sup>14</sup>.

W tym czasie na Uniwersytecie w Padwie Stefanini rozpoczął studia filozoficzne. Na uczelni dominował duch pozytywizmu Roberta Ardigó, u którego Stefanini zdał cztery egzaminy. Również mocno dawał o sobie znać spirytualizm chrześcijański, reprezentowany przez Francesco Bonnatelli i Giuseppe Allievo. Wiele lat później Stefanini nazwie tego ostatniego „najbardziej znaczącym reprezentantem” spirytualizmu katolickiego ówczesnych Włoch<sup>15</sup>.

Jak już zostało wspomniane wyżej, gdy chodzi o jego poglądy filozoficzne, Stefanini początkowo zajmował się współczesnym spirytualizmem. Stąd też jego temat rozprawy doktorskiej dotyczył M. Blondela, a konkretnie jego dzieła „L'Action”<sup>16</sup>.

Po ukończeniu studiów filozoficznych rozpoczął pracę jako wykładowca w wyższej szkole technicznej w Treviso. Zajęcia te przerwał wybuch I wojny światowej. Podczas służby wojskowej, która trwała do 1919 r., utrzymywał kontakt ze swoim promotorem – prof. Alliotą. Współpracę tę wieńczy obrona drugiego doktoratu, poświęconego tym razem myśli estetycznej Gian Vincenzo Graviny.

Schyłek lat dwudziestych we Włoszech odznaczał się silnymi napięciami polityczno-społecznymi, prowokowanymi przez często organizowane i dość brutalne manifestacje faszystowskie. Stefanini, jako wykładowca i przewodniczący młodzieży katolickiej regionu weneckiego, zajmował jasną pozycję w stosunku do faszyzmu: ideologii tej nie można pogodzić z chrześcijaństwem. Ale z biegiem czasu podział w samym ruchu młodzieżowym „pro i contra” faszyzmu doprowadził do sytuacji, w której Stefanini, podtrzymując swoje zdanie, rzekł się czynnego w nim uczestnictwa. Jednak pobyt i działalność w

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 11.

<sup>14</sup> L. Stefanini, *La sincerita'*, „Il Foglio dei Giovani”, 1914, 11, s. 1.

<sup>15</sup> Por. L. Stefanini, *Il centenario di un filosofo. Francesco Bonatelli*, „L'Italia letteraria”, 1930, 17, s. 2.

<sup>16</sup> O tym filozofie Stefanini powiedzia<sup>3</sup>: „Od Blondela rozpocz<sup>13</sup>em, i jeżeli nie powo<sup>3</sup>anie filozoficzne, to przeji<sup>13</sup>em od niego przynajmniej pierwsze poszukiwania i orientacje w kierunku spirytualizmu”. L. Stefanini, *Il primo e l'ultimo Blondel*, [w:] *Attualita' filosofiche*, C. Giacomoni (red.), (Atti del III Convegno del Centro di Studi Filozofici di Galarate), Liviana, Padova 1948, s. 315.

ruchu katolickim bardzo korzystnie wpłynęły na proces jego dojrzewania. To doświadczenie rozbudziło w nim wrażliwość na chrześcijańskie wychowanie, a to odzwierciedliło się w konkretnym stosunku do studentów, jak również w jego myśli filozoficzno-pedagogicznej. Tę ostatnią charakteryzowało otwarcie na zagadnienia religijne i moralne.

W 1925 r. otrzymał katedrę pedagogiki w Padwie. W latach 1936/37 przeniósł się do Messyny, gdzie wykładał filozofię teoretyczną. Po roku pobytu na południu Włoch wygrał konkurs i powrócił na Uniwersytet Padewski, by objąć katedrę pedagogiki i historii filozofii. W tym samym roku został zaproszony z wykładami z pedagogiki do Instytutu Uniwersyteckiego Ca'Foscari w Wenecji<sup>17</sup>.

W tych latach coraz częściej w myśli filozoficznej Stefaniniego pojawia się zagadnienie personalizmu wychowawczego. Jak zauważa Rigobello: „doktryna pedagogiczna Stefaniniego mieści się w jego perspektywie teoretycznej: personalizm wychowawczy wydedukowany z personalizmu metafizycznego”<sup>18</sup>.

## 2.2. Pedagogika idealistyczna widziana przez katolika<sup>19</sup>

Oprócz matki duży wpływ na ukształtowanie filozofii Stefaniniego miał Platon i Blondel, do których często odwołuje się w swoich pracach.

W 1915 r., jak już zaznaczyłem, pierwsze dzieło Stefanini poświęcił Bondełowi. Dziesięć lat później wydał obszerne studium podejmujące problem estetyki Platona<sup>20</sup>. Dzieło to zostało bardzo pozytywnie przyjęte w kraju i za granicą.

W tekście *Platon* autor przedstawia myśl filozofa greckiego, w której na pierwszy plan wysuwa się dążenie do ustawicznego poszukiwania prawdy. Poglądy Platona odnajdujemy w późniejszych licznych pismach Stefaniniego, w których podkreśla on fakt, że sztuka i piękność są elementami nieodzownymi w wychowaniu człowieka. Kontynuację tych poglądów Stefanini znajduje u Blondela. Filozof francuski próbuje przekroczyć sztywną sferę intelektualną i stara się dotrzeć ze swoją filozofią do doświadczenia duchowego podmiotu.

Stefanini opowiada się za idealizmem. Kierunek ten, w konfrontacji z pozytywizmem, który zatracza Boga i człowieka, dowartościowuje czynniki idealne i moralne, wyznaje wiarę w postęp ducha, opowiada się za osobowością

<sup>17</sup> Por. J. Niewęgłowski, *Religione ed educazione nel pensiero di Luigi Stefanini*, Università Pontificia Salesiana, Roma 1993 (praca doktorska), s. 18–21.

<sup>18</sup> A. Rigobello, *Il personalismo educativo di Luigi Stefanini*, „Rassegna di Pedagogia”, 1956, 14, s. 9.

<sup>19</sup> W 1927 r. Stefanini poświęcił<sup>3</sup> temu zagadnieniu osobne dzieło: *La pedagogia dell'idealismo giudicata da un cattolico*, Società Editrice Internazionale, Torino 1927.

<sup>20</sup> L. Stefanini, *Il problema del bello e didattico dell'arte (con traduzione e commento del Libro X della „Repubblica” di Platone)*, Società Editrice Internazionale, Torino 1924.

autonomiczną i odpowiedzialną, podkreśla charakter transcendentny prawa i wierzy w nieśmiertelność. W swoich rozważaniach filozoficznych nad idealizmem Stefanini dochodzi do chrześcijaństwa. W nim bowiem przyszłość człowieka „jest podobna do wiecznego stawania się w miłości Boga, która nie unicestwia, ale potwierdza zasadniczą tożsamość jedyne Boga”<sup>21</sup>. Dlatego podstaw stworzenia pedagogiki idealistycznej należy szukać w chrześcijaństwie.

### 3. ELEMENTY PEDAGOGIKI PERSONALISTYCZNEJ

#### 3.1. Osoba i społeczeństwo

Lata wojenne i powojenne to rozkwit egzystencjalizmu. Stefaniniemu, który jest otwarty na wszystkie prądy kulturowe, nie są obce te poglądy.

Doświadczenia wojenne i masowe ludobójstwa, których doświadczyła Europa, stały się przyczyną innego spojrzenia na człowieka. Na irracjonalną propozycję „rozpadu bytu” Stefanini odpowiada: „Drogi współistnienia i bycia razem z innymi nie są praktykowane, jeśli ktoś przede wszystkim nie umie współistnieć sam ze sobą poprzez siłę spajającą jego osobowość moralną, identyfikującą się z racjonalnością. W tej żywej przynależności do istoty swojej osoby i do porządku ontologicznego, który stanowi Jednostka, i który definiuje cechy niepowtarzalne własnej fizjonomii, jedność jest jednością niezmienną. Jeżeli natomiast osoba podzieliłaby się wewnętrznie przez dążenie do realizacji własnych upodobań, zniszczyłaby swoją moralność. Tylko twarz wady jest anonimowa, oryginalność osoby, jej zalety kształtują w brzoje obraz człowieka i to jest wartościowe”<sup>22</sup>.

Powyższy fragment dotyczący personalizmu, pochodzi z pozycji poświęconej Giobertiemu. Można powiedzieć, że jest to kolejny etap w dojrzewaniu filozoficznym Stefaniniego. Okres ten to czasy odbudowy społeczeństwa włoskiego, powstającego ze zniszczeń wojennych i uwalniającego się spod władzy dyktatury faszystowskiej.

Poglądy filozoficzne przedstawione w książkach *Personalizm społeczny* i *Metafizyka osoby*, są podstawą „personalizmu wychowawczego” Stefaniniego. Stąd też wypada przyjrzeć się im z bliska.

„Osoba” jako istota duchowa, indywidualna, racjonalna, wolna i autonomiczna, zajmuje miejsce centralne w porządku ontologicznym. Jednak wszechświat fizyczny i wszechświat człowieka zyskują znaczenie idealne i moralne, jeśli są postrzegane w porządku Absolutu osobowego, który podtrzymuje ich w swojej ojcowskiej twórczości. Dla Stefaniniego „człowiek opuszczony”, pamiętajmy, że są to czasy powojenne, to „człowiek, który nie czuje się dalej obecny w

<sup>21</sup> L. Stefanini, *La pedagogia...*, s. 49.

<sup>22</sup> L. Stefanini, *Pedagogia esistenzialistica*, „Rassegna di Pedagogia”, 1947, 5, s. 111.

boskiej intencji; człowiek, który traci szacunek osoby w sobie i w innych, traci sens relacji pełnej zaufania i poważnych zobowiązań, przez które jest złączony z duchową Przyczyną i osobowym bytem<sup>23</sup>.

Stefanini wyklucza tutaj zniewolenie osoby, ale mówi o autentycznej wolności. Życie moralne postrzegane w perspektywie personalistycznej zakłada bowiem pełną autonomię, ta z kolei prowadzi do wzrostu wewnętrznego i do uznania prawa boskiego, które kształtuje osobę. „Człowiek – stwierdza Stefanini – czuje się na tyle odpowiedzialny za siebie i za innych, na ile pogłębia swoją świadomość swojej zależności metafizycznej i czuje się ogarnięty przez Wolę podtrzymującą ludzką rodzinę i historię<sup>24</sup>.”

Na podstawie powyższych przesłanek Stefanini stawia porządek duchowy i osobowy przed materialnym i ekonomicznym. Według niego jest to problem zawsze otwarty: „Osoba jest problemem: to znaczy, człowiek nie jest ukonstytuowany od początku w swojej jedności osobowej, racjonalnej, wolnej i moralnej, ale zdobywa codziennym trudem swoją racjonalność, wolność, osobowość, która może ponieść klęskę przez lenistwo, złośliwość i szalone okrucieństwo<sup>25</sup>.”

### 3.2. Osoba i wychowanie

Przypisując osobie prymat metafizyczny, kosmiczny, społeczny i moralny, według Stefaniniego, porządek powinien zawierać w sobie także „prymat osoby w wychowaniu<sup>26</sup>”. Powyższy problem wyjaśnia szerzej w książce *Wychowanie osoby* (1955). Nie można mówić o „wychowaniu bez właściwego zrozumienia tego procesu, poprzez który osoba wydobywa się na światło i bierze siebie w posiadanie, nie można też mówić o osobie bez właściwego zrozumienia wychowania, poprzez które człowiek podnosi się z poziomu indywidualności empirycznej do poziomu wartości, w której w pełni znajduje się osoba. Pomoc, jaką niesie człowiek człowiekowi w wypełnianiu tego procesu, to jest wychowanie rozumiane jako relacja człowieka do człowieka, wychowawcy do ucznia, jest niczym innym, jak »maieutyką osoby«. Inne cele wychowawcze, moralne, społeczne, polityczne, religijne nie odrywają osoby od niej samej, ale uzyskują znaczenie tylko w relacji z osobą, która tworzy się powoli i określa samą siebie w relacji do samych wartości<sup>27</sup>.”

Wychowanie Stefanini widzi w dwóch porządkach: przedmiotu i podmiotu. Odnośnie do pierwszego, każda osoba jest celem sama w sobie, jest godnością niezmienną, o którą należy dbać w sposób religijny. Stąd też psychologiczne sprowadzenie osoby do typów czy kategorii może pomóc w przybliżeniu się do

<sup>23</sup> L. Stefanini, *Personalismo sociale...*, s. 7.

<sup>24</sup> Tamże, s. 7.

<sup>25</sup> Tamże, s. 9.

<sup>26</sup> Por. L. Stefanini, *L'alternativa pedagogica*, „Giornale di Metafisica”, 1954, 9, s. 609.

<sup>27</sup> L. Stefanini, *L'educazione della persona*, „Studia Patavina”, 1954, 2, s. 56.

osoby, ale z drugiej strony, nie może zastąpić rozważania o niej samej. Osoba bowiem jest wartością, a wartość ta nie wypływa ze społeczeństwa, ale jest elementem osoby. Stąd też odpowiedzialni za szkołę i wychowanie nie mogą redukować odpowiedzialności osobowej do produktu reakcji kolektywnych, nie mogą redukować woli moralnej do „woli ogólnej”<sup>28</sup>.

W porządku podmiotu, dając miejsce uprzywilejowane wychowankowi, nie można pominąć roli wychowawcy, który nadaje ton relacji wychowawca – wychowanek. Gdy chodzi o metody, środki i techniki stosowane w nauczaniu, nie mogą one przysłonić relacji osobowej i zagłuszyć inicjatywy podmiotu. Wymienione środki mają wytworzyć odpowiednie instrumenty mające charakter służebny w stosunku do ludzkości, ponieważ wychowanek, by zostać człowiekiem, musi doświadczyć osoby w wychowawcy.

W takim świetle Stefanini widzi nauczyciela i wychowawcę, jego solidne przygotowanie zawodowe, a przede wszystkim bogactwo osobowości. Dlatego też twierdził, że człowiek w szkole musi stać wyżej od materii, którą naucza, a w życiu od zawodu, który uprawia<sup>29</sup>.

### 3.3. „Czynić szkołę bardziej ludzką”

Mówiąc o szkole, Stefanini wyróżnia następujące trzy elementy: uczeń, środowisko i wychowawca. „Czynić szkołę bardziej ludzką” znaczyło dla niego spotkać się z konkretnym uczniem, wykorzystać osiągnięcia współczesnej nauki, przede wszystkim psychologii. Ona to bowiem, pozwala widzieć w istocie ludzkiej nie tylko „człowieka zewnętrznego”, ale także „człowieka wewnętrznego”.

W procesie formacji osoby ważną rolę spełnia środowisko. Im bardziej jest ono ludzkie, tym większy ma wpływ. W celu potwierdzenia swoich poglądów Stefanini sięga do krytykowanej przez Dewey’a pedagogiki północnoamerykańskiej. Przywiązywała ona zbyt wielką uwagę do roli środowiska, jednostkę natomiast zredukowała do „funkcji grupy społecznej”. Brak elementu ludzkiego w nauczaniu, był największym błędem szkoły amerykańskiej w XIX wieku. Potwierdza to także psychoanaliza amerykańska, konkludując, że główną przyczyną nerwic jest środowisko bezosobowe i mechaniczne, w którym musi żyć człowiek współczesny<sup>30</sup>.

W przypadku nauczyciela – wychowawcy ważną rzeczą jest czynić jego nauczanie coraz bardziej ludzkim. „Moment, który najlepiej ujmuje skuteczność nauczania jest najbardziej osobowy”<sup>31</sup>. Na innym miejscu Autor powie: „Dziecko potrzebuje doświadczyć kwiatów, zwierząt, roślin: ale przede wszystkim po-

<sup>28</sup> Por. J. M. Prellero, *dz. cyt.*, s. 1326–1327.

<sup>29</sup> Por. J. Niewęglowski, *dz. cyt.*, s. 219.

<sup>30</sup> Por. J. M. Prellero, *dz. cyt.*, s. 1327.

<sup>31</sup> L. Stefanini, *La prolusione Stefanini a Napoli*, „La Scuola Secondaria e i suoi Problemi”, 1952, 1, s. 81.

trzeba doświadczyć człowieka. Biada, jeśli tego nie doświadczy w osobie ojca lub wychowawcy”<sup>32</sup>.

### 3.4. „Szkoła dialogu”

W latach pięćdziesiątych we Włoszech dużo mówiło się o szkole aktywnej. Na tym tle wielokrotnie dochodziło do podziału społeczeństwa, opowiadającego się raz za aktywizmem świeckim, raz za chrześcijańskim. Stefanini, nie wchodząc w zagadnienia dotyczące przeszłości, proponuje nowe wyrażenie „szkoła aktywna jako Szkoła Dialogu”. Ta bowiem dotyka najgłębszych wymiarów natury ludzkiej i może być punktem orientacyjnym problemów szkoły.

Dialog powoduje, że „pojedyncza osoba nie jest sama z sobą, bo nie mogłaby być samą sobą, kiedy jest sama, ponieważ jest połączona z innymi przez czynniki fizyczne, społeczne, historyczne i metafizyczne. Dialog jest więc rozmową z samym sobą i z czymś, co istnieje poza mną: z rzeczami, z innymi osobami, z Bogiem. Dialog jest uniwersalnym łącznikiem wszystkich stworzeń”<sup>33</sup>.

Rozważając powyższe zagadnienia, należy pamiętać o klimacie lat pięćdziesiątych, w których postać nauczyciela, wychowawcy czy wykładowcy miała niesamowicie wielkie znaczenie. Stąd Stefanini mówi o właściwym przygotowaniu ich do przeznaczonych zadań. Do pracujących na polu wychowania apeluje o pozostawienie sztywnych ram przepisów i norm szkolnych. By dokonać tego procesu, przydatna jest forma szkoły dialogu. Ona bowiem otwiera nie tylko na wychowanka, ale także na wiedzę, która ciągle zdobywana, czyni żywy dialog osobowy.

## 4. PERSONALIZM WYCHOWAWCZY – PODSUMOWANIE

Przedwczesna śmierć sprawiła, że Stefanini nie zdążył opublikować za życia pozycji dotyczącej personalizmu wychowawczego. Wszystkie materiały które przygotował, zebrali jego uczniowie i zamieścili w książce *Personalizm wychowawczy* wydanej w 1957 r.

Znając spuścizną Stefaniniego, można dokonać pewnej syntezy jego poglądów dotyczących personalizmu wychowawczego. Dla niego „pedagogika personalistyczna to pedagogika, która koncentruje się na koncepcji osoby, którą postrzega jako istotę duchową, racjonalną, jednostkową, wolną, odpowiedzialną, wcieloną i żyjącą w świecie”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Tamże, s. 85.

<sup>33</sup> L. Stefanini, *La scuola del dialogo: interrogazione ed esame*, „La Scuola Secondaria e i suoi Problemi”, 1954, 3, s. 6.

<sup>34</sup> L. Stefanini, *Il personalismo pedagogico*, „La Scuola e l’Uomo”, 1957, 14, s. 3.



Tak rozumiana osoba jest świadoma samej siebie, nigdy nie można zredukować jej tylko do bytowania, wegetacji, ma bowiem możliwość otwarcia się na relacje ją ubogacające, jak np.: rzeczy, ludzie, historia, Absolut. Jednostkowość człowieka podkreśla jego wartość. Osoba nie ma ceny, ma godność. Każdy gest uczyniony drugiej osobie, nabiera wartości ewangelicznej, ponieważ Bóg odkrywa się w każdym, a zwłaszcza w najmłodszych. Do charakterystyki godności osoby, Stefanini wykorzystuje przede wszystkim fakt Wcielenia i nauczanie dobrego pasterza, który zostawia stado, a idzie na poszukiwanie zagubionej owieczki.

Z powyższych rozważań często przechodzi do zastosowań praktycznych: „Szkoła, która ma koncepcję boską pojedynczej osoby, oprze się pokusom pomieszania uczniów z danymi statystycznymi i z anonimową masą”<sup>35</sup>. Z drugiej strony, każdy wychowawca powinien pamiętać, że istota duchowa jest złączona ze światem materii poprzez element fizyczny jednostki. Stąd też na polu wychowania należy w sposób adekwatny docenić i wykorzystać wymiar fizyczny wychowanka.

Dość długa i bolesna choroba przerwała przedwcześnie życie profesora i wychowawcy uniwersytetu padewskiego. Stefanini zmarł 16 stycznia 1956 r., w czasie gdy jego poszukiwania filozoficzne i pedagogiczne były w pełnym rozwoju. Jego poglądy, a w sposób szczególny „personalizm pedagogiczny”, są konfrontowane z nowymi wyzwaniami i propozycjami, przed którymi staje wychowanie: neofreudyzm, strukturalizm, kulturalna radykalna, neonihilizm<sup>36</sup>.

W bieżącym roku będziemy wspominać 40. rocznicę śmierci Stefaniniego. Pomimo upływu wielu lat jego myśl jest dość świeża i aktualna. Świadczą o tym chociażby liczne wspomnienia, sympozja i różnego rodzaju zjazdy organizowane we Włoszech i w innych krajach Europy Zachodniej, a poświęcone jego myśli filozoficznej i pedagogicznej. Na koniec chciałbym przytoczyć opinię o zmarłym profesorsze i wychowawcy wyrażoną w 25. rocznicę jego śmierci; „Na przestrzeni dwudziestu pięciu lat pamięć o jego postaci nieco się zatarła, ale nie zgasła. To nie tylko dlatego, że filozofowie, pedagodzy, wychowawcy czy ludzie szkoły jego pokolenia i uczniowie podtrzymują lampę jego pamięci, ale przede wszystkim, że jego dojrzała formuła personalistyczna zna zachowuje świeżość i oryginalność propozycji”<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Tamże, p. 3.

<sup>36</sup> Por. J. N i e w ę g ł o w s k i, dz. cyt., s. 247.

<sup>37</sup> L. C a i m i, *Nel 25 della morte di Luigi Stefanini. Una proposta pedagogica da rimeditare*, „Scuola Italiana Moderna”, 1981, 91, s. 6.

## RIASSUNTO

Nell'anno 1991 si celebrava il centenario della nascita di Luigi Stefanini, „fondatore del personalismo italiano” e una delle persone piu' significative e rilevanti del personalismo educativo. Quest'anno invece si celebra quaranta anni della sua morte. Il presente articolo dimostra alcuni temi centrali del pensiero filosofico e pedagogico del filosofo padoviano, in modo particolare mette in luce l'argomento del personalismo educativo.

ADAM PASZEK SDB

## POSTAWY EKLEZJALNE MŁODZIEŻY Z SALEZJAŃSKICH SZKOŁ ŚREDNICH

### UWAGI WSTĘPNE

Wychowanie ma na celu wszechstronny rozwój człowieka, który żyje w społeczeństwie i jednocześnie wpływa na jego postępowanie. Stąd też na całym świecie poprzez pracę wychowawczą dąży się do tego, aby młody człowiek ukształtował w sobie odpowiednie postawy społeczne, moralne, religijne, które pozwolą mu nie tylko żyć w społeczeństwie, ale wpływać na nie, w celu zapewnienia mu lepszej przyszłości<sup>1</sup>.

Sobór Watykański II w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* (DWCH) nazywa młodzież nadzieją Kościoła<sup>2</sup>. To zainteresowanie młodzieżą jest zrozumiałe, gdyż ona za kilka lat będzie kształtowała oblicze Ziemi, narodów, społeczeństw i Kościoła. Obok rodziców, którzy są pierwszymi i głównymi wychowawcami dzieci i młodzieży, w odpowiedzialnym dziele wychowania wspomagają rodziców państwo i Kościół, które mają niewątpliwie duży wpływ na kształtowanie się postaw młodzieży<sup>3</sup>.

Ostatnie lata w naszym kraju charakteryzują się wielością zmian politycznych, społecznych, gospodarczych, moralnych i kulturalnych, które niosą tak pozytywne, jak i negatywne skutki w wychowaniu dzieci i młodzieży. Wpływają one niewątpliwie na postawy moralne, społeczne i religijne młodego pokolenia<sup>4</sup>. Jedną z obserwowanych tendencji negatywnych jest odchodzenie młodzieży od Kościoła katolickiego, jak również odrzucenia tych wartości, które on reprezentuje. Fakt ten powinien budzić wśród katolików nie tylko niepokój, ale przede wszystkim być wyzwaniem w celu uleczenia tej sytuacji. Do tendencji pozytywnych natomiast, należy zaliczyć możliwość zakładania prywatnych szkół przez

---

<sup>1</sup> Por. S. Kunoowski, *Postawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 23–24.

<sup>2</sup> Por. DWCH 2.

<sup>3</sup> Por. tamże, 3.

<sup>4</sup> Por. J. Mariański, W. Zdaniewicz, *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*, red. J. Mariański, W. Zdaniewicz, Warszawa 1991, s. 9.

zgromadzenia zakonne i stowarzyszenia religijne, które poprzez swoje oddziaływanie wychowawcze niewątpliwie wpływają na postawy moralne i religijne młodego człowieka.

Problematyką postaw religijnych młodzieży zajmowało się w Polsce kilku autorów. W aspekcie socjologicznym temat ten podjęli W. Piwowarski<sup>5</sup>, J. Mariański<sup>6</sup>, W. Zdaniewicz<sup>7</sup> i J. Baniak<sup>8</sup>. Natomiast badaniami w aspekcie psychologicznym zajmował się W. Prężyna<sup>9</sup>. Związek postaw religijnych z cechami osobowości podjęli T. Mądrycki<sup>10</sup> i J. Bazylak<sup>11</sup>. Cennym wkładem na ten temat jest również pastoralne studium o przynależności do parafii katolickiej R. Kamińskiego<sup>12</sup>.

Ścisłe tematyką postaw eklezjalnych młodzieży zajął się R. Pomianowski<sup>13</sup>, który konstruując skalę do badania postaw eklezjalnych, przebadał postawy eklezjalne młodzieży akademickiej. Należy podkreślić, że jest to jedna z nielicznych prób zajęcia się problematyką dotyczącą postaw eklezjalnych. Z tego względu słuszne wydawało się podjęcie badań w tym zakresie.

Poznanie postaw eklezjalnych młodzieży wydaje się jednym z istotnych warunków do właściwego ich kształtowania, co w efekcie ma również prowadzić do ukazania młodzieży właściwego i zrozumiałego obrazu Kościoła, a tym samym wpływa na kształtowanie się postaw bardziej pozytywnych.

Na podstawie badań<sup>14</sup> zostanie podjęta próba odpowiedzi, czy i w jakim stopniu uczęszczanie do szkoły katolickiej ma wpływ na kształtowanie się bardziej pozytywnych postaw eklezjalnych. W przypadku uzyskania pozytywnych wyników badań, tzn. stwierdzenia faktu, że młodzież ucząca się w szkołach katolickich prezentuje bardziej pozytywne postawy eklezjalne, to widoczna stanie się zależność postawy eklezjalnej od rodzaju szkoły, do której uczęszcza młody człowiek. Taki stan rzeczy będzie musiał zmobilizo-

---

<sup>5</sup> Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977.

<sup>6</sup> Por. J. Mariański, *Postawy społeczno-moralne młodzieży płockiej. Studium socjologiczne*. Płock 1984; por. tenże, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1980.

<sup>7</sup> Por. J. Mariański, W. Zdaniewicz, dz. cyt.

<sup>8</sup> Por. J. Baniak, *Ksiądz w oczach młodzieży. Studium socjologiczne*, Poznań 1993.

<sup>9</sup> Por. W. Prężyna, *Skala postaw religijnych*, RF, 16, 1968, z. 4, s. 77.

<sup>10</sup> Por. T. Mądrycki, *Wpływ postaw wobec religii na spostrzeganie cech osobowych i kontakty społeczne*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego. Psychologia”, Gdańsk 1980, 3, s. 9–27

<sup>11</sup> Por. J. Bazylak, *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*, Warszawa 1984.

<sup>12</sup> Por. R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, Lublin 1987.

<sup>13</sup> Por. R. Pomianowski, *Skala postaw eklezjalnych*, RF, 27, 1979, z. 4, s. 53–69; por. tenże, *Psychologiczne aspekty przynależności religijnej młodzieży akademickiej (Studium z psychologii wychowawczej)*, Lublin 1977 (masz.) Arch. KUL); por. tenże, *Przynależność do Kościoła studiującej młodzieży*, Lublin 1994.

<sup>14</sup> Dane empiryczne pochodzą z pracy magisterskiej: A. Paszek, *Postawy eklezjalne młodzieży z salezjańskich szkół średnich*, Lublin 1994, (masz. Arch. KUL).

wać osoby i instytucje kościelne do zakładania szkół katolickich, a katolickich rodziców zachęci do ułatwienia dzieciom i młodzieży korzystania z tego typu instytucji wychowawczych.

Zanim zostaną przedstawione i omówione wyniki badań, krótko scharakteryzujemy termin „postawa eklezjalna” oraz źródła i uwarunkowania kształtowania się postaw.

#### POSTAWA EKLEZJALNA I PROCES JEJ KSZTAŁTOWANIA

Problematyką postaw zajmują się przedstawiciele wielu dyscyplin naukowych, jak psychologia, socjologia, pedagogika, filozofia, co prowadzi do różnych ujęć i interpretacji tego zagadnienia<sup>15</sup>. Nawet wśród przedstawicieli tych samych dyscyplin istnieją różnice w rozumieniu tego zagadnienia<sup>16</sup>. W tej pracy przyjęto definicję postawy, którą określił W. Prężyna. Według niego postawa to „względnie trwałe ustosunkowanie się, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji (intelektualnych, emocjonalnych i behawioralnych) wobec określonego przedmiotu”<sup>17</sup>.

Na podstawie powyższej definicji postawy można wyodrębnić jej istotne elementy składowe, do których należą: przedmiot, zakres, złożoność, trwałość, kierunek, intensywność i współzależność<sup>18</sup>. Cechy te wskazują, jak wiele aspektów należy uwzględnić, omawiając problematykę postaw.

Wpływ na kształtowanie się i zmianę postaw mają różne czynniki, wśród których najważniejszymi są źródła kształtowania się postaw. Prężyna wymienia trzy główne źródła postawy. Pierwszym źródłem jest potrzeba jednostki. Mówiąc o zaspokajaniu potrzeb, mamy na myśli nie tylko potrzeby ogólne, wspólne wielu jednostkom, ale także potrzeby indywidualne i charakterystyczne dla danej osoby, w konkretnych miejscach i czasach. Należy wskazać, że gdy przedmiot jest odbierany jako ten, który zaspokaja potrzebę, to kształtuje się wobec tego przedmiotu postawa dodatnia. Gdy potrzeba nie może być zaspokojona, rodzi się postawa negatywna. Wśród różnych ludzkich potrzeb wskazuje się także na istnienie „potrzeby religijnej”.

Drugim źródłem wpływającym na kształtowanie się postaw jest informacja. Do informacji postawotwórczych zalicza się: podanie wiadomości, pouczenie, interpretację, wyjaśnienie naukowe, rozumienie, kontakt z autorytetem, doświadczenie osobiste itd. Chociaż czynnikowi informacji przypisujemy dużą rolę

<sup>15</sup> Por. Z. Chlewiński, *Postawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, s. 11.

<sup>16</sup> Por. J. Bazylak, dz. cyt., s. 17–18.

<sup>17</sup> W. Prężyna, dz. cyt., s. 77.

<sup>18</sup> Por. J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986, s. 85; por. Th. M. Newcomb, R. H. Turner, Ph. E. Converse, *Psychologia społeczna*, Wrocław 1970, s. 68–87; por. J. Bazylak, dz. cyt., s. 21–23.

w tworzeniu postaw, to jednak nie można go jako najważniejszego absolutyzować ani oddzielać od innych czynników.

Ostatnim, podkreślonym przez W. Prężynę, czynnikiem będącym źródłem postaw jest kontekst społeczny. Przez kontekst ten, rozumiemy tutaj wpływ konkretnych grup społecznych na powstawanie postaw. Są nimi: rodzice, rodzina, grupy rówieśnicze, szkoły, środowisko regionu czy kraju. Również wydarzenia historyczne, kultura, rozwój gospodarczy oddziałują na całą osobowość człowieka, na jego intelekt, emocje i działanie.

Streszczając, można powiedzieć, że źródła postaw to: a) potrzeby ogólne i jednostkowe, b) informacja o przedmiotach, c) środowisko życia (kontekst społeczny)<sup>19</sup>.

Sobór Watykański II stwierdza: „Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości, przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty”<sup>20</sup>. Jak widać elementy, które świadczą o przynależności do Kościoła katolickiego można zamknąć w trzech punktach: a) wiara, b) sakramenty oraz c) wspólnota wraz ze zwierzchnictwem<sup>21</sup>.

Ukazane elementy są traktowane jako podstawowe funkcje Kościoła, które wyrażają się w przepowiadaniu słowa Bożego, sprawowaniu liturgii i diakonii chrześcijańskiej. Wszystkie trzy są ze sobą powiązane i wzajemnie się warunkują, dlatego nie należy ich rozdzielać<sup>22</sup>. „Przepowiadanie słowa Bożego i liturgia byłyby niewiarygodne, gdyby realizowano je bez powiązania z diakonią w formie świadectwa, dobroczynności i służby. Przez słowo Boże, liturgię, a szczególnie przez obchód Uczty Pańskiej cała wspólnota eklezyjalna staje się powiązana braterską miłością”<sup>23</sup>. Ustosunkowanie się człowieka do tych funkcji Kościoła wskazuje na to, jaką postawę eklezyjalną on reprezentuje. Celowe wydaje się więc bardziej szczegółowe przybliżenie elementów wchodzących w skład każdej funkcji, do których ma odnieść się młodzież, która jest przedmiotem badań.

---

<sup>19</sup> Por. W. Prężyna, *Zasadnicze źródła postaw*, RF, 21, 1973, z. 4, s. 121–130; por. J. Bazyłak, dz. cyt., s. 26–32.

<sup>20</sup> KK, 14.

<sup>21</sup> Por. R. Pomianowski, dz. cyt., s. 54.

<sup>22</sup> Por. R. Kamiński, *Funkcja diakonii w Kościele*, RTK, 37, 1990, z. 6, s. 7.

<sup>23</sup> Tamże.

### a. Przepowiadanie słowa Bożego

Pierwszym i podstawowym zadaniem Kościoła jest ewangelizacja, która jest nauczaniem i wychowaniem w duchu Ewangelii. Dlatego też przepowiadanie słowa Bożego jest pierwszorzędną funkcją Kościoła. Przez ogłoszenie słowa Bożego, Kościół wzywa do wiary i wychowuje do życia we wspólnocie<sup>24</sup>.

Kontakt ze słowem Bożym dokonuje się na różnych płaszczyznach. Przyjmuje ono formę nauczania ewangelizacyjnego, homilijnego lub katechetycznego. Nauczanie ewangelizacyjne jest głoszeniem nauki o Jezusie Chrystusie. Jego słowach, zbawczych czynach i fundamentalnych prawdach objawionych tym, którzy jeszcze nie wierzą lub wiarę już utracili, aby poznali Boga i zaczęli żyć według Jego przykazań. Nauczanie katechetyczne jest natomiast skierowane do ludzi już wierzących, w celu poszerzenia ich wiedzy religijnej, uporządkowania poznanych prawd wiary i pogłębienia życia religijnego. Powinno ono odbywać się w domach rodzinnych, szkołach, organizacjach i ruchach religijnych. Również do ludzi wierzących jest skierowane nauczanie homilijne. Dokonuje się ono w czasie nabożeństw, sprawowania sakramentów, a szczególnie podczas mszy świętej, kiedy to w ramach homilii wyjaśniane są czytania biblijne, tajemnice zbawcze, obrzędy liturgiczne, co przygotowuje wiernych do realizacji nauki Kościoła w codziennym życiu<sup>25</sup>. Posługa przepowiadania jednoczy wierzących z Chrystusem i jest równocześnie czynnikiem eklezjotwórczym, poprzez bowiem głoszenie słowa Bożego wierni jednoczą się w jeden lud Boży, budując i tworząc Kościół<sup>26</sup>. Jest to jedno ze źródeł kształtowania postawy eklezjalnej.

### b. Zwierzchnictwo kościelne

Określając ogólnie rzeczywistość społeczną Kościoła, należy stwierdzić za Soborem Watykańskim II, że jest on wspólnotą wyznawców Jezusa Chrystusa<sup>27</sup>. Wszyscy członkowie tej wspólnoty są braćmi i siostrami, różnią się jednak między sobą sprawowanymi urzędami, funkcjami, posłannictwem, charyzmatami czy posługami, jakie pełnią w Kościele.

Pełnienie funkcji nauczycielskiej, kapłańskiej i pasterskiej powierzone zostało Kolegium Biskupów, którzy kierują Kościołem pod przewodnictwem Biskupa Rzymu, następcy św. Piotra. Kierowanie Kościołem powierzył Chrystus

---

<sup>24</sup> Por. R. Kamiński, *Parafia wspólnotą wspólnot*, [w:] *Kościół w służbie człowieka*, red. W. Turek, J. Mariański, Olsztyn 1990, s. 206.

<sup>25</sup> Por. M. Brzozowski, *Przepowiadanie Słowa Bożego*, [w:] *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 433–434.

<sup>26</sup> Por. W. Łydka, *Słowo Boże*, [w:] *Słownik teologiczny*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 243.

<sup>27</sup> Por. KK 2.

Piotrowi i Apostołom, a po nich następcy Piotra i biskupom<sup>28</sup>. Z mandatu Jezusa Chrystusa jedynie do nich, jako Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, należy interpretacja i autentyczne wykładanie prawd wiary i moralności w świetle Ewangelii<sup>29</sup>. „Jezus Chrystus, Pasterz wiekuisty, założył Kościół, posławszy apostołów, tak jak sam został posłany przez Ojca (por. J. 20, 21); chciał też, aby ich następcy, mianowicie biskupi, byli w Jego Kościele pasterzami aż do skończenia świata. Żeby zaś episkopat był jeden i niepodzielny, postawił nad innymi Apostołami świętego Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty (*communio*)”<sup>30</sup>.

Władza „wiązaną i rozwiązywaną” (por. Mt 18, 18), jaką Jezus przekazał Apostołom, łączy się z pozwalaniem i zakazywaniem, uznawaniem pewnych treści za prawdziwe lub fałszywe, nakładaniem obowiązków religijnych lub zwalnianiem z nich, włączeniem lub wyłączeniem ze społeczności kościelnej. Z woli samego Chrystusa do Apostołów i ich następców należy podejmowanie decyzji w sprawach kształtujących życie Kościoła<sup>31</sup>. Z tego też względu, istotną sprawą jest stwierdzenie, w jakim stopniu jedno ze źródeł postawy eklezjalnej, którym jest autorytet Kościoła w sprawach wiary i moralności oraz przepisy i zarządzenia duszpasterskie wydawane przez papieża i biskupów, jest akceptowane przez katolików<sup>32</sup>.

### c. Sakramenty i kult liturgiczny

Jednym z wskaźników mówiących o przynależności do Kościoła katolickiego jest uczestnictwo w sakramentach i sprawowanym w Kościele kulcie liturgicznym. Sakramenty to siedem obrzędów liturgicznych: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pojednanie, kapłaństwo, małżeństwo i namaszczenie chorych, które są rzeczywistym przyjściem Chrystusa, uświęcającego i zbawiającego. Uczestnictwo w sakramentach czyni człowieka w sposób niewidzialny uczestnikiem życia Bożego i mocy zbawczej. Dokonuje się to uczestnictwo w liturgii sprawowanej w Kościele, poprzez Kościół i do budowania Kościoła, stąd też wynika eklezjalność sakramentów<sup>33</sup>.

Niektóre z sakramentów można przyjąć tylko raz – są niepowtarzalne: chrzest, bierzmowanie, kapłaństwo. Dwa inne są względnie niepowtarzalne –

<sup>28</sup> Por. KK 8.

<sup>29</sup> Por. KDK 50.

<sup>30</sup> KK 18.

<sup>31</sup> Por. H. Seweryniak, *Eklezjologia katolicka* [w:] *Być chrześcijaninem*, s. 222–223.

<sup>32</sup> Por. R. Pomiński, *Z badań nad psychologicznymi aspektami przynależności religijnej młodzieży z ośrodków duszpasterstwa akademickiego*, „Seminare”, Kraków-Ląd 1975, s. 116.

<sup>33</sup> Por. J. Salij, *Sakrament*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 341–342; por. R. Kamiński, *Przynależność...*, s. 85–86.



małżeństwo i namaszczenie chorych<sup>34</sup>. Natomiast sakramenty pojednania i Eucharystii (łącznie z ofiarą mszy świętej), mogą być przyjmowane wielokrotnie. Stąd częstotliwość ich przy przyjmowaniu może być jednym ze wskaźników postawy eklezjalnej.

Wśród aktów kultu religijnego w Kościele katolickim, msza święta ustanowiona przez Jezusa Chrystusa i z Jego nakazu powtarzana jest centralnym i najwyższym aktem uwielbienia, w którym wierni łączą się z całym Kościołem. Dlatego też uczestnictwo we mszy świętej jest obowiązujące dla katolików we wszystkie niedziele i święta nakazane<sup>35</sup>.

Pełne uczestnictwo we mszy świętej obrazuje stosunek tak do sakramentu pokuty, jak i Eucharystii. Zakłada ono bowiem uprzednie oczyszczenie się z grzechów ciężkich w sakramencie pojednania, aby móc przyjąć Komunię świętą rozdzielaną w czasie mszy świętej. Stąd stosunek do mszy świętej, sakramentu pokuty i Eucharystii (Komunii św.) może być uznany za jeden ze wskaźników żywotności postawy eklezjalnej<sup>36</sup>.

Poza liturgią sakramentów w Kościele katolickim sprawowany jest również kult paraliturgiczny, który nie obowiązuje wiernych, ale może być przez nich podejmowany na zasadzie dobrowolności. Do nabożeństw paraliturgicznych zaliczamy kult związany z czcią Matki Bożej (np. majówki, różaniec) i świętych. Gorzkie Żale, Droga Krzyżowa, rekolekcje, pielgrzymki itp. Niewątpliwie dobrowolne uczestnictwo w nabożeństwach nieobowiązkowych jest również pewnym wskaźnikiem postawy eklezjalnej.

Uczestnictwo w życiu sakramentalnym i liturgicznym można określić jako postawę sakramentalną i kultową. Należy ją rozumieć jako „względnie stałe, pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się katolika wobec trzech najważniejszych obrzędów liturgicznych: mszy świętej, komunii i spowiedzi”<sup>37</sup> oraz nabożeństw paraliturgicznych. Przedłużeniem powyższego uczestnictwa jest wezwanie do dobrego działania na rzecz bliźnich, które winno być stałą dyspozycją w życiu każdego chrześcijanina.

#### d. Diakona – służba bliźnim

Przez diakonię rozumie się służebną postawę wspólnoty Kościoła wobec potrzeb człowieka<sup>38</sup>. Jej istotnym przejawem jest działalność wspólnoty Kościoła w celu usunięcia niedostatku z życia ludzi, udzielanie pomocy szczególnie potrzebującym, aby mogli osiągnąć niezależność materialną i rozwinąć się osobowo.

<sup>34</sup> Por. J. S a l i j, dz. cyt., s. 342

<sup>35</sup> Por. R. P o m i a n o w s k i, art. cyt., s. 117.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 118.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Por. R. K a m i ń s k i, *Diakonia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, kol. 1249.

Diakonia wynika z posłannictwa Kościoła i realizacji przykazania miłości bliźniego<sup>39</sup>. „Gdziekolwiek – jak określa to Sobór Watykański II – znajdują się ludzie, którym brak pokarmu i napoju, ubrania, mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty, środków do prowadzenia życia godnego człowieka, ludzie nękanymi chorobami i przeciwnościami, cierpiący wygnanie i więzienie, tam miłość chrześcijańska winna ich szukać i znajdować, troskliwie pocieszać i wspierać”<sup>40</sup>.

We wspólnocie chrześcijańskiej, każdy potrzebuje pomocy innych, jak również, wszyscy wierzący są zobowiązani do świadczenia miłości chrześcijańskiej<sup>41</sup>. „Ponieważ uczynki miłości i miłosierdzia są wspaniałym świadectwem życia chrześcijańskiego, przygotowanie do apostołstwa winno prowadzić też do ich praktykowania, by wierni uczyli się od samego dzieciństwa współczuć braciom i wspomagać ich wielkodusznie w potrzebie”<sup>42</sup>.

Realizacja miłości bliźniego wypływa z nauki Jezusa Chrystusa (por. J 13, 34) i stanowi też podstawę naszego związku z Chrystusem w Jego Mistycznym Ciele, jakim jest Kościół<sup>43</sup>. Przez realizację miłości bliźniego, chrześcijanin uczestniczy w życiu wspólnoty, którą umacnia przez czyny miłosierdzia. Nie można bowiem być chrześcijaninem bez świadczenia miłości. Wyraża to jasno *Dekret o posłudze i życiu kapłanów*: „By zaś sprawowanie Eucharystii było prawdziwe i pełne, musi prowadzić zarówno do różnych dzieł miłości i wzajemnej pomocy, jak i do akcji misyjnej, a także do różnych form świadectwa chrześcijańskiego”<sup>44</sup>.

Obowiązkiem wszystkich członków Kościoła jest świadczenie miłości tak słowem, jak i czynem. Istotnym elementem postawy eklezjalnej jest więc akceptacja działalności charytatywnej i społecznej Kościoła, jak również osobiste zaangażowanie się w życie Kościoła poprzez służbę bliźnim, składanie ofiar czy pracę na rzecz wspólnoty kościelnej, do której się należy.

Podsumowując, można podjąć próbę podania definicji postawy eklezjalnej. Postawa eklezjalna jest to względnie stałe pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się katolika wobec najważniejszych funkcji Kościoła: przepowiadania Słowa, zwierzchnictwa kościelnego, kultu liturgicznego i służby bliźnim.

Przedstawione istotne elementy postawy eklezjalnej mają swoją dynamikę i rozwijają się indywidualnie w każdym wiernym. Rozwój ten w głównej mierze uzależniony jest od wieku rozwojowego osoby<sup>45</sup> i środowiska rodzinnego<sup>46</sup>, grup rówieśniczych<sup>47</sup> i Kościoła<sup>48</sup>.

<sup>39</sup> Por. R. Łukaszczyk, R. Wronowski, *Dobroczynne duszpasterstwo*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, kol. 1385–1386.

<sup>40</sup> DA 8.

<sup>41</sup> Por. R. Kamiński, dz. cyt., s. 5.

<sup>42</sup> DA 31.

<sup>43</sup> Por. R. Kamiński, dz. cyt., s. 6.

<sup>44</sup> DK 6.

<sup>45</sup> Por. J. Maksełon, *Dynamika religijności*, [w:] *Psychologia...*, s. 278–288; por.

Cz. Waleśa, *Rozwój religijności człowieka*, [w:] *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin

Najistotniejszym środowiskiem wychowawczym młodego człowieka obok rodziny jest szkoła. To w szkole młodzież pogłębia swoją wiedzę, rozwija umiejętności, uczy się współżycia i współdziałania z innymi. Dzięki realizacji podstawowych funkcji szkoły, tzn. funkcji dydaktycznej (przekaz wiedzy), wychowawczej (kształtowanie postaw społeczno-moralnych) i opiekuńczej (zaspokajanie potrzeb fizycznych i psychicznych), młody człowiek kształci się i rozwija swe postawy i przekonania w sferze społecznej, moralnej i religijnej<sup>49</sup>. Szkoła, ustępując w funkcji wychowawczej tylko rodzinie, staje się dla dzieci i młodzieży – obok rodzinnego – drugim domem. Jako środowisko wspomagające wychowanie rodzinne, powinna ona swoje oddziaływanie wychowawcze opierać na zaufaniu rodziców i dawać dowody uszanowania ich założeń wychowawczych<sup>50</sup>.

Ważność szkoły jako środowiska wychowawczego mocno podkreśla w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* Sobór Watykański II: „Między wszystkimi środkami wychowania szczególne znaczenie ma szkoła, która mocą swego posłannictwa kształtuje z wytrwałą troskliwością władze umysłowe, rozwija zdolność wydawania prawidłowych sądów, wprowadza w dziedzictwo kultury wytworzonej przez przeszłe pokolenia, kształci zmysł wartości, przygotowuje do życia zawodowego, sprzyja dyspozycjom do wzajemnego zrozumienia się, stwarzając przyjazne współżycie wśród wychowanków różniących się charakterem i pochodzeniem; ponadto stanowi jakby pewne centrum, w którego wysiłkach i osiągnięciach powinny uczestniczyć równocześnie rodziny, nauczyciele, różnego rodzaju organizacje rozwijające życie kulturalne, obywatelskie, religijne, państwowe i cała społeczność ludzka”<sup>51</sup>.

Jednakże w Polsce realizacja tych założeń przez wiele lat była niemożliwa. Władze państwowe bowiem, głosząc hasło uwolnienia szkolnictwa od nacisku ideologii, proponowały szkołę świecką, pod hasłem, że „religia jest sprawą prywatną obywatela”, co sprowadzało się w rzeczywistości do laicyzacji, propagowania ateizmu i usuwania ze szkół wszelkich przejawów religijności, w postaci

---

1982, s. 153–162; por. W. Gruehn, *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966; por. *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1977.

<sup>46</sup> Por. KK 11; FC 15; por. DWCH 3; por. P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, [w:] *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 182–183; por. J. Wilk, *Rodzina pierwszym seminarium*, „Seminare”, Kraków-Ląd 1979, s. 95–108; por. H. Wistuba, *Wychowanie religijne małego dziecka w rodzinie*, [w:] *Wychowanie w rodzinie...*, s. 200–217; por. G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988.

<sup>47</sup> Por. J. Słomińska, *Mechanizmy i funkcje grup młodzieżowych*, Warszawa 1986, por. R. Murawski, *Problematyka wieku dorastania*, [w:] *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 10–26.

<sup>48</sup> Por. F. Kamecki, *Uczestnictwo młodzieży w liturgii eucharystycznej (spostrzeżenia, uwagi, propozycje)*, „Seminare”, Kraków-Ląd 1986, s. 53–62.

<sup>49</sup> Por. M. Łobodzki, *ABC wychowania dla nauczycieli i wychowawców*, Warszawa 1992, s. 54.

<sup>50</sup> Por. T. Kwaśniewska, *Środowiska wychowawcze*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie w duchu św. Jana Bosko*, red. M. Majewski, Kraków 1988, s. 130–131.

<sup>51</sup> DWCH 5.

symboli religijnych, modlitwy i nauki religii<sup>52</sup>. Niewątpliwie ten brak elementu religijnego w szkolnym wychowaniu<sup>53</sup>, był uzupełniony przez katechezę parafialną, która przyczyniała się do rozwoju postaw religijnych i eklezjalnych<sup>54</sup>.

Programowej ateizacji próbowały się przeciwstawić nieliczne szkoły katolickie, które nie zostały zlikwidowane przez władze państwowe. Dzięki temu, wraz z realizacją podstawowych funkcji (dydaktycznej, wychowawczej i opiekuńczej), mogły one przekazywać ewangelicznego ducha wolności i miłości, który pomagał w rozwoju osobowości, poznawania świata, życia i człowieka, przybliżając młodego człowieka do Chrystusa i Kościoła oraz szerząc Królestwo Boże<sup>55</sup>.

Nowa sytuacja społeczno-polityczna po 1989 r. dała możliwość powrotu katechizacji do szkół<sup>56</sup>, jak również otworzyła drogę do zakładania szkół prywatnych prowadzonych zarówno przez świeckich, jak i zgromadzenia zakonne. Przykładem mogą być Szkoły Katolickiego Stowarzyszenia Wychowawców, w których – jak stwierdza deklaracja programowa – „wychowanie opiera się na zasadach chrześcijańskich zawartych w Dekalogu i przesłaniu Ewangelii oraz na Magisterium Kościoła”<sup>57</sup>, jak również szkoły prowadzone przez Zgromadzenie Salezjańskie, których dzieło wychowania opiera się na zasadach Ewangelii, nauce Kościoła katolickiego i wykorzystaniu systemu zapobiegawczego wypracowanego przez św. Jana Bosko<sup>58</sup>.

#### OBRAZ POSTAW EKLEZJALNYCH MŁODZIEŻY W ŚWIETLE BADAŃ

W celu poznania postaw eklezjalnych poddano badaniom dwie grupy młodzieży męskiej z dwóch zasadniczych szkół zawodowych znajdujących się na terenie miasta Oświęcimia. Jedną z nich jest prywatna szkoła katolicka prowadzona przez Zgromadzenie Księża Salezjanów, a druga, która traktowana była jako grupa kontrolna, jest szkołą o zbliżonym profilu, ale o charakterze publicznym. Metodą zastosowaną w badaniach była dwuczęściowa skala-kwestionariusz. Część pierwsza zawierała 53 opinie dotyczące przekonań religijnych.

---

<sup>52</sup> Por. J. Hennelowa, *Rodzice wobec szkoły jako instytucji wychowującej*, [w:] *Wychowanie...*, s. 407–408.

<sup>53</sup> Por. B. Klau s, *Zadania katechezy w świetle założeń programowych polskiej szkoły*, [w:] *Teoretyczne założenia...*, s. 258–276.

<sup>54</sup> Por. M. Majewski, *Katecheza permanentna*, Kraków 1989, s. 156–163.

<sup>55</sup> Por. DWCH 8.

<sup>56</sup> Por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 14 IV 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych. DzU, nr 36, poz. 155.

<sup>57</sup> Por. *Deklaracja programowa Szkół Katolickiego Stowarzyszenia Wychowawców*, pkt I nr 2. Cyt. za „Wychowawca”, 2, 1993, nr 2, s. 29.

<sup>58</sup> Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu ks. Bosko*, Warszawa 1990; por. tenże, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 1986.

Natomiast część druga zawierająca 21 pytań dotyczyła zachowań religijnych człowieka.

W części pierwszej wyodrębniono 5 grup pytań dotyczących: a) głoszenia słowa Bożego, b) zwierzchnictwa i autorytetu Kościoła, c) kultu i sakramentów, d) służby człowiekowi oraz e) istoty i pochodzenia Kościoła. W części drugiej wyodrębniono 4 grupy pytań dotyczące: a) zachowywania przepisów Kościoła w całości, b) korzystania ze środków zbawienia, c) łączność z papieżem i biskupami, d) łączność ze wspólnotą parafialną.

W badaniach młodzież udzielała odpowiedzi na pytania z obu części kwestionariusza, zakreślając na 5-stopniowej skali odpowiedź według nich najbardziej odpowiadającą ich stanowi, np. w części I kwestionariusza pytanie nr 3: *Katolik powinien często przystępować do Komunii św.*

1-----2-----3-----4-----5

gdzie, 1 – zdecydowanie się nie zgadzam, 2 – częściowo się nie zgadzam, 3 – nie mam zdania, 4 – zgadzam się, 5 – zdecydowanie się zgadzam. W części II pytanie nr 3: *Czy modlisz się za papieża?* W tej części cyfry oznaczały odpowiednio: 1 – nigdy, 2 – bardzo rzadko, 3 – czasami, 4 – często, 5 – zawsze.

Uzyskane za pomocą kwestionariusza dane zostały ujęte ilościowo i opracowane statystycznie, do czego wykorzystano test parametryczny t – Studenta<sup>59</sup>. W efekcie otrzymano wyniki średnie ( $\bar{M}$ ), odchylenie standardowe ( $\sigma$ ), t – Studenta (t) i poziom ufności (pu). Istotność statystyczną dla każdego t przy pu + 0,05 odczytano z tablicy V<sup>60</sup>.

Liczba osób objęta badaniami wynosiła 112 osób. Z tej liczby jedna osoba wypełniła kwestionariusz błędnie. Dlatego też do opracowania statystycznego wykorzystano 111 kwestionariuszy.

<sup>59</sup> Por. M. Góralski, *Metody opisu i wnioskowania statystycznego w psychologii i pedagogice*, Warszawa 1987, s. 190.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 320–321.

Tabela 1

Liczbowy i procentowy rozkład badanych osób  
w zależności od rodzaju szkoły

Rodzaj szkoły	Liczba badanych	%
ZSZTS	77	69,4
ZSTO	34	30,6
Razem	111	100,0

Ze 111 badanych osób 77 uczęszcza do szkoły katolickiej (ZSZTS)<sup>61</sup>, a 34 do szkoły publicznej (ZSTO)<sup>62</sup> (tabela 1).

Badania empiryczne miały ukazać, czy istnieje różnica w postawach eklezyjnych między młodzieżą uczęszczającą do szkoły katolickiej a młodzieżą uczęszczającą do szkoły publicznej.

Uzyskano wyniki badań i ich analiza oparta na założonych kryteriach przedstawia się następująco.

#### **Postawy eklezyjne młodzieży a rodzaj szkoły**

Szkoła jest środowiskiem wychowawczym, które odpowiednio oddziałuje na młodzież. Poniższe tabele 2 i 3 ukazują, w jakim stopniu rodzaj szkoły ma wpływ na postawy eklezyjne młodzieży.

Tabela 2

Wyniki średnie i ich porównanie dla poszczególnych skal postawy eklezyjnej  
dotyczących przekonań religijnych u młodzieży ze szkół salezjańskich (ZSZTS)  
i szkół publicznych (ZSTO)

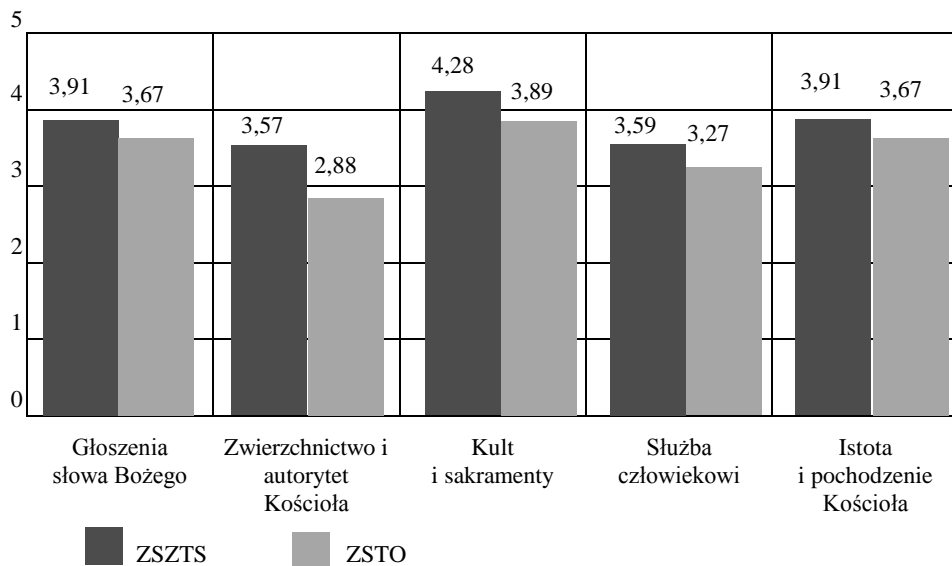
Skala postawy eklezyjnej	ZSZTS		ZSTO		t	pu
	<u>M</u>	♦	<u>M</u>	♦		
Głoszenie słowa Bożego	3.91	0.59	3.67	0.46	2.11	0.037
Zwierchnictwo i autorytet Kościoła	3.57	0,87	2.88	0.62	4.14	0.000
Kult i sakramenty	4.28	0.67	3.89	0.58	2.92	0.004
Służba człowiekowi	3.59	0.73	3.27	0.63	2.16	0.033
Istota i pochodzenie Kościoła	3.91	0.45	3.67	0.42	2.71	0.008

<sup>61</sup> ZSZTS – oznacza Zespół Szkół Zawodowych Towarzystwa Salezjańskiego w Oświęcimiu.

<sup>62</sup> ZSTO – oznacza Zespół Szkół Technicznych i Ogólnokształcących w Oświęcimiu.

Wykres 1

Wyniki średnie i ich porównanie poszczególnych skal postawy eklezyjnej dotyczących przekonań religijnych u młodzieży ze szkół salezjańskich (ZSZTS) i publicznych (ZSTO)



Jak widać z powyższych wyników, obie badane grupy młodzieży męskiej z Zespołu Szkół Zawodowych Towarzystwa Salezjańskiego i Zespół szkół Technicznych i Ogólnokształcących różnią się istotnie statystycznie pod względem akceptacji treści wiary głoszonych przez Kościół katolicki. Bardziej pozytywną postawę eklezyjną wykazuje młodzież ze szkoły salezjańskiej. W każdej z pięciu podskal młodzież ze szkoły salezjańskiej uzyskała wyższe wyniki. Najbardziej jest to widoczne w podskali dotyczącej zwierzchnictwa i autorytetu Kościoła katolickiego ( $p_u = 0.000$ ). Oznacza to, że młodzież ze szkoły salezjańskiej jest skłonna bardziej ufać autorytetowi Kościoła niż młodzież ze szkoły publicznej. Również bardzo istotne różnice statystyczne istnieją w podskali dotyczącej kultu i sakramentów ( $p_u = 0.008$ ). Wskazuje to na fakt, że młodzież ze szkoły katolickiej bardzo pozytywnie odnosi się do sprawowanego kultu liturgicznego i sakramentów oraz ma głębsze zrozumienie istoty i pochodzenia Kościoła. Choć wyniki pozostałych podskal różnią się od siebie w mniejszym stopniu, to jednak różnice te, tak dla podskali dotyczącej głoszenia słowa Bożego ( $p_u = 0.037$ ), jak i dla podskali dotyczącej służby człowiekowi ( $p_u = 0.033$ ), są istotne statystycznie.

Wyniki te świadczą o słuszności założonej hipotezy, że postawy eklezyjne młodzieży ze szkół salezjańskich są bardziej pozytywne niż u młodzieży ze szkół publicznych.

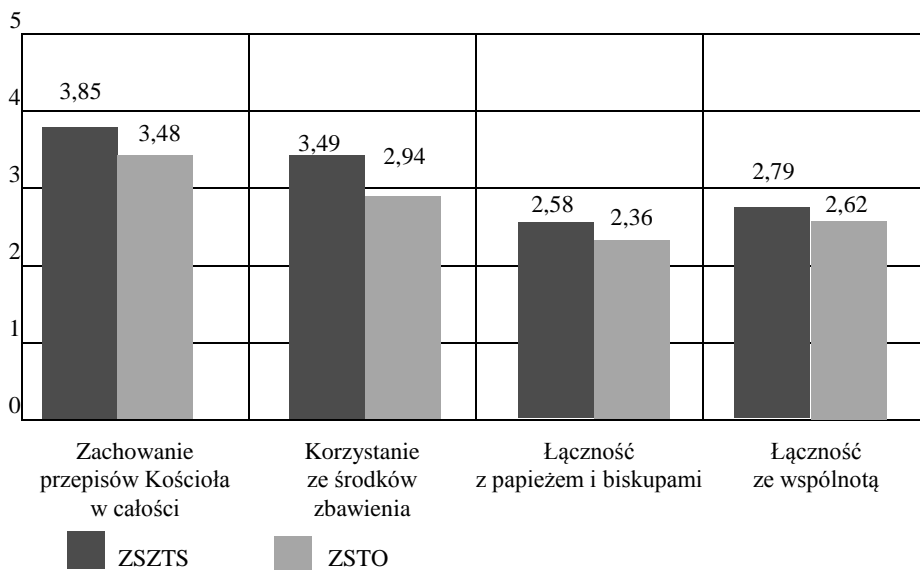
Tabela 3

Wyniki średnie i ich porównanie dla poszczególnych skal postawy eklezjalnej dotyczących praktyk religijnych u młodzieży ze szkół salezjańskich (ZSZTS) i szkół publicznych (ZSTO)

Skala postawy eklezjalnej	ZSZTS		ZSTO		t	pu
	<u>M</u>	♦	<u>M</u>	♦		
Zachowanie przepisów Kościoła w całości	3.85	0.86	3.48	0.86	2.08	0.04
Korzystanie ze środków zbawienia	3.49	0.71	2.94	0.64	2.86	0.00
Łączność z papieżem i biskupami	2.58	0.85	2.36	0.79	1.31	0.192
Łączność ze wspólnotą	2.79	0.76	2.62	0.77	1.07	0.287

Wykres 2

Wyniki średnie i ich porównanie poszczególnych skal postawy eklezjalnej dotyczących praktyk religijnych młodzieży ze szkół salezjańskich (ZSZTS) i publicznych (ZSTO)



Wyniki uzyskane w drugiej części kwestionariusza, dotyczącej praktyk religijnych również wskazują na różnice między badanymi grupami młodzieży. Jednak istotnie statystycznie różnią się tylko dwie podskale. W sposób szczególny należy zwrócić uwagę na występującą dużą różnicę w grupie pytań odnoszących się do korzystania ze środków zbawienia (pu = 0.00). Widać wyraźnie, że częściej jednak kontakt z sakramentami ma młodzież ze szkoły salezjańskiej. Dotyczy to również,



choć już nie w takim stopniu, kwestii zachowywania przez młodzież przepisów Kościoła ( $pu = 0.04$ ). Wyniki pozostałych dwu podskal dotyczących łączności z papieżem, biskupami i wspólnotą nie różnicują się istotnie statystycznie, co oznacza, że uczniowie obu szkół mają w tym względzie podobne przekonania.

#### ANALIZA SZCZEGÓŁOWA NIEKTÓRYCH TWIERDZEŃ POSZCZEGÓLNYCH PODSKAL DOTYCZĄCYCH PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH

Przedstawione powyżej wyniki badań wskazują wyraźnie na różnice w postawach eklezjalnych między młodzieżą ze szkół salezjańskich a młodzieżą ze szkół publicznych. Ważne jest jednak nie tylko ogólne przedstawienie wyników, ale ich uszczegółowienie<sup>63</sup>. Ma to na celu wskazanie, które ze szczegółowych twierdzeń z poszczególnych elementów postawy eklezjalnej najbardziej różnicują młodzież uczęszczającą do szkół salezjańskich i publicznych.

##### a. Głoszenie słowa Bożego

Tabela 4

Wyniki średnie i ich porównanie dla poszczególnych twierdzeń w podskali „Głoszenie słowa Bożego” uzyskanych przez młodzież ze szkół salezjańskich (ZSZTS) i publicznych (ZSTO)

Skala postawy eklezjalnej	ZSZTS		ZSTO		t	pu
	<u>M</u>	♦	<u>M</u>	♦		
1. Nauka Kościoła jest staroświecka	3.84	1.19	2.59	1.3	4.97	0.000
14. Potrzebne są audycje w radiu i TV	3.44	1.34	2.62	1.33	2.99	0.003
25. Głoszenie Ewangelii należy tylko do duchownych	4.17	1.28	3.70	1.4	1.7	0.091
26. Każdy katolik powinien czuć się odpowiedzialny za to, co się dzieje w Kościele	3.97	1.21	3.23	1.5	2.75	0.007
38. Katolicy nie muszą stosować się do zasad etyki seksualnej głoszonej przez Kościół	3.71	1.35	3.23	1.3	1.72	0.088

<sup>63</sup> W tabelach uwzględniono jedynie te punkty kwestionariusza, które różnicują badaną młodzież istotnie statystycznie.

Z twierdzeń zawartych w tej podskali trzy (1, 14 i 26) różnicują się istotnie statystycznie. Młodzież uczęszczająca do szkoły salezjańskiej bardziej akceptuje naukę Kościoła katolickiego i uznaje ją za potrzebną ( $pu = 0.000$ ). Przejawia się to w kilku aspektach: uznawania sposobu jej propagowania np. radio i TV ( $pu = 0.003$ ), współodpowiedzialności za głoszenie Ewangelii i trosce o Kościół ( $pu = 0.007$ ).

Również w ich ocenie (pkt 25 i 38) widoczne są wyraźne różnice wskazujące, że czują się oni bardziej odpowiedzialni za głoszenie Ewangelii i w większej mierze są skłonni przestrzegać zasad etyki seksualnej głoszonej przez Kościół katolicki niż młodzież z Zespołu Szkół Technicznych i Ogólnokształcących.

### b. Zwierzchnictwo i autorytet Kościoła

Tabela 5

Wyniki średnie i ich porównanie dla poszczególnych twierdzeń w podskali „Zwierzchnictwo i autorytet Kościoła” uzyskanych przez młodzież ze szkół salezjańskich (ZSZTS) i publicznych (ZSTO)

Skala postawy eklezyjalnej	ZSZTS		ZSTO		t	pu
	<u>M</u>	♦	<u>M</u>	♦		
9. Współżycie seksualne dozwolone jest jedynie po zawarciu sakramentu małżeństwa	3.66	1.61	2.29	1.47	4.24	0.000
21. Nauka Kościoła o zakazie stosowanie sztucznych środków antykoncepcyjnych jest słuszna	3.22	1.59	2.15	1.31	3.46	0.001
27. Seksualne stosunki przedmałżeńskie są grzechem ciężkim	3.86	1.43	2.29	1.51	5.22	0.000
33. Kto się rozwodzi i ponownie się żeni słusznie nie może przystępować do Komunii świętej	2.75	1.58	2.03	1.55	2.22	0.028
39. Dla katolika nauka Kościoła jest najwyższą normą postępowania	3.91	0.99	3.50	1.21	1.85	0.067
44. Papież jest nieomylny, gdy naucza o wierze i moralności	3.77	1.12	3.20	1.20	2.37	0.019

Powyższe twierdzenia należą do podskali, która najbardziej różnicuje młodzież ze szkoły salezjańskiej i publicznej. Świadczy o tym sam fakt, że na 9 pytań w tej grupie, 5 wykazuje istotne statystycznie różnice. Należy zauważyć, że trzy najbardziej różnicujące się statystycznie pytania 9 ( $pu = 0.000$ ), 21 ( $pu = 0.001$ ) i 27 ( $pu = 0.0000$ ), dotyczą nauki Kościoła dotyczącej spraw współżycia seksualnego. Wyniki te są potwierdzeniem tendencji, jaka została zauważona powyżej (por. tabela 3, pyt. 38). Większa akceptacja nauki Kościoła przez młodzież ze szkoły salezjańskiej, w kwestii tak dziś kontrowersyjnej, jak etyka seksualna, jest szczególnie widocznym znakiem jej bardziej pozytywnej postawy eklezjalnej. Młodzież, będąca pod wpływem wychowawczym szkoły prowadzonej przez Zgromadzenie Salezjańskie, jest bardziej skłonna przyjmować niepopularne w świecie decyzje Kościoła, które są ogłaszane przez papieża na mocy jego nieomyślności w sprawach wiary i moralności. Nauka Kościoła jest dla tej młodzieży w większym stopniu normą postępowania niż dla młodzieży ze szkoły publicznej.

### c. Kult i sakramenty

Tabela 6

Wyniki średnie i ich porównanie dla poszczególnych twierdzeń w podskali „Kult i sakramenty” uzyskanych przez młodzież ze szkół salezjańskich (XSXTS) i publicznych (ZSTO)

Skala postawy eklezjalnej	ZSXTS		ZSTO		t	pu
	<u>M</u>	•	<u>M</u>	•		
22. Każdy wierzący powinien codziennie się modlić	4.51	0.84	4.03	1.22	2.39	0.018
28. Uczestnictwo w nabożeństwach świadczy o głębszej więzi z Kościołem	4.25	1.09	3.68	1.43	2.30	0.023
50. Kult świętych w Kościele jest niepotrzebny	3.90	1.21	3.35	0.95	2.36	0.020

Wyniki w powyższych twierdzeniach wskazują na istotne różnice statystyczne między młodzieżą ze szkoły salezjańskiej a młodzieżą ze szkoły publicznej. Widoczna jest różnica w poglądach dotyczących kultu świętych ( $pu = 0.02$ ). Oznacza to, że uczniowie ze szkoły katolickiej w większym stopniu akceptują głoszoną przez Kościół naukę o świętych obcowaniu. Również w większym stopniu uznają oni wartość kontaktu z Bogiem poprzez modlitwę ( $pu = 0.018$ ) i nabożeństwa sprawowane w Kościele ( $pu = 0.0230$ ).

## d. Służba człowiekowi

Tabela 7

Wyniki średnie i porównanie poszczególnych twierdzeń w podskali „Służba człowiekowi” uzyskanych przez młodzież ze szkół salezjańskich (ZSZTS) i publicznych (ZSTO)

Skala postawy eklezjalnej	ZSZTS		ZSTO		t	pu
	<u>M</u>	♦	<u>M</u>	♦		
11. Kościół zbyt dużo miesza się w prywatne życie ludzi	2.88	1.43	2.12	1.22	2.71	0.008
35. Grupy religijne przyczyniają się do rozwoju życia religijnego w Kościele	4.56	0.94	3.91	1.36	2.90	0.004

W tej podskali widoczne są istotne różnice statystyczne dla dwóch twierdzeń. W przeciwieństwie do młodzieży ze szkoły publicznej, młodzież ze szkoły salezjańskiej ocenia społeczne zaangażowanie Kościoła bardziej jako służbę dla człowieka, a nie mieszanie się w prywatne życie ludzi (pu = 0.008). Również bardziej pozytywnie oceniana jest przez młodzież ze szkoły katolickiej praca grup religijnych na rzecz Kościoła (pu = 0.004). Jest to znakiem, że działalność tych grup jest odbierana jako potrzebna i wartościowa.

## e. Istota i pochodzenie Kościoła

Tabela 8

Wyniki średnie i ich porównanie dla poszczególnych twierdzeń w podskali „Istota i pochodzenie Kościoła” uzyskanych przez młodzież ze szkół salezjańskich (ZSZTS) i publicznych (ZSTO)

Skala postawy eklezjalnej	ZSZTS		ZSTO		t	pu
	<u>M</u>	♦	<u>M</u>	♦		
12. Kościół założyli wybitni ludzie	3.17	1.57	2.59	1.35	1.87	0.064
30. Papież nie jest autorytetem w sprawach wiary i moralności	3.51	1.46	2.94	1.56	1.85	0.068

W ostatniej podskali z I części kwestionariusza dotyczącej istoty i pochodzenia Kościoła, żadne z twierdzeń nie wykazało różnic istotnych statystycznie między badanymi grupami młodzieży. Można jednak zauważyć, że występują pewne tendencje, które świadczą, że uczniowie ze szkoły salezjańskiej mają większą wiedzę o Kościele (nr 12,  $pu = 0.064$ ) i w większym stopniu uznają Papieża jako autorytet w sprawach wiary i moralności (nr 30,  $pu = 0.068$ ).

#### ANALIZA SZCZEGÓŁOWA NIEKTÓRYCH TWIERDZEŃ POSZCZEGÓLNYCH PODSKAL DOTYCZĄCYCH PRAKTYK RELIGIJNYCH

Kościół jako instytucja religijna wymaga od wiernych nie tylko wiary, ale również konkretnych działań związanych z kultem religijnym. Z tego też względu część druga kwestionariusza dotyczyła realizacji w życiu codziennym praktyk religijnych. Powyżej przedstawiono różnice, jakie zachodzą w pewnych grupach praktyk religijnych między młodzieżą z Zespołu Szkół Zawodowych Towarzystwa Salezjańskiego (ZSZTS) a młodzieżą z Zespołu Szkół Technicznych i Ogólnokształcących (XSTO) (tabela 3). Należy jednak wskazać, które ze szczegółowych praktyk religijnych najbardziej różnicują badane grupy młodzieży.

#### a. Zachowanie przepisów Kościoła w całości

Tabela 9

Wyniki średnie i ich porównanie dla poszczególnych twierdzeń w podskali „Zachowanie przepisów Kościoła w całości” uzyskanych przez młodzież ze szkół salezjańskich (ZSZTS) i publicznych (ZSTO)

Skala postawy eklezjalnej	ZSZTS		ZSTO		t	pu
	<u>M</u>	♦	<u>M</u>	♦		
1. Zachowywanie postu w piątki	4.14	1.20	3.12	1.20	4.15	0.000
14. Zaangażowanie w akcje kościelne ogłaszane przez biskupów, np. powstrzymanie się od alkoholu w sierpniu i w Wielkim Poście	3.34	1.51	2.47	1.56	2.77	0.007

Jak widać, praktyka wstrzemięźliwości związana z powstrzymaniem się od pokarmów mięsnych w piątki ( $pu = 0.000$ ) i powstrzymanie się od alkoholu w pewnych specyficznych okresach roku ( $pu = 0.007$ ) różnicuje istotne staty-

stycznie młodzież ze szkoły salezjańskiej i publicznej. Młodzież ze szkoły katolickiej wykazuje zdecydowanie większą akceptację praktyki postu, co ma odzwierciedlenie w praktykowaniu wstrzemięźliwości w dniach lub okresach wskazanych przez Kościół.

### b. Korzystanie ze środków zbawienia

Tabela 10

Wyniki średnie i ich porównanie dla poszczególnych twierdzeń w podskali „Korzystanie ze środków zbawienia” uzyskanych przez młodzież ze szkół salezjańskich (ZSZTS) i publicznych (ZSTO)

Skala postawy eklezjalnej	ZSZTS		ZSTO		t	pu
	<u>M</u>	♦	<u>M</u>	♦		
2. Uczestnictwo we mszy świętej	4.64	0.87	3.82	1.22	3.99	0.000
6. Przystępowanie do Komunii świętej	3.56	0.90	3.00	0.55	3.36	0.001
10. Przystępowanie do spowiedzi	4.31	0.73	3.62	0.96	4.13	0.000
15. Uczestnictwo w nabożeństwach okresowych, np. różaniec, majówka, Droga Krzyżowa, Gorzkie Żale	2.97	1.26	2.26	0.96	2.91	0.004
18. Czytanie Pisma Świętego	2.44	0.86	1.91	0.86	2.97	0.004

W powyższej podskali należy zwrócić uwagę na fakt, że na 6 pytań z tej podskali, 5 różnicuje istotnie statystycznie badaną młodzież na korzyść młodzieży z Zespołu Szkół Zawodowych Towarzystwa Salezjańskiego. Świadczy to, że praktyki obowiązkowe jak msza święta (pu = 0.000, spowiedź 9pu = 0.000), Komunia święta (pu = 0.001) oraz nadobowiązkowe czytanie Pisma Świętego (pu = 0.004) i uczestnictwo w nabożeństwach (pu = 0.004), znajdują większe uznanie u tej młodzieży. Można więc wyciągnąć wniosek, że atmosfera religijna szkoły salezjańskiej stwarza korzystniejsze warunki do praktykowania życia religijnego.

## c. Łączność z papieżem i biskupami

Tabela 11

Wyniki średnie i ich porównanie dla poszczególnych twierdzeń w podskali „Łączność z papieżem i biskupami” uzyskanych przez młodzież ze szkół salezjańskich (ZSZTS) i publicznych (ZSTO)

Skala postawy eklezyjalnej	ZSZTS		ZSTO		t	pu
	<u>M</u>	♦	<u>M</u>	♦		
3. Modlitwa za papieża	2.60	1.16	2.12	1.07	2.06	0.042

Z sześciu pytań z tej grupy istotnie statystycznie różnicuje badaną młodzież jedynie jedno, które dotyczy modlitwy w intencji papieża (pu = 0.0420). Również w przypadku tej kwestii młodzież ze szkoły salezjańskiej wykazuje większe zainteresowanie i troskę o osobę Następcy Chrystusa niż młodzież ze szkoły publicznej.

## d. Łączność ze wspólnotą

Tabela 12

Wyniki średnie i ich porównanie dla poszczególnych twierdzeń w podskali „Łączność ze wspólnotą” uzyskanych przez młodzież ze szkół salezjańskich (ZSZTS) i publicznych (ZSTO)

Skala postawy eklezyjalnej	ZSZTS		ZSTO		t	pu
	<u>M</u>	♦	<u>M</u>	♦		
8. Uczestnictwo w pracach na terenie parafii, np. pomoc przy budowie, dekoracje	2.27	1.28	1.82	1.11	1.77	0.08
20. Zwracanie się do księdza z problemami życiowymi	1.87	1.09	1.50	0.79	1.78	0.078

Żadne z twierdzeń w tej grupie nie różnicuje istotnie statystycznie młodzieży uczącej się w szkole katolickiej i publicznej. Jednak mimo braku istotnych różnic, widoczne są tendencje, które wskazują na pewne różnice między badanymi grupami młodzieży. Świadczy to, że młodzież ze szkoły salezjańskiej jest bardziej zaangażowana w życie swojej parafii rodzinnej i częściej spotyka się z jej duszpasterzami.

## WNIOSKI PEDAGOGICZNE

Jest niemożliwe, aby poprzez fragmentaryczne badania ukazać pełny obraz postaw eklezyjalnych wśród młodzieży uczęszczającej do szkół średnich prywatnych (katolickich) i publicznych. Należałoby w tym względzie zaplanować i przeprowadzić badania na szerszą skalę, obejmujące większą liczbę młodzieży uczącej się w szkołach prywatnych katolickich i publicznych. Dlatego, na podstawie przeprowadzonych przez autora badań nie można sformułować ostatecznego i jednoznacznego wniosku.

Należy również zaznaczyć, że zastosowana w badaniach metoda daje dużą wiedzę o badanym zjawisku, ale jest to wiedza nie pogłębiona, bardziej również informuje o zjawisku, niż je wyjaśnia<sup>64</sup>. Dlatego, należałoby dalszym badaniom nadać charakter bardziej wyjaśniający przyczynę takiego stanu rzeczy, aby zjawisko to głębiej zrozumieć i ocenić.

Niemniej jednak, przedstawione powyżej wyniki przeprowadzonych badań wskazały, że postawy eklezyjalne młodzieży pochodzącej z tego samego środowiska (miasta) w dużej mierze uzależnione są od tego, do jakiej szkoły młodzież uczęszcza, tzn. czy i jakie wartości są w tej szkole propagowane. Porównując wyniki badań dwu szkół o tym samym profilu, katolicką, prowadzoną przez Zgromadzenie Salezjańskie, i publiczną, łatwo można zauważyć, że bardziej pozytywne postawy eklezyjalne reprezentują uczniowie szkoły katolickiej (por. tabela 2 i 3). Różnice, jakie występują między badaną młodzieżą, są istotne statystycznie. Dotyczy to zarówno akceptacji głoszonej przez Kościół nauki, jak również praktykowania życia religijnego w życiu codziennym.

Otrzymane wyniki badań mogą z pewnością budzić satysfakcję i nadzieję wśród grona pedagogicznego szkół katolickich. Jednak nie może być to optymizm bezkrytyczny. Sam bowiem fakt, że postawy eklezyjalne młodzieży z katolickich szkół średnich są bardziej pozytywne od młodzieży uczącej się w szkołach publicznych, nie pozwala na wyciągnięcie wniosku, że postawy te są dostatecznie pozytywne. Świadczą o tym chociażby podskale: „Łączność z papieżem i biskupami” (ZSZTS  $\bar{M}$ =2,36 i ZSTO  $\bar{M}$ =2,36) oraz „Łączność ze wspólnotą” (ZSZTS  $\bar{M}$ =2,79 i ZSTO  $\bar{M}$ =2,62), które wskazują, co prawda, na brak istotnych różnic statystycznych między młodzieżą badanych szkół, ale równocześnie widoczne są bardzo niskie wyniki średnie tych podskal (por. wykres 2).

Wydaje się więc niezbędne w wychowaniu religijnym i katechezie wzięcie pod uwagę tych wszystkich aspektów dotyczących postaw eklezyjalnych młodzieży ze szkół średnich i uwzględnienie ich w procesie religijnego wychowania młodzieży. Pociąga to za sobą dążenie do ciągłego poznawania przyczyn sprzyjających kształtowaniu się postaw pozytywnych, jak również, poznawanie tych przyczyn, które wpływają na postawy eklezyjalne negatywnie. Jest to z pewnością

<sup>64</sup> Por. T. Piłch, *Zasady badań pedagogicznych*, Wrocław 1977, s. 156–158.



wielkie wyzwanie dla Kościoła, a w szczególności tych osób, które bezpośrednio spotykają się z religijnymi problemami młodzieży podczas szkolnej katechezy. Ich zaangażowanie w prowadzeniu katechezy i przykład życia oddanego Kościołowi Chrystusowemu jest z pewnością najlepszym wzorem, na którym młodzież może się uczyć i naśladować go.

„Walka o młodzież trwa, zgodnie z przekonaniem, że kto ma po swojej stronie młodzież, do tego należy przyszłość”<sup>65</sup>. Nie dziwią więc ciągle cytowane przez Jana Pawła II zawołanie Soboru Watykańskiego II, że młodzież jest nadzieją i przyszłością Kościoła<sup>66</sup>. Trzeba więc wszelkimi sposobami rozbudzać w młodym pokoleniu prawdę, o której mówi św. Paweł: „aby Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały, dał wam ducha mądrości i objawienia w głębszym poznaniu Jego samego [...] byście wiedzieli, czym jest nadzieja waszego powołania...” (Ef 1, 17–18).

### Zusammenfassung

Jede Erziehung hat als Ziel die Entfaltung des Menschen. Dazu dient die Bildung der entsprechenden Einstellungen: sozialen, religiösen, moralischen, usw. Diese inneren Haltungen erlauben nicht nur in der Gesellschaft zu leben, aber auch einen Einkluß auf sich zu haben um den Menschen eine bessere Zukunft zu ermöglichen.

Die Reflexion des Verfassers bezieht sich auf die Einstellung der Jugend zur Kirche, als eine von den religiösen Haltungen. In der Einführung des Artikels charakterisiert der Autor zuerst die theoretische Seite des Problems, dann hat er die Ergebnisse der eingenen Untersuchungen gezeigt, die in zwei Schulen in Oświęcim durchgeführt wurden (77 Schüler aus der Berufsschule der Salesianer Don Boscos und 34 Schüler aus einer Staatsschule).

Aus der Untersuchungen ließ sich feststellen, daß statistisch die Einstellung der Jugend aus der katholischen Schulen zur Kirche mehr positiv ist, als ihre Altersgenossen aus der staatlichen Schulen. Es ist ein Zeichen, das den Eltern und Erzieher einen Ansporn geben sollte die Erziehung der Kinder und Jugend in katholischen Schulen zu propagieren.

---

<sup>65</sup> J. Mariański, *Religijność młodzieży naszego czasu i środowiska*, „Seminare”, Kraków–Łą 1986, s. 38.

<sup>66</sup> Por. DWCH 2.

PAWEŁ WAWRZYŃCZAK SDB

## ZAŁOŻENIA FORMALNE I ORGANIZACYJNE SZKOŁY KATOLICKIEJ

### WSTĘP

W życiu każdej osoby ludzkiej można wyróżnić etapy jej rozwoju. Każdy z tych etapów charakteryzuje się swoją specyfiką i ma wiele swoistych uwarunkowań w zależności od wieku, stopnia rozwoju intelektualnego i fizycznego konkretnej jednostki, także uzależniony od środowiska, w którym proces rozwojowy się odbywa.

Każde kształtowanie osobowości ludzkiej opiera się na określonym systemie wartości, a co za tym idzie, zakłada istnienie w poszczególnych fazach rozwoju wyznaczenia celów ogólnych i szczegółowych podejmowanych działań, które mają charakter wychowawczy. Taki wpływ na jednostkę, który ma na celu ukształtowanie jej osobowości w świetle określonych wartości i celów nazywany jest wychowaniem.

W świetle nauki Soboru Watykańskiego II wyrażonej w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, wychowanie jest działaniem mającym na celu harmonijny rozwój wrodzonych własności fizycznych, moralnych i intelektualnych osoby poddanej oddziaływaniu wychowawczemu, celem zdobywania przez nią coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności oraz umiejętnego korzystania z wolności, aby mogła ona w przyszłości w sposób świadomy zdążać w kierunku ostatecznego celu swego istnienia, a równocześnie działać dla dobra społeczności, której jest członkiem i w obowiązkach której będzie czynnie uczestniczyć<sup>1</sup>.

W związku z powyższym, wychowanie dzieci i młodzieży, jak czytamy w kanonie 795 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, powinno obejmować pełną formację osoby ludzkiej, zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego społeczeństwa<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. *Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskich, Gravissimum educationis* (odtąd GE), nr 1, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1986.

<sup>2</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983* (odtąd KPK), kan. 795.

Tymi, którzy jako pierwsi mają obowiązek, ale i najpierwsze i niezbywalne prawo do wychowania dzieci i młodzieży, są ich rodzice. To do nich należy, zgodnie z ich własnymi przekonaniem oraz możliwościami, wychowanie fizyczne, społeczne, moralne i religijne swoich dzieci<sup>3</sup>.

W następstwie jednak coraz bardziej rosnącego znaczenia uwarunkowań społecznych, ogromnego rozwoju i wpływów środków masowego przekazu, podających często sprzeczne informacje i wywierających szkodliwy wpływ nie tylko na młodego człowieka, a także w związku z ogromnym rozwojem kultury i nauki, zróżnicowaniem i wyspecjalizowaniem się przygotowania do życia zawodowego, rodzina często staje się bezsilna, by stawić czoła tym wszystkim piętrzącym się problemom.

Odpowiedzią na to zapotrzebowanie wynikające z powstałej sytuacji stała się szkoła, która spełniając swoją funkcję społeczną, „sprawdziła się jako najważniejsza instytucjonalna odpowiedź społeczeństwa, na prawo każdego człowieka do wykształcenia, a więc do samorealizacji, oraz jako jeden z najbardziej zasadniczych czynników kształtujących życie tegoż społeczeństwa<sup>4</sup>.

Aby jednak szkoła mogła spełniać oczekiwania rodziców co do wychowania ich potomstwa, w organizacji oświaty musi istnieć pluralizm szkolny, czyli możliwość wyboru przez rodziców szkoły, która będzie kształtowała ich dzieci na gruncie norm i wartości wyznawanych i cenionych przez danych rodziców<sup>5</sup>. Obowiązek zapewnienia możliwości wolnego wyboru określonego typu szkoły przez rodziców i ich dzieci należy do zadań państwa<sup>6</sup>.

Odpowiedzią na potrzeby rodziców katolickich w tym względzie, ze strony Kościoła, jest szkoła katolicka. Podobnie jak inne szkoły, zdąża ona do celów kulturowych i prawdziwie ludzkiej formacji młodzieży<sup>7</sup>. Alternatywa ta jest pozytywną odpowiedzią Kościoła na przejawiający się w świecie pluralizm kulturowy przyczyniający się do wolności nauczania, wolności sumienia oraz prawa rodziców do wolnego wyboru szkoły odpowiadającej ich poglądom wychowawczym<sup>8</sup>.

Szkoła katolicka jest strukturą społeczną mającą swoje charakterystyczne cele i metody działania, które jednak nie odbiegają w sposób zasadniczy od celów i metod działania każdej innej szkoły. Jest ona jednak czymś więcej, gdyż

---

<sup>3</sup> Por. GE, nr 3; także KPK, kan. 1136.

<sup>4</sup> Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 13, (Rzym 15 października 1982), Poznań 1986; por. także KPK, kan. 796 § 1.

<sup>5</sup> Por. KPK, kan. 797.

<sup>6</sup> Por. GE, nr 7; Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *La Scuola Cattolica*, Rzym 1977, „Orientamenti Pedagogici”, nr 5, 143, 1977, „Il documento della S. Congregazione per l'Educazione Cattolica su la scuola cattolica”, wprowadzenie do dokumentu. Tekst dokumentu w języku polskim znajduje się w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, zebrał i przetł. E. Szafronowski, Warszawa 1980, t. XI, z. 1, nr 20621–20712; KPK, kan. 793 § 1.

<sup>7</sup> Por. GE, nr 8.

<sup>8</sup> Por. *La Scuola Cattolica*, nr 14; także GE, nr 8 i 9; KPK, kan. 798.

jest wspólnotą chrześcijańską, której program wychowawczy zakorzeniony jest w Chrystusie i Jego Ewangelii<sup>9</sup>. Szkoła katolicka musi więc spełniać wymagania stawiane jej przez dwie instytucje, a mianowicie przez państwo i przez Kościół.

„Szkoła katolicka nie mniej niż inne szkoły zdąży do celów kulturalnych i do prawdziwie ludzkiej formacji młodzieży. Właściwością zaś jej jest to, że stwarza w społeczności szkolnej atmosferę przesiąkniętą ewangelicznym duchem wolności i miłości, dopomaga młodzieży, aby w rozwijaniu własnej osobowości wzrastała zarazem wedle nowego stworzenia, którym stała się przez chrzest, a całą ludzką kulturę porządkuje ostatecznie zgodnie z orędziem zbawienia, tak aby poznanie, które wychowankowie stopniowo zdobywają odnośnie do świata, życia i człowieka, było oświetlone wiarą”<sup>10</sup>.

W gestii państwa leży obowiązek zabezpieczenia prawa młodzieży do odpowiedniego wychowania szkolnego, czuwania nad zdolnościami nauczycieli i wysokim poziomem nauki, troska o zdrowie wychowanków i w ogóle doskonalenie całej organizacji szkolnictwa Państwa musi jednak pamiętać o zasadzie pomocniczości i dlatego należy tu wykluczyć wszelki monopol szkolny<sup>11</sup>.

„Kościół katolicki, będąc świadomy swej odpowiedzialności za wychowanie, która wynika z nakazu Chrystusa »Idźcie i głoscie Ewangelię całemu stworzeniu«, posiada prawo wrodzone (*ius nativum*), niezależnie od jakiegokolwiek innej władzy, zakładania szkół i kierowania nimi”<sup>12</sup>.

Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego określa szkołę katolicką w sposób ogólny i wyznacza właściwe jej zadanie, akcentuje jej element materialny, który stanowi nauczanie i wychowanie, jak i element formalny, którym jest uznanie szkoły za katolicką przez kompetentną władzę kościelną w takiej czy innej formie.

---

<sup>9</sup> Por. Conferenza Episcopale Francese, *Statuo dell' Insegnamento Cattolico*, „Docete”, 1992, 1, La Scuola Cattolica francese, s. 12 (odtąd *La Scuola Cattolica francese*).

<sup>10</sup> GE, nr 8; por. także Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 1 i 67, Torino 1988; Conferenza delle Scuole Cattoliche della Svizzera, *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, „Docete”, 1992, 1, *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 18.

<sup>11</sup> Por. GE, nr 6.

<sup>12</sup> Tamże, nr 3; por. także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 45 i 46; KPK 800 §; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 18; T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 342.

## 1. DOKUMENTY UZNAJĄCE SZKOŁĘ KATOLICKĄ I ZEZWALAJĄCE NA JEJ DZIAŁALNOŚĆ

### 1.1. „Katolickość” szkoły w świetle dokumentów Kościoła

Jak już zostało wyżej wspomniane, szkoła, aby mogła w ogóle powstać, musi mieć odpowiednią zgodę władzy świeckiej. Państwu bowiem przysługuje do tego prawo, wynikające z faktu, iż wychowanie i szkolnictwo powinny być ukierunkowane na dobro całego społeczeństwa danego kraju. Z tego prawa wynikają także pewne obowiązki, jakie państwo ma wobec szkół, na przykład ich wspomaganie, zapewnienie wolności wyboru szkoły czy ochrona prawna. Wszystkie te normy zawarte są w odpowiednich ustawach i rozporządzeniach wydawanych przez upoważnione do tego urzędy i władze państwowe.

Aby jednak szkoła mogła nosić miano katolickiej, musi spełniać jeszcze dodatkowe wymogi, a mianowicie musi zostać za taką uznana przez kompetentną władzę kościelną, gdyż „żadna inicjatywa nie może przybierać miana »katolickiej« bez zgody prawowitej władzy kościelnej”<sup>13</sup>. Aby szkoła mogła uzyskać takie uznanie konieczne jest, aby spełniała określone wymagania stawiane jej w tym względzie przez Kościół.

Kanon 803 § 3 KPK mówi, że „Żadna szkoła, chociażby rzeczywiście była katolicka, nie może nosić nazwy *szkoła katolicka* bez zgody kompetentnej władzy kościelnej”<sup>14</sup>.

Szkoła katolicka jest jednym z narzędzi w misji zbawczej Kościoła. Jest to miejsce wzrostu osobowości człowieka poprzez systematyczne i krytyczne przyswajanie sobie wiedzy i kultury. Charakteryzuje się ona swoistą strukturą, a w szczególności oparciem się na określonych zasadach filozoficznych i teologicznych, znajdujących swe odbicie w programie wychowawczym szkoły, którego fundament stanowią Chrystus i Jego Ewangelia. Zaznacza się tu głęboki wpływ Ewangelii i wiary, jaki wywierają one na zadania, cele i metody wychowawcze szkoły<sup>15</sup>.

O doniosłości szkoły katolickiej w wypełnianiu przez Kościół misji wychowania w wierze świadczą dokumenty Soboru Watykańskiego II, a w szczególności Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, która w rozdziale drugim, o kulturze i podnoszeniu jej poziomu ukazuje, jak bardzo ważnym elementem rozwoju kultury jest odpowiednie wychowanie

---

<sup>13</sup> Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich, *Apostolicam actuositatem* (odtąd AA), nr 24, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje...*

<sup>14</sup> „Nulla schola, etsi reapse catholica, nomen *scholae catholicae* gerat, nisi de consensu competentis auctoritatis ecclesiasticae”, CIC, can. 803 § 3, por. także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 38; T. Pawluk, dz. cyt., s. 342; W. Góralski, *Nauczyielskie zadania Kościoła*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 3, Lublin 1986, s. 38.

<sup>15</sup> Por. *La Scuola Cattolica*, wprowadzenie do dokumentu.

przepełnione duchem chrześcijańskim<sup>16</sup>. Deklaracja soborowa *Gravissimum educationis* (*O wychowaniu chrześcijańskim*), koncentruje się na wychowaniu w duchu Ewangelii i wskazuje na doniosłą rolę, jaką odgrywa w tym procesie szkoła katolicka<sup>17</sup>. Punkt 3 dokumentu Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego *Szkoła katolicka* stwierdza, iż Kongregacja uważa za słuszne przedstawienie w pełni znaczenia szkoły katolickiej w wychowaniu w duchu chrześcijańskim, które jest fundamentalną racją jej istnienia<sup>18</sup>. Władza kościelna, uwzględniając wymagania wspólnego dobra Kościoła, specjalnie popiera i bierze szczególną odpowiedzialność za przedsięwzięcia apostolskie dążące bezpośrednio do celów duszpasterskich. Do tego typu przedsięwzięć należy właśnie szkoła katolicka<sup>19</sup>.

Dokumenty kościelne w okresie posoborowym zawierają wiele norm dotyczących szkół katolickich, w tym między innymi odnoszących się do ich zakładania. Instrukcja na temat pasterskiej posługi biskupów *Ecclesiae imago*, wyliczając obowiązki biskupa w zakresie przekazywania i strzeżenia wiary, podkreśla jego odpowiedzialność za duszpasterstwo poprzez szkoły, a zwłaszcza poprzez szkoły katolickie. Zobowiązuje ona biskupa, aby stosownie do lokalnych możliwości starał się o zakładanie różnego typu szkół, np. szkół zawodowych czy technicznych<sup>20</sup>.

Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* mówi, że „szkoły katolickie mogą przybierać różne formy zależności od miejscowych warunków, zawsze jednak mają być zależne od Kościoła”<sup>21</sup>. Uściślenie tego sformułowania znajdujemy już w rozesłanym do konsultacji w 1977 r. schemacie *Nauczycielskie zadania Kościoła*, w którym stwierdzono prawo Kościoła do zakładania szkół katolickich różnego stopnia i dodano, a gdyby w jakimś regionie takie szkoły nie istniały, wówczas biskup diecezjalny winien zatroszczyć się o ich erekcję, uwzględniając normy wydane przez Konferencję Biskupią<sup>22</sup>. To stwierdzenie znalazło swoje odzwierciedlenie w kanonie 802 § 1 i 2 KPK<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes* (odtąd GS), nr 53–62, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje...*

<sup>17</sup> Por. GE, nr 3–9.

<sup>18</sup> Por. *La Scuola Cattolica*, nr 3.

<sup>19</sup> AA, nr 24.

<sup>20</sup> Por. Kongregacja Biskupów, Instrukcja *Ecclesiae imago*, O pasterskiej posłudze biskupów, (Rzym, 22 luty 1973), nr 66, [w:] PPK, t. VI, z. 1, nr 10374–11035.

<sup>21</sup> GE, nr 6.

<sup>22</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *De Ecclesiae munere docendi*, Schemat Kanonów Księgi III – Posługa nauczania w Kościele, kan. 53, [w:] PPK, t. XI, z. 1, nr 21196 i 21197.

<sup>23</sup> „§ 1. Si praesto non sit scholae in quibus educatio tradatur christiano spiritu imbuta, Episcopi dioecesanani est curare ut condantur.

§ 2. Ubi in expedit, Episcopus dioecesanus provideat ut scholae quoque condantur professionales et technicae necnon aliae quae specialibus necessitatibus requirantur”, CIC, can. 802; por. także W. G ó r a l s k i, dz. cyt., s. 37.

Do władz diecezji należy nie tylko podejmowanie decyzji o otwieraniu szkół, ale także o ich zamykaniu. Bez wyrażenia takiej zgody, jak czytamy w dokumencie *Mutuae relationes*, żadna szkoła katolicka nie może być zamknięta. Zamknięcie bowiem szkoły nie może być aktem jednostronnym instytucji bezpośrednio za nią odpowiedzialnej. Instrukcja dodaje jeszcze, że w wypadku różnorodnych trudności w kontynuowaniu pracy szkoły należy wykorzystać wszystkie możliwe sposoby współpracy i pomocy ze strony wspólnoty Kościoła lokalnego mające na celu jej przetrwanie<sup>24</sup>.

Uznanie szkoły za katolicką przez kompetentną władzę kościelną, jak czytamy w § 1 kanonu 803 KPK, musi być potwierdzone specjalnie sporządzonym dokumentem na piśmie. Aby do tego doszło, tzn. aby szkoła mogła zostać uznana za katolicką, musi w jakiś sposób wyróżniać się katolickością w swoich założeniach i w swojej działalności. Katolickość ta ma polegać między innymi na:

- swoistym odniesieniu do otaczającej rzeczywistości, której centrum jest Jezus Chrystus<sup>25</sup>,
- podstawowe cele, wychowanie i nauczanie, powinny być oparte na chrześcijańskiej wizji świata i podstawach katolickiej doktryny<sup>26</sup>,
- współpracy i współodpowiedzialności w programowaniu i duszpasterstwie Kościoła lokalnego pod przewodnictwem biskupa<sup>27</sup>,
- nauczyciele szkół katolickich winni odznaczać się zdrową nauką i prawością życia<sup>28</sup>.

Wyżej wymienione elementy charakterystyczne rzeczywistości, jaką jest szkoła katolicka, zostaną omówione szerzej w dalszej części pracy.

Rozważania przeprowadzone dotychczas odnosiły się do założeń formalnych szkoły katolickiej na płaszczyźnie wymogów prawodawcy cywilnego. Przedmiotem poniższych dociekań zostaną kryteria, jakie musi spełniać szkoła katolicka w państwie polskim, by mogła prowadzić działalność edukacyjno-wychowawczą.

---

<sup>24</sup> Por. Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, i Kongregacja Biskupów, *Mutuae relationes*, Wytyczne na temat wzajemnych relacji między biskupami i zakonnikami w Kościele, Rzym 1978, nr 40 i 41, [w:] PPK, t. XI, z. 1, nr 20562–20564; także, Paweł VI, Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, Rzym 1966, nr 34, [w:] PPK, t. I, z. 1, nr 94; KPK, kan. 678 § 3; Conferenza Episcopale Italiana, Commissione per l'Educazione Cattolica, *la Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, (Roma 25 agosto 1983), Torino 1983, nr 63; W. G ó r a l s k i, dz. cyt., s. 38.

<sup>25</sup> Por. *La Scuola Cattolica*, nr 33.

<sup>26</sup> Por. tamże, nr 34; także, KPK, kan. 803 § 2.

<sup>27</sup> Por. *La Scuola Cattolica*, nr 72.

<sup>28</sup> „... magistri recta doctrina et vitae probitate praestent.”, CIC, can. 803 § 2; por. W. G ó r a l s k i, dz. cyt., s. 38; T. P a w l u k, dz. cyt., s. 342.

## 1.2. Podstawy prawne zezwalające na zakładanie i prowadzenie szkół katolickich w Rzeczypospolitej Polskiej

System funkcjonowania oświaty w Polsce reguluje aktualnie *Ustawa o systemie oświaty* z 7 września 1991 r. zamieszczona w Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej z 25 października 1991 r. w nr 95 poz. 425. Jak czytamy w preambule do Ustawy „Oświata w Rzeczypospolitej Polskiej stanowi wspólne dobro całego społeczeństwa; kieruje się zasadami zawartymi w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, a także wskazaniem zawartymi w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Konwencji Praw Dziecka. Nauczanie i wychowanie, respektując chrześcijański system wartości, za podstawę przyjmuje uniwersalne zasady etyki. Kształcenie i wychowanie służy rozwijaniu u młodzieży poczucia odpowiedzialności, miłości ojczyzny oraz poszanowania dla polskiego dziedzictwa kulturowego, przy jednoczesnym otwarciu się na wartości kultur Europy i świata. Szkoła winna zapewnić każdemu uczniowi warunki niezbędne do jego rozwoju, przygotować go do wypełniania obowiązków rodzinnych i obywatelskich, opierając się na zasadach solidarności, demokracji, tolerancji, sprawiedliwości i wolności”<sup>29</sup>. Z powyższej preambuły do Ustawy jasno wynika, że nie tylko państwo ma prawo do prowadzenia szkół, ale i inne instytucje, w tym także Kościół, co wiąże się z zasadami wolności, tolerancji i demokracji.

O możliwości zakładania i prowadzenia szkół przez Kościół zostały już jednak wcześniej wydane przepisy, które są jednym z elementów *Ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej* z 18 maja 1989 r.<sup>30</sup> W ustawie tej w art. 20 stwierdza się, że „Kościelne osoby prawne mają prawo zakładać i prowadzić szkoły oraz inne placówki oświatowo-wychowawcze na zasadach organizacyjnych i programowych określonych przez odpowiednie ustawy. Mają one charakter katolicki i podlegają władzy kościelnej”<sup>31</sup>. Ustawa z 7 września 1991 r. reguluje jednak cały system oświaty i dostosowuje zasady oraz określa wymogi zakładania i prowadzenia szkół i placówek oświatowo-wychowawczych prowadzonych przez różne organy administracji państwowej, jak i osoby prawne i fizyczne, w których zakres wchodzi także szkoły katolickie prowadzone przez Kościół. Ustawa ta zobowiązuje do dostosowania zasad i

<sup>29</sup> Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, *Ustawa o systemie oświaty*, DzU 1991, nr 95, poz. 425, Preambuła; Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, *Ustawa o zmianie ustawy o systemie oświaty oraz niektórych innych ustaw*, DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 1.

<sup>30</sup> Sejm Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, *Ustawa o stosunkach państwa do Kościoła katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, DzU 1989, nr 29, poz. 154; Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, *Ustawa o zmianie ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, DzU 1991, nr 107, poz. 459.

<sup>31</sup> DzU 1989, nr 29, poz. 154, art. 20 ust. 1, por. także uregulowania zamieszczone w DzU 1989, nr 29, poz. 154, art. 20 ust. 2 i 3.



wymogów dotyczących działania i zakładania wszelkiego rodzaju szkół do postanowień w niej zawartych do 31 sierpnia 1992 r.<sup>32</sup> Zasady te, z pewnymi poprawkami, obowiązują do dnia dzisiejszego<sup>33</sup>.

System oświaty w Rzeczypospolitej Polskiej umożliwia zakładanie i prowadzenie szkół i placówek oświatowo-wychowawczych przez różne podmioty<sup>34</sup>. Zatem wszelkiego rodzaju szkoły mogą być zakładane przez osoby prawne i osoby fizyczne, a więc i przez kościelne osoby prawne<sup>35</sup>.

Wymienione w *Ustawie o systemie oświaty* szkoły i placówki wychowawcze mogą mieć status szkół i placówek publicznych i niepublicznych<sup>36</sup>, przy czym szkoły i placówki niepubliczne pod pewnymi warunkami mogą uzyskać uprawnienia szkół publicznych, co jest związane z idącymi za tym odpowiednimi uprawnieniami i obowiązkami.

Szkołami publicznymi są szkoły, które:

- 1) zapewniają bezpłatne nauczanie w zakresie ramowych planów nauczania;
- 2) przeprowadzają rekrutację uczniów opartą na zasadach powszechnej dostępności;
- 3) zatrudniają nauczycieli o kwalifikacjach określonych w odrębnych przepisach;
- 4) realizują ustalone dla danego typu szkoły:
  - a) programy nauczania zawierające podstawy programowe obowiązkowych przedmiotów ogólnokształcących, a w przypadku szkół zawodowych – również podstawy programowe kształcenia w danym zawodzie lub profilu kształcenia zawodowego,
  - b) ramowy plan nauczania;

---

<sup>32</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. Nr 425, art. 110.

<sup>33</sup> Jednolity tekst *Ustawy o systemie oświaty* z 7 września 1991 r., uwzględniający wszystkie zmiany wprowadzone w okresie od jej uchwalenia do dnia wydania jednolitego tekstu, zostanie opublikowany w najbliższym czasie przez Ministra Edukacji Narodowej w Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, zgodnie z postanowieniem zawartym w DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 6. Interesujące nas poprawki do niniejszej ustawy znajdują się w następujących ustawach Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej: *Ustawie o zmianie ustawy o systemie oświaty*, DzU 1992, nr 26, poz. 113; *Ustawie o zmianie ustawy o systemie oświaty*, DzU 1993, nr 127, poz. 585; *Ustawie o zmianie ustawy o systemie oświaty oraz niektórych innych ustaw*, DzU 1995, nr 101, poz. 504; oraz w rozporządzeniach Ministra Edukacji Narodowej: *W sprawie udzielania zezwolenia na założenie szkoły publicznej przez osobę prawną lub fizyczną*, DzU 1992, nr 48, poz. 219; *W sprawie szczegółowych zasad ustalania wysokości i udzielania dotacji niepublicznym szkołom oraz placówkom oświatowo-wychowawczym, opiekuńczo-wychowawczym i resocjalizacyjnym*, DzU 1992, nr 81, poz. 419; *O zmianie rozporządzenia w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych*, DzU 1993, nr 83, poz. 390; i rozporządzenie Rady Ministrów *W sprawie szczegółowych zasad ustalania wysokości i udzielania dotacji na działalność dydaktyczną i opiekuńczo-wychowawczą przedszkoli oraz szkół publicznych prowadzonych przez osoby prawne i fizyczne*, DzU 1992, nr 71, poz. 354.

<sup>34</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 1, pkt 3.

<sup>35</sup> Por. tamże, art. 5, ust. 2, pkt 3 i 4.

<sup>36</sup> Por. tamże, art. 5, ust. 1.

5) realizują ustalone przez Ministerstwo Edukacji Narodowej zasady oceniania, klasyfikacji i promowania uczniów oraz przeprowadzania egzaminów<sup>37</sup>.

„Szkoły publiczne umożliwiają uzyskanie świadectw i dyplomów państwowych”<sup>38</sup>.

Szkoły niepubliczne są szkołami, które nie spełniają tych wszystkich wymogów. Mogą one jednak uzyskać uprawnienia szkół publicznych, czyli wydawania świadectw i dyplomów państwowych, jeśli:

- 1) realizują programy nauczania uwzględniające podstawy programowe określone dla szkół publicznych tego samego typu<sup>39</sup>,
- 2) stosują zasady klasyfikowania i promowania uczniów oraz prowadzenia egzaminów, z wyjątkiem egzaminów wstępnych, zgodne z wymaganiami określonymi dla szkół publicznych,
- 3) prowadzą dokumentację przebiegu nauczania ustaloną dla szkół publicznych,
- 4) w przypadku szkół zawodowych – kształcą w zawodach określonych w klasyfikacji zawodów szkolnictwa zawodowego albo w innych zawodach za zgodą ministra edukacji narodowej,
- 5) zatrudniają nauczycieli przedmiotów obowiązkowych o kwalifikacjach określonych dla nauczycieli szkół publicznych<sup>40</sup>.

Szkoła niepubliczna może na wniosek skierowany do kuratora oświaty przez osobę prowadzącą szkołę niepubliczną, uzyskać uprawnienia szkoły publicznej przez uzyskanie decyzji tegoż kuratora, jeśli stwierdzi on, że dana szkoła spełnia warunki określone w powyższych punktach<sup>41</sup>. Szkole nie spełniającej powyższych warunków minister edukacji narodowej może nadać takie uprawnienia, jeśli uzna ją za eksperymentalną, może wtedy jednak określić warunki funkcjonowania takiej szkoły<sup>42</sup>. Podstawowym szkołom niepublicznym założonym zgodnie z wymogami powyższej ustawy, przysługują uprawnienia szkoły publicznej z dniem rozpoczęcia działalności<sup>43</sup>.

Świadectwa i dyplomy państwowe, wydawane tak przez szkoły publiczne, jak i niepubliczne (spełniające powyższe wymagania), są dokumentami urzędowymi<sup>44</sup>.

Przedstawiony powyżej podział szkół na poszczególne typy jest bardzo ważny ze względu na:

- wymogi związane z zakładaniem szkół, co zostanie omówione jeszcze w niniejszym punkcie pracy,

<sup>37</sup> Por. tamże, art. 7, ust. 1; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 8a.

<sup>38</sup> DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 7, ust. 2.

<sup>39</sup> Por. punkt 4a powyżej.

<sup>40</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 7, ust. 3; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 8b.

<sup>41</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 85, ust. 3.

<sup>42</sup> Por. tamże, art. 86; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 61a, b.

<sup>43</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 85, ust. 1.

<sup>44</sup> Por. tamże, art. 11, ust. 1; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 11.

- system dotowania szkół przez państwo<sup>45</sup>,
- kompetencje dyrektora danej szkoły, jak i wpływ na działalność szkoły kompetentnych władz administracji państwowej odpowiedzialnych za system oświaty i edukację<sup>46</sup>.

Warunki udzielenia zezwolenia na założenie szkoły publicznej przez osobę prawną lub fizyczną określa minister edukacji narodowej. Zezwolenia takiego udziela kurator oświaty, a w przypadku szkół artystycznych, medycznych, rolniczych lub gospodarki żywnościowej ministrowie odpowiednich resortów. Szkołę publiczną zakłada się na podstawie aktu założycielskiego, określającego typ szkoły, nazwę i siedzibę, a w przypadku szkół zawodowych także profil szkoły<sup>47</sup>.

Akt założycielski wydaje się na podstawie wniosku, który składa zainteresowana osoba prawna lub fizyczna, w terminie do 30 września roku poprzedzającego rok otwarcia szkoły, do kuratora oświaty (lub odpowiedniego ministra w wypadku wyżej wymienionych szkół). Do wniosku załącza się:

- 1) projekt aktu założycielskiego szkoły<sup>48</sup>,
- 2) projekt statutu szkoły<sup>49</sup>,
- 3) wykaz nauczycieli przewidzianych do zatrudnienia w szkole, łącznie z dyrektorem, oraz ich kwalifikacji,
- 4) informacje o liczbie uczniów i liczbie oddziałów,
- 5) zobowiązanie do utrzymania szkoły, zapewnienia warunków kadrowych i organizacyjnych do pełnej realizacji programów nauczania lub innych zadań statutowych, a także zobowiązanie do przestrzegania przepisów dotyczących szkół publicznych<sup>50</sup>.

Osoba prawna obowiązana jest także do dołączenia do wniosku kopii statutu lub innego dokumentu stanowiącego podstawę jej funkcjonowania oraz do wskazania organu uprawnionego do prowadzenia spraw szkoły w imieniu założyciela (w przypadku osób fizycznych będą to udokumentowane dane personalno-adresowe)<sup>51</sup>. Pozostałe szczegóły dotyczące zakładania szkół publicznych są określone w § 3–7 Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 3 czerwca 1992 r. *W sprawie warunków udzielania zezwolenia na założenie szkoły publicznej przez osobę prawną lub fizyczną*<sup>52</sup>. Szkoły publiczne działają na zasadach określonych przez ministra edukacji narodowej zgodnie ze swym statutem<sup>53</sup>.

<sup>45</sup> Problem zostanie omówiony w rozdz. 2.1.

<sup>46</sup> Problem zostanie omówiony w rozdz. 2.2.

<sup>47</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 58; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 94.

<sup>48</sup> Przepisy dotyczące aktu założycielskiego umieszczone są w DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 58, ust. 1 i 2; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 44a.

<sup>49</sup> Określenie wymaganych elementów statutu szkoły publicznej zawarte jest w DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 60; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 46a.

<sup>50</sup> Por. DzU 1992, nr 48, poz. 219, § 2 ust. 3.

<sup>51</sup> Por. tamże, § 2 ust. 4.

<sup>52</sup> Por. tamże, § 3–7.

<sup>53</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 21–57.

Szkołę niepubliczną może założyć osoba prawna lub fizyczna po uzyskaniu wpisu szkoły do ewidencji prowadzonej przez kuratora oświaty właściwego dla siedziby szkoły, a w przypadku szkół artystycznych, medycznych, rolniczych i gospodarki żywnościowej do ewidencji prowadzonej przez właściwego ministra<sup>54</sup>. Wpisu takiego kurator oświaty lub odpowiedni minister dokonuje w ciągu trzydziestu dni od daty zgłoszenia i dostarcza zgłaszającemu zaświadczenie o wpisie do ewidencji<sup>55</sup>.

Zgłoszenie do ewidencji powinno zawierać:

- 1) oznaczenie osoby zamierzającej prowadzić szkołę, jej miejsce zamieszkania lub siedzibę,
- 2) określenie typu szkoły, a w przypadku szkoły zawodowej także zawodów lub profili kształcenia zawodowego, w jakich szkoła będzie kształcić swoich uczniów, oraz datę rozpoczęcia funkcjonowania,
- 3) wskazanie miejsca prowadzenia szkoły i warunków lokalowych zapewniających bezpieczeństwo i higienę osobom przebywającym na jej terenie, zgodnie z odrębnymi przepisami,
- 4) statut szkoły<sup>56</sup>,
- 5) dane dotyczące kwalifikacji pedagogicznych i dyrektora, przewidzianych do zatrudnienia w szkole,
- 6) w przypadku szkoły podstawowej i ponadpodstawowej ubiegającej się o nadanie uprawnień szkoły publicznej, także zobowiązanie do stosowania zasad wymaganych przy ubieganiu się o takie uprawnienia<sup>57</sup>.

Szkoła niepubliczna działa na podstawie statutu nadanego przez osobę prowadzącą szkołę<sup>58</sup>.

## 2. ORGANIZACJA SZKOŁY

### 2.1. Wprowadzenie

Omówiliśmy już zagadnienia dotyczące tego, kiedy szkoła może być nazywana katolicką, kto jej nadaje takie miano oraz jakie wymagania stawia prawo cywilne w Polsce przy zakładaniu szkół. Aby jednak jakakolwiek struktura społeczna mogła istnieć i prowadzić swoją działalność, osiągając wyznaczone sobie cele, niezbędne jest, aby miała odpowiednie zaplecze ekonomiczne i socjalne, a także musi być w jakiś sposób bezpośrednio zarządzana.

<sup>54</sup> Por. tamże, art. 82, ust. 1; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 56a.

<sup>55</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 82, ust. 3; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 56c.

<sup>56</sup> Określenie wymaganych elementów statutu szkoły niepublicznej zawarte jest w DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 84 ust. 2. Wymogi te są odmienne niż w przypadku szkoły publicznej.

<sup>57</sup> Por. DzU 1991, nr 96, poz. 425, art. 82 ust. 2; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 56b.

<sup>58</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 84 ust. 1.

Elementy te są bardzo ważne w przypadku szkoły, kiedy wchodzi w grę odpowiednie sale wykładowe, wyposażenie tych sal i zaplecze sanitarne z jednej strony, a z drugiej, wynagrodzenia wykładowców i innych osób w niej zatrudnionych. Istotą sprawy jest też to, kto i w jaki sposób powinien zarządzać szkołą.

Powyższe zagadnienia zostaną tu naświetlone przede wszystkim z punktu widzenia prawodawcy kościelnego, gdyż chodzi nam o ukazanie specyfiki szkół katolickich, choć nie mogą zostać pominięte także wymagania stawiane przez prawodawcę cywilnego.

## 2.2. Socjalne i ekonomiczne zaplecze szkoły

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. zobowiązuje wszystkich wiernych do popierania i udzielania pomocy przy zakładaniu i utrzymaniu szkół katolickich<sup>59</sup>. Cała wspólnota Kościoła ma czynnie działać i pomagać szkołom katolickim. Pomoc ta winna się przejawiać w różnorodnych formach, między innymi w pomocy materialnej. Jak mówi kanon 797, społeczność wiernych winna wyposażyć rodziców w odpowiednie środki umożliwiające świadczenie odpowiednich subsydiów na rzecz szkoły<sup>60</sup>.

Obowiązek ten spoczywa także na barkach państwa, które w swej służebnej roli, jaką pełni wobec społeczeństwa, winno umożliwić rodzicom posyłanie dzieci do szkół, w których wychowuje się je zgodnie z ich przekonaniami i światopoglądem. Z tego też względu państwo jest zobowiązane do zorganizowania odpowiedniej pomocy materialnej takim szkołom, jakich pragną rodzice, a więc i

---

<sup>59</sup> „Christofideles scholas catholicas foveant, pro viribus adiutricem operam conferentes ad easdem condendas et sustentandas”, CIC, can. 800 § 2; por. także, GE, nr 9; *La Scuola Cattolica*, nr 4; J. M. González del Valle, *Komentarz do kanonu 800*, [w:] *Codice di Diritto canonico*, Roma 1986; W. Góralski, dz. cyt., s. 37; T. Pawluk, dz. cyt., s. 342; E. Sztafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 60.

<sup>60</sup> „Parentes in scholis eligendis vera libertate gaedeant oportet; quare christifideles solliciti esse debent ut societas civilis hanc libertatem parentibus agnoscant atque, servata iustitia distributiva, etiam subsidiis tueatur”, CIC, can. 797;

„... la libertà d'insegnamento non é garantita soltanto se vien permessa la libera creazione di centri di insegnamento, ma gli Stati devono anche provvedere ai sussidi economici necessari al loro mantenimento, secondo come contribuiscono al mantenimento delle scuole statali. Diversamente, i genitori sono obbligati a contribuire con le proprie risorse al mantenimento di scuole che – data l'educazione che impartiscono – non interessano per i loro figli e, inoltre, devono finanziare totalmente le scuole che essi promuovono. La giustizia distributiva esige che non siano soltanto coloro che sono economicamente privilegiati ad usufruire della libertà di mandare i loro figli nelle scuole private”. J. M. González del Valle, *Komentarz do kanonu 797*; por. także T. Pawluk, dz. cyt., s. 341; E. Sztafrowski, dz. cyt., s. 58; A. G. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa*. Roma 1989, s. 97; A. Montan, *L'educazione cattolica*, [w:] *Quaderni della Mendola, La funzione di insegnare della Chiesa*, Milano 1994, s. 80.

szkołom katolickim<sup>61</sup>. Jest to bardzo ważne, jeśli się weźmie pod uwagę sytuację ekonomiczną wielu rodzin. Już Sobór Watykański II naucza i zachęca „pasterzy Kościoła i wszystkich wiernych, aby nie szcędząc żadnych ofiar, pomagali szkołom katolickim w coraz doskonalszym wypełnianiu ich zadania, a przede wszystkim w zaspokajaniu przez nie potrzeb tych, którzy są ubodzy w dobra doczesne albo są pozbawieni pomocy i życzliwości ze strony rodziny lub znajdują się z dala od łaski wiary”<sup>62</sup>.

W Polsce na podstawie *Ustawy o systemie oświaty* z 7 września 1991 r. przewiduje się, iż ponadpodstawowe szkoły publiczne prowadzone przez osoby prawne lub fizyczne (w zakres których wchodzi także szkoły katolickie) „otrzymują na każdego ucznia dotację z budżetu państwa na działalność dydaktyczną i opiekuńczo-wychowawczą, w tym na utrzymanie obiektów, w wysokości odpowiadającej wydatkom na jednego ucznia, ponoszonym w tego samego typu państwowych szkołach publicznych”<sup>63</sup>. Publiczne szkoły podstawowe prowadzone przez osoby prawne lub fizyczne powyższą dotację otrzymują z budżetu gminy zgodnie ze zmianami wprowadzonymi do ustawy o finansowaniu gmin<sup>64</sup>.

W przypadku szkół niepublicznych zasady ich dotowania zamieszczone są w art. 90 *Ustawy o systemie oświaty*. Niektóre z tych zasad uległy jednak pewnym modyfikacjom na mocy Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 23 października 1992 r., *W sprawie szczegółowych zasad ustalania wysokości i udzielania dotacji niepublicznym szkołom oraz placówkom oświatowo-wychowawczym opiekuńczo-wychowawczym i resocjalizacyjnym*, zamieszczonego w DzU, 1992, Nr 81, poz. 419.

Na podstawie powyższych dokumentów szkoły niepubliczne:

- 1) nie mające uprawnień szkoły publicznej mogą otrzymać dotację z budżetu państwa na zasadach określonych przez ministra edukacji narodowej lub od odpowiedniego ministra (w przypadku szkół wymienionych w art. 25 *Ustawy o systemie oświaty*), za pośrednictwem kuratorów oświaty lub odpowiednich ministrów w przypadku wyróżnionych wcześniej szkół o określonym profilu zawodowym, w wysokości ustalonej indywidualnie dla danej szkoły, nie przekraczającej jednak 50% wydatków bieżących ponoszonych przez placówki publiczne tego samego typu na terenie województwa,
- 2) mające uprawnienia szkoły publicznej – otrzymują dotację z budżetu państwa w wysokości 50% ponoszonych wydatków na jednego ucznia na działalność

<sup>61</sup> GE, nr 6 i 7; por. także, *La Scuola Cattolica*, nr 81; J. M. González del Valle, *Komentarz do kanonu 797*; W. Góralski, dz. cyt., s. 36.

<sup>62</sup> GE, nr 9; por. także KPK, kan. 800 § 1; W. Góralski, dz. cyt., s. 37.

<sup>63</sup> DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 80; por. także DzU 1992, nr 71, poz. 354.

<sup>64</sup> Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, *Ustawa o finansowaniu gmin*, DzU 1993, nr 129, poz. 600, art. 20; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 3.

oświatowo-wychowawczą w tego samego typu szkołach publicznych działających na terenie województwa,

- 3) niepubliczne szkoły podstawowe – otrzymują dotację z budżetu gminy w wysokości 50% ponoszonych wydatków na jednego ucznia na działalność oświatowo-wychowawczą w tego samego typu szkołach podstawowych działających na terenie gminy.

Dotacje, o których mowa nie obejmują jednak wydatków związanych z inwestycjami i remontami<sup>65</sup>.

Biskupi holenderscy w liście duszpasterskim zatytułowanym *Szkola katolicka*, zauważają jednak, że bardzo ważne jest, aby rodzice mieli swój udział w utrzymaniu szkoły, uzasadnia to tym, że brak zobowiązań finansowych rodziców wobec szkoły pociąga za sobą takie negatywne skutki, jak: zmniejszenie się zainteresowania problemami szkoły, brak współpracy i poczucia współodpowiedzialności za nią, a także wyłączenia rodziców z współodpowiedzialności i dialogu na temat celów i stosowanych metod wychowania<sup>66</sup>.

Jak już wspomnieliśmy na początku niniejszego rozdziału, szkoła, wypełniając swoją misję wychowawczą, wykorzystuje do tego celu odpowiedniego przygotowaną bazą, którą stanowią: budynki, sale wykładowe, boiska, a także posługuje się różnorodnymi pomocami dydaktycznymi<sup>67</sup>. Nie można także zapomnieć o odpowiednim zapleczu sanitarnym, czego wymagają i o czym mówią szczególnie odpowiednie przepisy państwowe, stwierdzające, że do realizacji celów statutowych szkoła powinna zapewnić możliwość korzystania z:

- pomieszczeń do nauki z odpowiednim wyposażeniem,
- biblioteki,
- świetlicy,
- gabinetu lekarskiego i dentystycznego oraz pomieszczeń administracyjno-gospodarczych,
- zespołu urządzeń sportowych i rekreacyjnych<sup>68</sup>.

Duży wpływ na osiągnięcie wyznaczonych sobie przez szkołę celów wychowawczych ma także odpowiednie umieszczenie w całej kubaturze budynku

---

<sup>65</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 90; DzU 1992, nr 81, poz. 419 § 1–10; DzU 1995, nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 65 b; por. również wcześniejsze, już nie obowiązujące Zarządzenie nr 30 Ministra Edukacji Narodowej z 22 sierpnia 1990 r., *W sprawie określenia zasad dotowania szkół i placówek opiekuńczo-wychowawczych prowadzonych przez kościelne osoby prawne*, Dziennik Urzędowy Ministerstwa Edukacji Narodowej 1990 r. nr 7, poz. 41. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej w październiku 1995 r. uchwalił ustawę pilotażową dla 46 wielkich miast, która przewiduje między innymi przejęcie przez wielkie miasta dotacji szkół średnich znajdujących się na ich terenie. Na podobnych zasadach określonych w tej ustawie mają być w przyszłości, jak przewiduje projekt ustawy o powiatach, dotowane wszystkie szkoły średnie przez powiaty, na terenie których szkoły te się znajdują.

<sup>66</sup> Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, *La scuola cattolica*, (Utrecht, 11 gennaio 1977), Torino 1977, s. 13.

<sup>67</sup> Por. *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 28.

<sup>68</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 67, ust. 1.

szkolnego – kaplicy szkolnej. Nie może to być jakiś oddzielny wyizolowany budynek, ale intymne, zaciszne i stwarzające klimat rodzinny miejsce, gdzie uczniowie, osoby wierzące mogłyby spotkać się ze swoim Panem, który mówi: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni”<sup>69</sup>. Winno to być także miejsce, gdzie odbywają się celebracje liturgiczne, które stanowią integralną część programu dydaktyczno-wychowawczego szkoły katolickiej<sup>70</sup>.

W związku z powyższymi wskazaniem, jak powinno wyglądać wyposażenie szkoły katolickiej we wszelkiego rodzaju pomoce dydaktyczne? Jaki powinien być wystrój sal wykładowych itd.? Szczególne kontrowersje mogą tu powstawać w przypadku szkół prowadzonych przez różnorakie instytuty życia konsekrowanego, w związku z dawaniem świadectwa płynącego ze ślubu ubóstwa.

Na te pytania znajdujemy odpowiedź w dokumencie Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*. Z treści tegoż dokumentu wynika, że świadectwo szkoły katolickiej, mające wypływać z prostoty i ducha ubóstwa zapisanych na kartach Ewangelii, nie jest sprzeczne z tym, aby szkoła była wyposażona na odpowiednim poziomie w środki i pomoce dydaktyczne. Ogromny rozwój i postęp techniczny wymagają bowiem od szkoły nowoczesnego i całościowego wyposażenia w odpowiednią aparaturę i pomoce naukowe. Jak czytamy w powyższym dokumencie, nie jest to wyrazem luksusu, ale potrzebą wynikającą z celów i zadań, do jakich jest powołana szkoła. Szkoły prowadzone przez Kościół mają więc prawo i obowiązek, aby być wyposażone w odpowiednie i nowoczesne pomoce naukowe<sup>71</sup>. Nowoczesność płynie bowiem z troski o powierzona szkole młodzież, o poziom jej wykształcenia i o jej przyszłe dobro. Sam wystrój szkoły też ma być tego odzwierciedleniem, a zarazem ma on być wyrazem ducha chrześcijańskiego<sup>72</sup>.

Szkoła jednak, to nie tylko budynki, sale wykładowe i inne elementy materialne. Szkoła, to przede wszystkim nauczyciele i uczniowie, to grupa ludzi, która aby mogła dobrze funkcjonować i spełniać swoje posłannictwo oraz realizować i rozwijać swoją osobowość i swoje powołanie, musi być odpowiednio zarządzana przez kompetentne, jak i uprawnione do sprawowania swych urzędów osoby.

### 2.3. Zarządzanie szkołą

Szkoła, o czym mówiliśmy już wcześniej, jest szczególną wspólnotą, wspólnotą wychowawczą. „W działalności szkoły jako wspólnoty istnieje jej specyficzna organizacja, posiadająca swoistą strukturę, w której działalności uczestni-

<sup>69</sup> Mt 28, 20.

<sup>70</sup> Por. *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 30.

<sup>71</sup> Por. tamże, nr 29; także *La Scuola Cattolica*, nr 81 i 82.

<sup>72</sup> Por. *La Scuola Cattolica*, nr 25 i 26; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 27.



czą wychowankowie, nauczyciele, wychowawcy, rodzice, inni pracownicy szkolnictwa, władza państwowa, a w wypadku szkół katolickich ważną rolę odgrywa hierarchia, jak również zakony<sup>73</sup>.

Kanon 803 § 1 mówi, odnosząc się do zarządzania szkołami, że szkoła jest uważana za katolicką wtedy, gdy jest kierowana przez kompetentną władzę kościelną lub kościelną osobę prawną publiczną<sup>74</sup>.

Kompetentną władzą kościelną w przypadku zwierzchnictwa ze strony Kościoła w stosunku do szkoły katolickiej jest biskup diecezjalny, który winien się troszczyć, aby w jego diecezji wychowanie było przepojone duchem chrześcijańskim, jak również o to, by powstawały szkoły katolickie o różnorodnym profilu, w zależności od istniejących potrzeb<sup>75</sup>. Kompetentna władza kościelna nie musi jednak bezpośrednio kierować szkołą. Funkcję tę mogą spełniać kościelne osoby prawne publicznie<sup>76</sup>.

Kościelnymi publicznymi osobami prawnymi są te osoby lub zespoły osób, które takimi zostały ustanowione przez kompetentną władzę kościelną w celu wykonywania w imieniu Kościoła, w oznaczonym dla nich zakresie, zgodnie z przepisami prawa, własnych zleconych im zadań dla dobra publicznego<sup>77</sup>. „Osoby prawne publicznie otrzymują tę osobowość bądź mocą samego prawa, bądź specjalnym dekretem kompetentnej władzy, przyznającym wyraźnie tę osobowość”<sup>78</sup>. Wymóg ten wynika z faktu, iż osoby prawne w Kościele są ustanowione w celu wypełniania w nim misji, przekraczającej cel poszczególnych jednostek<sup>79</sup>.

Ordynariusz miejsca jest odpowiedzialny za całe duszpasterstwo w swojej diecezji<sup>80</sup>, a co za tym idzie za duszpasterstwo prowadzone w szkołach, a tym bardziej w szkołach katolickich<sup>81</sup>. Powinien on czuwać nad rozmieszczeniem szkół w diecezji, nad ich współpracą i poziomem przygotowania do podjęcia zadań społecznych i kulturowych, na co wskazują normy wykonawcze do dekre-

---

<sup>73</sup> J. Dyduch, *Szkoły katolickie w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Analecta Cracoviensia”, 1986, s. 356.

<sup>74</sup> „Schola catholica ea intellegitur quam auctoritas ecclesiastica competens aut persona iuridica ecclesiastica publica moderatur, aut auctoritas ecclesiastica documento scripto uti talem agnoscit”, CIC, kan. 803 § 1; por. J. M. González del Valle, *Komentarz do kanonu 803*; A. G. Urru, dz. cyt., s. 100; W. Góralski, dz. cyt., s. 38; T. Pawluk, dz. cyt., s. 342.

<sup>75</sup> Por. KPK, kan. 802 § 1 i 2; W. Góralski, dz. cyt., s. 38; T. Pawluk, dz. cyt., s. 342.

<sup>76</sup> Por. KPK, kan. 803 § 1.

<sup>77</sup> Por. tamże, kan. 116 § 1.

<sup>78</sup> Tamże, kan. 116 § 2.

<sup>79</sup> Por. tamże, kan. 114.

<sup>80</sup> Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, *Christus Dominus*, nr 8a, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje...*

<sup>81</sup> *Ecclesiae imago*, nr 66; por. KPK, kan. 804 § 1; por. także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 44; A. Montan, dz. cyt., s. 83.

tu soborowego *Christus Dominus*<sup>82</sup> i co znalazło również swoje odzwierciedlenie w kanonie 802. W samym dekrete czytamy, że „zakonne szkoły katolickie podlegają ordynariuszom miejscowym, gdy chodzi o ich ogólną organizację i nadzór, jednak bez naruszenia prawa zakonników do ich kierownictwa”<sup>83</sup>. W tym wypadku kompetentny przełożony zakony wyznacza osobę bezpośrednio odpowiedzialną za działalność szkoły.

Wyżej wymienione wskazania znalazły swe odzwierciedlenie w § 1 kanonu 806 KPK, gdzie jest mowa o tym, że biskupowi diecezjalnemu na jego terytorium przysługuje prawo do czuwania nad szkołami katolickimi i ich wizytowania, i to nawet wtedy, gdy zostały założone przez instytuty życia konsekrowanego lub są kierowane przez jego członków. Mogą oni również wydawać przepisy dotyczące ogólnej struktury szkół katolickich, które także wiążą zakonników i szkoły przez nie kierowane, ale jak już wcześniej zauważyliśmy w dekrete soborowym *Christus Dominus* i w rozporządzeniach *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, mogą to czynić z zachowaniem autonomii tych szkół w zakresie wewnętrznego zarządu<sup>84</sup>.

Ingerencja biskupa nie powinna także naruszać cech charakterystycznych szkoły wynikających z celu, ducha i charakteru instytutu życia konsekrowanego, jak powinna również respektować jego tradycje<sup>85</sup>. Szkoła jednak jest zobowiązana do włączenia się swoją działalnością w całokształt duszpasterstwa danej diecezji<sup>86</sup>. *Motu proprio Ecclesiae Sanctae* w nr 39 nakazuje prowadzenie konsultacji między biskupami i przełożonymi instytutów zakonnych, mają one na celu ukierunkowanie działalności pastoralnej szkoły na terenie diecezji<sup>87</sup>.

Władzy kościelnej podlega katolickie nauczanie i wychowanie przekazywane w jakichkolwiek szkołach. Konferencje Episkopatów winny wydać w tej

---

<sup>82</sup> *Ecclesiae Sanctae*, nr 39; por. także, Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Declaratio de coeducatione in scholis secundi ordinis sub religiosarum moderatione*, Deklaracja na temat koedukacji w szkołach średnich prowadzonych przez zakonników, nr 1–3, [w:] PPK, t. IV, z. 1, nr 7080–7082.

<sup>83</sup> CD, nr 35, 4.

<sup>84</sup> „Episcopo dioecesano competit ius invigilandi et invisendi scholas catholicas in suo territorio sitas, eas etiam quae ab institutorum religiosorum sodalibus conditae sint aut dirigantur; eidem item competit praescripta edere quae ad generalem attinent ordinationem scholarum catholicarum: quae praescripta valent de scholis quoque quae ab iisdem sodalibus diriguntur, salva quidem eorum quoad internum earum scholarum moderamen autonomia.”, CIC, can. 806 § 1; por. W. Góralski, dz. cyt., s. 39.

<sup>85</sup> Por. KPK, kan. 578.

<sup>86</sup> Por. tamże, kan. 678, 680, 683.

<sup>87</sup> *Ecclesiae Sanctae*, nr 39; por. także, CD, nr 35, 5; por. także, *Declaratio de coeducatione...*, nr 1–3; J. M. González del Valle, *Komentarz do kanonu 806*; D. Composta, *Komentarz do kanonu 806*, [w:] *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 1985; G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 1990, s. 421; E. Sztafrowski, dz. cyt., s. 61.

kwestii ogólne normy, a do biskupa diecezjalnego należy kierowanie i czuwanie nad tą dziedziną na terenie swojej diecezji<sup>88</sup>. Zgodnie z zaleceniami kanonu 805 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*: „W odniesieniu do własnej diecezji ordynariusz miejsca ma prawo (jako odpowiedzialny za duszpasterstwo) mianowania lub zatwierdzania nauczycieli religii oraz usuwania lub żądania ich usunięcia, ilekroć wymaga tego dobro religii lub obyczajów”<sup>89</sup>.

Szkoła katolicka pełni swoją misję na terenie konkretnej diecezji, a więc jest ściśle włączona w działalność duszpasterską w niej prowadzoną, a która podlega trosce ordynariusza diecezji. Można więc przypuszczać na zasadzie analogii do nauczycieli religii, że ordynariusz diecezji ma prawo interweniowania u władz szkoły w przypadku nauczyciela, który byłby jawnym antyświadcstwem lub zgorszeniem dla uczniów i dla wiernych, celem żądania usunięcia go ze szkoły, jeśli wymaga tego dobro religii lub obyczajów.

Powyższe zadania w stosunku do szkoły katolickiej biskupi powinni jednak wykonywać w porozumieniu z Kongregacją do Spraw Wychowania Katolickiego, która zarządza szkołami w wymiarze ogólnokościelnym.

Bardzo ważny w prawidłowym funkcjonowaniu szkoły katolickiej jest także autentyczny udział świeckich w ich zarządzaniu, w podejmowaniu odpowiedzialności za szkołę, oczywiście odpowiednio do swoich kompetencji w poszczególnych dziedzinach. Wymagane jest w związku z tym głębokie utożsamienie się świeckich biorących współdziałanie w zarządzaniu szkołą z jej właściwymi celami wychowawczymi<sup>90</sup>.

Nie można także zapomnieć o wpływie rodziców i ich współdziałaniu w podejmowaniu niektórych decyzji i ich współodpowiedzialności za szkołę<sup>91</sup>. Rodzice bowiem są, co podkreślają liczne dokumenty Kościoła, pierwszymi wychowawcami swoich dzieci<sup>92</sup>.

Działalność szkoły jest ukierunkowana na realizację dobra wspólnego. Dobrem takim jest państwo i ono również ma wpływ na zarządzanie szkołą katolicką i na prowadzenie przez nią działalności oświatowo-wychowawczej. Organem państwowym odpowiedzialnym za oświatę i wychowanie w Polsce jest Ministerstwo Edukacji Narodowej<sup>93</sup>, którego politykę na terenie województwa realizują

<sup>88</sup> Por. KPK, kan. 804 § 1; także W. Góralski, dz. cyt., s. 38; T. Pawluk, dz. cyt., s. 342.

<sup>89</sup> KPK, kan. 805.

<sup>90</sup> Por. Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, (Rzym, 15 października 1982), Poznań 1986, nr 78.

<sup>91</sup> Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 13.

<sup>92</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 11 i 35; także GS, nr 48 i 52; GE, nr 3, 6 i 7; Deklaracja o wolności religijnej, *Dignitatis humanae* (odtąd DH), nr 5, [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje, Poznań 1986; Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio*, O zadaniach rodziny chrześcijańskiej we współczesnym świecie, (Rzym, 22 listopada 1981), Wrocław 1994, nr 34; Jan Paweł II, *List do rodzin*, (Rzym, 2 lutego 1994), Poznań 1994, nr 16.

<sup>93</sup> Por. DzU 1991, nr 95, poz. 425, art. 21.

kuratorzy oświaty<sup>94</sup> wypełniający swoje zadania przy współdziałaniu kuratoriów oświaty<sup>95</sup>. Wpływ na zarządzanie szkołą katolicką ze strony państwa i organów administracji państwowej jest zależny od statusu prawnego danej szkoły. Zależność ta jest niewielka w przypadku szkół niepublicznych i zwiększa się odpowiednio ze wzrostem uprawnień danej szkoły<sup>96</sup>.

Przedstawione w powyższym rozdziale pracy uregulowanie prawne odnoszące się do szkoły katolickiej znajdują swoje potwierdzenie w artykule 14 *Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską* z 28 lipca 1993 roku. Zapis tego artykułu jest następujący:

- „1. Kościół katolicki ma prawo zakładać i prowadzić placówki oświatowe i wychowawcze, w tym przedszkola oraz szkoły wszystkich rodzajów, zgodne z przepisami prawa kanonicznego i na zasadach określonych przez odpowiednie ustawy.
2. W realizowaniu minimum programowego przedmiotów obowiązkowych i w wystawianiu druków urzędowych szkoły te podlegają prawu polskiemu. W realizowaniu programu nauczania pozostałych przedmiotów szkoły te stosują się do przepisów kościelnych. O publicznym charakterze tych szkół i placówek decyduje prawo polskie.
3. Nauczyciele, wychowawcy i inni pracownicy oraz uczniowie i wychowankowie szkół i placówek wymienionych w ustępie 1 – jeśli są one szkołami lub placówkami publicznymi albo mają uprawnienia szkół lub placówek publicznych – mają prawa i obowiązki takie same, jak analogiczne osoby w szkołach i placówkach publicznych.
4. Szkoły i placówki wymienione w ustępie 1 będą dotowane przez Państwo lub organy samorządu terytorialnego w przypadkach i na zasadach określonych przez odpowiednie ustawy<sup>97</sup>.

Przedstawione powyżej rozważania na temat tego, czym jest szkoła katolicka, kiedy i na jakich zasadach może ona podjąć swoją działalność oraz to jak struktura ta funkcjonuje ukazane zostało od strony założeń formalnych i organizacyjnych szkoły katolickiej. Powyższe opracowanie staje się więc przyczynkiem do podjęcia dalszych poszukiwań i rozważań na temat tego, jak szkoła katolicka winna realizować swoje posłannictwo w misji nauczycielskiej Kościoła

---

<sup>94</sup> Por. tamże, art. 31.

<sup>95</sup> Por. tamże, art. 32.

<sup>96</sup> W przypadku szkół publicznych zasady ich działalności, kompetencje dyrektorów tych szkół oraz zobowiązania ich wobec MEN, określone są w następujących artykułach ustawy *o systemie oświaty* z dnia 7 września 1991: DzU 1991 r., nr 95, poz. 425, art. 22, ust. 1 i 2; art. 23, ust. 1 i 2; art. 31–57, z uwzględnieniem DzU 1995 r., nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 20; 21; 31–43. Dla szkół niepublicznych stosuje się przepisy DzU 1991 r., nr 95, poz. 425, art. 89 w brzmieniu zgodnym z DzU 1995 r., nr 101, poz. 504, art. 1, pkt 64.

<sup>97</sup> *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, z dnia 28 sierpnia 1993 r., [w:] W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat*, Płock 1994, s. 156.

oraz próby określenia tego, kim jest i jak wypełnia swoje powołanie nauczyciel-wychowawca w szkole katolickiej.

### Sommario

Il problema come fare la scuola cattolica é oggi molto sentito in Polonia. Prima di farla importante é sapere, cosa esige la Chiesa e lo Stato dalle persone quale vogliono aprire una scuola cattolica. Riguardo a questo spunto specifico la Chiesa esige che la scuola per chiamarsi „cattolica” deve essere approvata come cattolica per la competente autorità ecclesiale. L’approvazione dipende dai principi fondamentali di quali si lascia guidare la scuola nel suo lavoro pedagogico ed educativo, cioè al messaggio cristiano e la dottrina insegnata della Chiesa. Le norme formali per l’apertura di qualunque scuola sono previsti anche della legge civile.

Importante é anche il problema dell’ organizzazione della scuola cattolica; invece come deve presentarsi l’ambiente della scuola; cosa esige in questo punto la Chiesa e quali esigenze provengono qua della legge civile. Poi viene anche fuori la questione di gestione e dirigenza della scuola in collaborazione con la Chiesa locale e quella l’universale, con i genitori e con lo Stato.

JANUSZ NOWIŃSKI SDB

*TURRIS EBURNEA, TABERNACULUM AUREUM,  
TEMPLUM DEI, ARCA FOEDERIS.*ŚREDNIOWIECZNE FIGURY MARYJNE  
PRZECHOWUJĄCE EUCHARYSTIĘ1. *TURRIS EBURNEA* – PYXIS Z KOŚCI SŁONIOWEJ W FORMIE WIEŻY

Wśród naczyń i sprzętów służących w liturgii średniowiecza do przechowywania Eucharystii, osobną grupę tworzą eucharystyczne resrvacula inspirowane pobożnością i teologią maryjną. Większość spośród nich stanowi plastyczne zobrazowanie treści zawartych w symbolicznych określeniach Najświętszej Maryi Panny pojawiających się w pismach Ojców Kościoła.

Święty German (†733) w *Hymnie ku czci Bogarodzicy* nazywa Ją „żywą arką”, „wspaniałym tronem Boga”, „pełną manny złotą krużą”<sup>1</sup>. Jan Geometres († ok. 990) w *Hymnach ku czci Matki Bożej* jako pierwszy czci Maryję wezwaniem „Stolica (= tron) mądrości”, „Wieża Dawidowa”, „Wieża z kości słoniowej”<sup>2</sup>. Te symboliczne określenia Maryi wkraczają do pobożności i myśli teologicznej Zachodu, osiągając dużą popularność w XI i XII w.<sup>3</sup>

W sposób szczególny trzeba podkreślić przyrównanie Maryi z wieżą z kości słoniowej i pełnym manny złotym naczyniem. Terminy te, nawiązujące bezpośrednio do eucharystycznej symboliki, związać należy – równolegle z ideą *novum sepulcrum Jesu Christi*<sup>4</sup> – z popularnością we wczesnym średniowieczu eucharystycznych puszek w formie wieży<sup>5</sup>. Zwłaszcza wieżowe pyxis z kości słoniowej<sup>6</sup> w dużej mierze inspirowane były symboliką maryjną. Były to niewielkie naczynia o kształcie czworobocznym kryte dwuspadowym gmachem lub cylindryczne puszeki o kopulastym bądź stożkowym przykryciu zamocowanym na zawias i zamykanym skobelkiem. Od antologicznych w formie pyxis związanych z ideą *novum sepulcrum Jesu Christi* odróżniała je zwykle dekoracja ikonograficzna, pozbawiona motywów pasyjnych, o wyraźnie maryjnym charakterze.

<sup>1</sup> *Teksty o Matce Bożej (w. VIII–XI). Ojcowie wspólnej wiary*. Przełożył i poprzedził wstępem ks. W. Kania, Niepokalanoń 1986, s. 17, (dalej w skrócie: *Teksty*, 1986).

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>3</sup> Por. R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej. Wydanie integralne*, Warszawa 1989, s. 105 nn.; O. Nußbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1978, s. 324, przyp. 121, 122.

<sup>4</sup> Wieżyczkowe naczynia eucharystyczne (określane terminem *turrus, turriculus, turricula, turricella*), pojawiające się w VII w. na terenie Galii, swym kształtem bezpośrednio nawiązują do formy Świętego Grobu, pragną być jego wyobrażeniem. Por. A. A. King, *Eucharistic reservation in the Western Church*, London 1965, s. 40; L. Köster, *Die custodia sanctissimae eucharistiae*, Roma 1940, s. 39.

<sup>5</sup> Por. O. Nußbaum, dz. cyt., s. 324.

<sup>6</sup> Anonimowy tekst *Korona dziewicy*, przypisywany Ildefonsowi z Toledo (PL 96, szp. 283–318) wiąże symbolikę kości słoniowej tronu Salomona z dziewiczą czystością Matki Bożej: „Byłaś, Maryjo, tronem z kości słoniowej, bo są w nim trzy rzeczy, które najpełniej można znaleźć w Tobie. Jest dziwnie jasny, z natury zimny, pochodzi z czystego słonia. I Ty, najchwalebniejsza Dziewico, byłaś lśniącą białą, wolna od wszelkiej zmazy, najzimniejsza, bo od wszelkiego skwaru cielesnej pożądliwości oddalona...” *Teksty*, 1986, s. 198. Podobnie Pseudo Hugon od św. Wiktora: „Ebur frigidum, forte et candidum est; quid autem grandius ea quae magnitudinem divinitatis intra sui ventris conclusit arcanum”, PL 177, szp. 770 nn.

## 2. THRONUS MAIESTATIS, TABERNACULUM AUREUM. ZŁOCONE RZEŻBY TRONUJĄCEJ MADONNY Z DZIECIĄTKIEM

W pismach Ildefonsa z Toledo († 604) spotykamy określenie Maryi jako „naczynie świętości”, „przybytek Ducha Świętego”, „świątynia swego Stwórcy”<sup>7</sup>. W dziele *Korona Dziewicy*, przypisywanym wspomnianemu autorowi, Matka Jezusa nazwana jest „namiotem (łac. *Tabernaculum!* – mój dopisek *J. N.*), który uświęcił Najwyższy, całym ze złota”, „arką przymierza”, „tronem majestatu”, „arką mądrości, namiotem chwały”<sup>8</sup>. Piotr Damian (†1072) przyrównał łono Maryi do „ołtarza, z którego Chrystus wstąpił na ołtarz krzyża”<sup>9</sup>.

Z symboliką tych określeń, obecnych w pobożności maryjnej po dzień dzisiejszy, koresponduje forma pełnoplastycznych, rzeźbionych w drewnie i pokrytych złotą blachą, figur tronującej Madonny z Dzieciątkiem (*Sedes Sapientiae*). Figury tego typu, produkowane w warsztatach Limoges od

XI w., kryły w swym korpusie lub z tyłu siedziska tronu, reservaculum do przechowywania konsekrowanej hostii<sup>10</sup>. Genezy tego zwyczaju i źródeł formy należy szukać w – sięgających IX w. – początkach historii pełnoplastycznej rzeźby sakralnej średniowiecza<sup>11</sup>. Pierwsze rzeźby monumentalne to wyobrażenia kultowe ściśle związane z kultem relikwii, które w sobie zawierały i sobą ilustrowały (tzw. „mówiące relikwiarze”)<sup>12</sup>. Spotykana od VII w. praktyka równoważnego traktowania relikwii i Eucharystii<sup>13</sup> przyczyniła się niewątpliwie do recepcji i zastosowania formy i funkcji figur relikwiarzowych również do przechowywania Najświętszego Sakramentu na ołtarzu. Rzeźba Tronującej Madonny z Dzieciątkiem zawierająca Eucharystię uobecniała plastycznie symboliczną treść porównań Maryi z *tronem majestatu Boga, złotym namiotem Bożej Chwały, pełnym manny złotym naczyniem*.

## 3. VIERGE-TABERNACLES. ZŁOTNICZE FIGURY – TABERNAKULA XIII w.

Pokryte metalem drewniane figury tronującej Madonny z Dzieciątkiem poprzedziły pełnoplastyczne figury złotnicze, z których większość to statuetki relikwiarzowe. Najstarszą grupę tworzy tu typ figury siedzącej, wzorowany na wcześniejszych dziełach rzeźbiarskich<sup>14</sup>. W warsztatach Limoges w 1. tercji XIII w. pojawiają się seryjnie produkowane miedziane i srebrzone statuetki tronującej Madonny, z których większość ma z tyłu tronu łatwo dostępną, zamykaną wnękę służącą

<sup>7</sup> Zob. Ildefons z Toledo, *O wiecznym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny*, [w:] *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła łacińscy*. Przełożyli ks. W. Eborowicz, ks. W. Kania. Poprzedził wstępem ks. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 193.

<sup>8</sup> Zob. *Korona Dziewicy*, [w:] *Teksty*, 1986, s. 197, 189, 165. Termin *tabernaculum* rozumieć należy w tym wypadku w sensie biblijnym jako namiot-przybytek, miejsce przebywania Boga. Por. Ex 25, 9; 26 1 nn.

<sup>9</sup> „De hoc altari (utero Mariae) ad aram crucis ascendens, proprio cruore tamquam alterius generis deo perfusus, iam non solus consecratus, sed et consecrans totum, corpus machinae mundialis largiori ligamine copulavit”, *Sermo 11*, PL 144, szp. 557.

<sup>10</sup> Por. D. Lüdke, *Die Statuetten der gotischen Goldschmiede. Studien zu den „autonomen” und vollrunden Bildwerken der Goldschmiedeplastik und den Statuetten-reliquaren in Europa zwischen 1230 und 1530*. Teil I: *Text und Abbildungen*, Teil II: *Katalog und Register*, t. 1, München 1983, s. 5–7, przypis 35 i 221 – tu cytowane przykłady wraz z literaturą; G. M. Lachner, *Marienverehrung und Bildende Kunst*, [w:] *Handbuch der Marienkunde*. Herausgegeben von Wolfgang Beinert und Heinrich Petri, Regensburg 1984, s. 594.

<sup>11</sup> Por. I. H. Forsyth, *The Throne of Wisdom. Wood Sculptures of the Madonna in Romanesque France*, Princeton 1972, s. 61 nn.

<sup>12</sup> Najstarszym tego typu obiektem jest figura-relikwiarz św. Fides z przełomu IX i X w. (skarbiec opactwa Conques-en-Rouergue), zob. *Propyläen Kunstgeschichte*, Berlin b.r., t. 1, tabl. 102, s. 163 (dalej w skrócie: *Propyläen*). Do grupy tych obiektów należy również Krucyfik Arcybiskupa Gerona (ok. 975, Katedra w Kolonii), w którym z tyłu głowy Chrystusa znajduje się niewielkie reservaculum służące najprawdopodobniej depozycji Hostii w czasie liturgii Wielkiego Piątku, por. tamże, s. 164; O. Nußbaum, dz. cyt., s. 189 nn.

<sup>13</sup> Por. A. von Euw, *Liturgische Handschriften, Gewänder und Geräte*, [w:] *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, t. 1, Köln 1985, s. 402–404.

<sup>14</sup> Por. D. Lüdke, dz. cyt., t. 1, s. 5.

do przechowywania naczynia z Eucharystią<sup>15</sup>. Wzmiankowaną często w XIII-wiecznych inwentarzach cysterskich klasztorów Francji *Vierge-tabernacles*<sup>16</sup> należy odnieść, moim zdaniem, do opisanych wyżej maryjnych statuetek.

Figury relikwiarzowe eksponowane były z racji świąt i szczególnych okazji wraz z innymi relikwiarzami na mensie ołtarza lub na predelli bądź na krawędziach ołtarzowej nastawy<sup>17</sup>. O sposobie ekspozycji w przestrzeni ołtarza rzeźbiarskich figur-tabernakulów informują przekazy ikonograficzne malarstwa miniatorskiego i tablicowego<sup>18</sup>. Obiekty tego typu miały stałe miejsce w przestrzeni ołtarza, zwykle stały na podwyższeniu w formie kolumny za mensą lub wyniesione ponad gzyms retabulum eksponowane były w zwieńczeniu o formie snycerskiego baldachimu<sup>19</sup>.

Do grupy XIII-wiecznych maryjnych figur przechowujących Eucharystię dołączyć należy osobliwą formę figuralnych pyksi (*Vierge-Pyxides*), prezentujących na kielichowej stopie z nodusem tronującą Madonnę z Dzieciątkiem na lewym ramieniu i jabłkiem w uniesionej prawej dłoni. W zagłębieniu kolan Madonny ukryte jest niewielkie reservaculum (zdolne pomieścić jedną lub dwie hostie), zamknięte stożkowym przykryciem z gołębicą na szczycie. Dzieło tego typu, datowane na XIII w. i pochodzące z warsztatów w Limoges, znajduje się dzisiaj m.in. w zbiorach Martin de Roy<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Por. M.-M. Gauthier, *Les Majestés de la Vierge „limousines” et méridionales du XIII-e siècle au Metropolitan Museum of Art. de new York*, „Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France”, 1968, s. 90 nn; D. Lüdke, dz. cyt., t. 1, s. 6–7 oraz przypis 31, gdzie autor przytacza 20 przykładów zachowanych dziś tego typu dzieł limuzyńskiego złotnictwa XIII w.

<sup>16</sup> Por. H. Caspary, *Das Sakramentstabernakel in Italien bis zum Konsil von Trient*, München 1969, s. 102.

<sup>17</sup> Por. D. Lüdke, dz. cyt., t. 1, s. 50–52.

<sup>18</sup> Por. tamże, przypis 314.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 51.

<sup>20</sup> Por. Rupin, *L'oeuvre de Limoges*, Paris 1890, t. 2, s. 218, tabl. 288 oraz s. 219 i tab. 289–90, gdzie prezentowany jest analogiczny obiekt pochodzący z dawnej kolekcji Durand w Limoges. Jeszcze jedno dzieło z tej serii znajduje się we Florencji – Bargello, pochodzi z dawnej kolekcji Carrand Nr 659c, por. M.-M. Gauthier, art. cyt., s. 71, przyp. 1.



#### 4. *TEMPLUM DEI, ARCA FOEDERIS*. POMORSKIE MADONNY SZAFKOWE

Około 1200 r. na terenie Francji, w kręgu mistyki żeńskich klasztorów benedyktyńskich i nie bez wpływu mistyki i mariologii św. Bernarda z Clairvaux<sup>21</sup>, pojawia się jedno z najbardziej oryginalnych rzeźbiarskich przedstawień maryjnych – tzw. Madonna szafkowa. Do dnia dzisiejszego zachowało się około 40 tego rodzaju obiektów z terenu Francji, Pomorza Wschodniego, Szwecji, Hiszpanii i Portugalii<sup>22</sup>. Wykonane są w drewnie, kości słoniowej lub alabastrze. Rzeźby zamknięte prezentują tronującą lub stojącą Madonnę z Dzieciątkiem. Po otwarciu rozciętej pionowo figury wewnątrz jej prezentuje kompozycję scen figuralnych, które pozwalają podzielić zachowane dziś obiekty na trzy zasadnicze grupy tematyczne: grupę życia Maryi, grupę pasji, grupę Trójcy Świętej<sup>23</sup>. Pierwsza przedstawia sekwencję scen z życia Maryi związanych z tajemnicą Wcielenia Bożego Syna, w formie zapożyczonych z kwater maryjnych tryptyków. Druga w podobny sposób prezentuje sceny pasyjne i udział Maryi w dziele zbawienia. Grupa trzecia ukazuje we wnętrzu wyobrażenie Trójcy Świętej w wersji Tronu Łaski, na bocznych zaś „skrzydłach” scenę zwiastowania, sceny pasyjne lub klęczących w adoracji wiernych<sup>24</sup>.

Ostatnia z wydzielonych przez G. Radler grupą Madonn szafkowych pojawia się ok. 1250 r. w obszarze górnoreńskim<sup>25</sup>. Jej rozkwit przypada około 1400 r. na ziemiach państwa krzyżackiego. Zabytki z tego terenu tworzą oryginalny zespół zamykający linię rozwoju kompozycji Madonny szafkowej<sup>26</sup>. Znana z terenu XIII-wiecznej Francji praktyka deponowania Eucharystii we wnętrzu stojących na ołtarzu maryjnych figur<sup>27</sup> znajduje, moim zdaniem, swoją kontynuację w przypadku Madonn szafkowych grupy Trójcy Świętej. Madonny z terenu państwa krzyżackiego eksponowane były na ołtarzach klasztornych kaplic lub włączone były w strukturę ołtarzowej nastawy<sup>28</sup>. G. Radler, analizując funkcję *Vierge Oeuvrante*, odrzuca możliwość przechowywania w korpusie figury naczynia z Eucharystią<sup>29</sup>. Uważa również, że taka interpretacja funkcji Madonn szafkowych powstała po Soborze Trydenckim i nie ma uzasadnienia w kompozycji rzeźb, gdzie – zdaniem autorki – brak jest miejsca na ewentualną ekspozycję Najświętszego Sakramentu. Moim zdaniem, dyspozycja wnętrza figur grupy Trójcy Świętej prezentuje taką możliwość, a interpretacja programu ikonograficznego dekoracji wnętrza dodatkowo argumentuje za obecnością w tym miejscu naczynia z Eucharystią. Po otwarciu rzeźby, pod kompozycją Tronu Łaski, widoczna staje się również jej podstawa, której krawędzie obejmują zamknięte skrzydła. Jest nią półokrągła bądź poligonalna płaska płyta<sup>30</sup> lub postument o różnym – przeważnie wielobocznym – kształcie, przysłonięty maswerkowym ażurem<sup>31</sup>. Naczynie z Eucharystią mogło stać w wolnej przestrzeni podstawy przed krucyfiksem trzymanym przez Boga Ojca.

<sup>21</sup> Por. G. Radler, *Die Schreinmadonna „Vierge Oeuvrante” von den bernhardischen Anfängen bis zur Frauenmystik im Deutschordensland mit beschreibendem Katalog*, Frankfurt am Main 1990, s. 13–15; W. Fries, *Die Schreinmadonna*, [w:] *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums*, Rocznik 1928–1929, Nürnberg 1929, s. 42.

<sup>22</sup> Por. G. M. Lachner, dz. cyt., s. 606; W. Fries, dz. cyt., s. 5 nn.; G. Radler, dz. cyt., s. 199–201.

<sup>23</sup> Por. G. Radler, dz. cyt., s. 29 nn., 43 nn.

<sup>24</sup> Por. R. Kroos, *Gottes tabernackel. Zu Funktion und Interpretation von Schreinmadonnen*, „Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte”, 43, 1986, z. 1, s. 90; M. Gębarowicz, *Mater Misericordiae Pokrowa w sztuce i legendzie środkowo-wschodniej Europy*, Wrocław 1986, s. 27–28.

<sup>25</sup> Por. G. Radler, dz. cyt., s. 73 nn. Najstarszym znanym dziś obiektem z tej grupy jest datowana na ok. 1250 r. Madonna z Amiens, por. tamże, s. 269–270, il. 46–50.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 13, 96 nn.

<sup>27</sup> Por. O. Nußbaum, dz. cyt., s. 323–325; R. Kroos, dz. cyt., passim.

<sup>28</sup> Por. G. Radler, dz. cyt., s. 38–39.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>30</sup> Przykładem takiej kompozycji jest Madonna szafkowa z Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (ok. 1300). Por. również, W. Fries, dz. cyt., tab. 1.2, 4, 8, 10, 14, 16, 18, 22, 26.

<sup>31</sup> Rozwiązanie to prezentują zabytki z terenów państwa krzyżackiego np. Madonna z Klonówki, Elbląga (zaginiona) i z Sejn (wszystkie ok. 1400 r.). Por. G. Radler, dz. cyt., il. 106–107, 112–117, 118–120.

Punktem wyjścia interpretacji formy i funkcji Madonn szafkowych grupy Trójcy Świętej jako eucharystycznego reservaculum jest idea łącząca symbolikę arki przymierza i Przybytku Boga (*Templum dei, Tabernaculum dei*) z osobą Matki Bożej. Arka przymierza, stojąca w *Sanctum Sanctorum*, obok tablic Przymierza i laski Aarona zawierała również złote naczynie z manną<sup>32</sup>, które w średniowiecznej ikonografii traktowane było jako prefiguracja Eucharystii, a także jako symbol dziewictwa, Maryi<sup>33</sup>. Interpretacja maswerkowego postumentu we wnętrzu pomorskich Madonn jako wyobrażenia skrzyni arki przymierza pozwala utożsamić cylindryczną formę widoczną w jego wnętrzu z naczyniem z manną zdeponowanym w arce<sup>34</sup>.

Jeśli przyjmujemy, że kompozycję Madonn szafkowych dopełniała niewielka pyxis stojąca w centrum ich wnętrza na płycie podstawy lub na maswerkowym postumencie<sup>35</sup>, to Maryja – ukazana tu jako *templum dei* (świątynia Boga)<sup>36</sup> – zawiera w sobie arkę przymierza oraz prefigurowany przez urnę z manną – Chleb Eucharystii. Na związek kompozycji pomorskich szafkowych Madonn z symboliką arki przymierza i Przybytku Boga wskazuje przede wszystkim umieszczone w centrum wnętrza, ponad postumentem podstawy, wyobrażenie Tronu Łaski. Przedstawienie Trójcy Świętej w wersji Tronu Łaski pojawia się w plastyce europejskiej w 1. poł. XII w.<sup>37</sup> i jak świadczy okno witrażowe chóru w St. Denic z ok. 1140 r. łączone było z wizją Bożej Chwały obecnej nad przebłągalnią arki przymierza<sup>38</sup>. Arka wraz z płytą przebłągalni rozumiana była w Starym Testamencie jako podnóżek Bożego Tronu<sup>39</sup>. Średniowieczna ikonografia przedstawienia Tronu Łaski podejmuje ten wątek, lokuje skrzynię arki pod stopami Boga Ojca trzymającego krucyfiks. Retabulum tablicowe z Soest (3. ćwierć XIII w., Berlin, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Gemäldegalerie) prezentuje obraz Tronu Łaski, z przedstawieniem arki jako podnóżka, kompozycyjnie analogiczny z układem obecnym w pomorskich Madonnach<sup>40</sup>. Wyobrażenie Tronu Łaski we wnętrzu Madonn szafkowych łączyć należy z ideą Przybytku Boga i wizją *Sanctum Sanctorum*, gdzie nad arką unosi się Boża Chwała. Maryja jawi się w tej kompozycji jako Przybytek Boga (*Tabernaculum Dei*) kryjący w sobie arkę przymierza wraz z Eucharystią – pamiątką prawdziwej ofiary przebłągania, jaką Chrystus złożył na ołtarzu krzyża<sup>41</sup>. Zdaniem R. Kroos obecność naczynia z Eucharystią w centrum kompozycji wnętrza szafkowych Madonn pozwala zinterpretować ukazane na „skrzydłach” klęczące postaci wiernych<sup>42</sup> oraz anioły z kadzielnicami i świecami<sup>43</sup> jako grupę adorującą *panis angelorum*<sup>44</sup>. Podobnie, według cytowanej autorki, wzór brokatowy, dekorujący

<sup>32</sup> Por. Hbr 9, 4.

<sup>33</sup> Por. *Lexikon der Christlichen Ikonographie*. Herausgegeben von Engelbert Kirschbaum i in., Freiburg im Breisgau 1970, t. 3, szp. 151–152 (dalej w skrócie: LCI).

<sup>34</sup> Por. Madonna z Musée de Cluny, G. Radler, dz. cyt., kat. Nr 34, il. 105; Madonna z Klonówki, tamże, kat. Nr 35, il. 107; Madonna z Lubieszewa, tamże, kat. Nr 36, il. 109; Madonna z Elbląga, tamże, kat. Nr 37, il. 111; Madonna z Sejn, tamże, kat. Nr 38, il. 119. Omawiając kompozycję i ikonografię cytowanych Madonn Szafkowych, G. Radler ogranicza się jedynie do opisu postumentu oraz jego wnętrza, traktuje oba elementy jako formy konstrukcyjno-dekoracyjne.

<sup>35</sup> Por. R. Kroos, art. cyt., s. 58–60, tu również cytowane są świadectwa potwierdzające obecność naczynia z Eucharystią we wnętrzu szafkowych Madonn.

<sup>36</sup> W średniowiecznej łacińskiej poezji hymnicznej Maryja określana była m.in. jako: *templum trinitatis* – hymn *Septem Gaudia beatae Mariae Virginis, templum dei* – hymn *Ave Maria*. Por. G. Radler, dz. cyt., s. 31–32, przypis 152–155. Wizję z Apokalipsy 11, 19: *Potem Świątynia Boga w niebie się otworzyła, i Arka Jego Przymierza ukazała się w Jego Świątyni* należy, moim zdaniem, związać z kompozycją ideową i formalną szafkowych Madonn, gdzie Maryja interpretowana jest jako Przybytek i Świątynia Boga.

<sup>37</sup> Por. LCI, t. 1, szp. 535.

<sup>38</sup> Por. Wj 25, 21–22.

<sup>39</sup> Por. 1 Krn 28, 2; Ps 99, 5; 132, 7.

<sup>40</sup> Por. *Propyläen*, t. II, tabl. 171, s. 271–272.

<sup>41</sup> Por. Kpł 16, 1 nn.; Rz 3, 25; 1 J 2, 2; 4, 10.

<sup>42</sup> Taką wersję kompozycji „skrzydeł” prezentują Pomorskie Madonny szafkowe.

<sup>43</sup> Por. Madonny szafkowe z Moselweiss, Kaysersberg i Egisheim; W. Fries, dz. cyt., s. 17 nn, 36, tabl. 9, 10.

<sup>44</sup> „Bei vialen Schreinmadonnen sind die unter Marias Schutzmantell geborgenen Stände der Christenheit der Trinität zugeordnet, sie wenden sich ihr zu, schauen nicht etwa zu Maria auf. Nimmt man an, vor der Mittelgruppe habe zeitweilig das Sakrament gestanden, so bokommen Gebetsgestus und – richtung zusätzlichen Sinn: Die Gläubigen vereh-

często wewnątrz szafkowych Madonn, wiązać należy z tkaniną konopeum okrywającą pyxis z Najświętszym Sakramentem<sup>45</sup>.

Funkcjonowanie figur szafkowych Madonn jako przenośnych tabernakulów, eksponowanych na mensie ołtarza, zanika z dwóch powodów. Pierwszym prawdopodobnie było narastające od 2. ćwierci XIII w. dążenie do zabezpieczenia Najświętszego Sakramentu przed profanacją i dostępem osób niepowołanych. Forma zaś i konstrukcja szafkowych Madonn takiego zabezpieczenia nie dawała. Drugim, i niewątpliwie głównym powodem, stała się teologiczna krytyka ikonografii i kompozycji rzeźby – zwłaszcza w wersji prezentującej Tron Łaski we wnętrzu figury, w czym dopatrywano się objawów herezji, jakoby cała Trójca Święta była owocem żywota Maryi<sup>46</sup>.

---

ren das Allerheiligste, wie sie das in der Kiche vor dem ausgesetzten sakrament zu tun pflegen, gleichsam eine wechselnd verborgene oder sichtbare ewige Anbetung, R. Kroos, art. cyt., s. 60.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 60–61.

<sup>46</sup> Przeciwno formie szafkowych Madonn wypowiedział się m.in. Jan Gerosn w 1402 r. w kazaniu na Boże Narodzenie: „une qmaige qui est aux Carmes et semblables qui ont dedans leur ventre une Trinite comme se toute la Trinite eus prins cher humaine en la Vierge Marie. Ey qui plus merueille est, il y a enfer dedans pain. Et ne vois pas pour quelle chose on le mire ainsy, car a mon petit jugement il n'y a baeute ne devocion en telle ouverture, et puet estre cause d'erreur et d'indevocion”, cyt. za: R. Kroos, art. cyt., s. 60. Zob. też G. Radler, dz. cyt., s. 42–43. Potwierdza to świadectwo Iwona z Chartres, który w liście do biskupa Jana z Orleanu ostro występował przeciwko umieszczaniu Najświętszego Sakramentu w niewieścich figurach. Nazwał ów zwyczaj bałwochwalstwem i profanacją, a na winnego w tej materii kapłana nakładał karę suspensy. Por. R. Kroos, art. cyt., s. 58.

JAN PIETRZYKOWSKI SDB

## SALEZJANIE W LUTOMIERSKU WCZORAJ A DZIŚ

### KRÓTKA PRZESZŁOŚĆ HISTORYCZNA MIASTA I KLASZTORU

Lutomiersk jest to niewielka osada (ok. 1800 mieszkańców) położona na lewym brzegu Neru, 17 km na zachód od Łodzi, przy szosie Zgierz – Kalisz. Jest to jedna z najstarszych miejscowości znajdujących się na terenie ziemi sieradzkiej. Po raz pierwszy pojawia się w źródłach pisanych w 1274 r., czyli w roku nadania praw miejskich przez księcia sieradzkiego Leszka Czarnego<sup>1</sup>. Korzystne usytuowanie, na skrzyżowaniu głównych szlaków handlowych istniejących w XIII w. oraz dobra sieć dróg przyczyniły się do pomyślnego rozwoju miasta. Przez Lutomiersk szły bowiem drogi łączące Kalisz i Sieradz z Mazowszem<sup>2</sup>. Obsługa tych szlaków handlowych na pewno miała znaczny wpływ na rodzaj zajęć jego mieszkańców. Miasto było uposażone w ziemię, młyny i karczmy, a większość ludności zajmowała się rolnictwem. Właściciele Lutomińska popierali rzemiosło i handel. Już w pierwszej połowie XV w. znajduje się tutaj większe skupisko sukieników. Kupcy handlujący solą, dość szybko stali się monopolistami w tej dziedzinie, o czym informuje notatka z 1503 r. umieszczona w wizytacji miasta Pabianic<sup>3</sup>. Król Zygmunt Stary w 1518 r. nadał Lutomierni przywilej pobierania myta i urządzania jarmarków. Miasto zmieniło swój charakter z rolniczego i stało się „przemysłowe”, co wpłynęło dodatnio na zasobność i pozycję jego mieszkańców. W XVII w. rzemieślnicy byli zorganizowani w pię-

---

<sup>1</sup> Por. *Miasta polskie w tysiącleciu*, t. 2, Wrocław 1967, s. 50; R. Rosin, *Studia z dziejów miast dawnych województw łęczyckiego i sieradzkiego (XII–XVI w.)*, Łódź 1959, s. 10; T. Marszał, *Szadek, monografia miasta*, Szadek 1995, s. 23.

<sup>2</sup> Jeden szlak prowadził z Poznania przez Łąd, Giecz do Lutomierni, tutaj łączył się on z drugą drogą wiodącą z północy do Łęczycy. Z Lutomierni oba połączone szlaki prowadziły na południe, dochodziły do drogi z Kalisza na Ruś, wiodącej przez Sieradz, Wolbórz, Inowłódz, Radom. Por. S. M. Zajączkowski, *Uwagi nad dziejami Lutomierni w średniowieczu*, „Rocznik Łódzki”, 1966, t. 11, s. 240.

<sup>3</sup> Tamże, s. 250; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 5, Warszawa 1884, s. 490.

ciu cechach: sukienniczym, szewskim, stolarskim, krawieckim i piwowarskim. Ludność żydowska przeważała w Lutomiersku, gdy jego właścicielką była Barbara Sanguszkowa (2 połowa XVIII w.). Mieli oni własną synagogę, szpital i szkołę<sup>4</sup>. W 1787 r. działała w Lutomiersku garbarnia oraz pierwsza w tych okolicach manufaktura włókiennicza. Po drugim rozbiore Rzeczypospolitej miasto znalazło się w granicach państwa pruskiego. Wpłynęło to niekorzystnie na rozwój Lutomierska jako ośrodka przemysłu włókienniczego. Poza rolnikami najliczniejszą grupę stanowili szewcy, których w połowie XIX w. było 111<sup>5</sup>.

Na przestrzeni swej długiej i bogatej historii Lutomiersk dość często zmieniał właścicieli. W 1311 r. książę Władysław Łokietek nadał miasto Waławowi synowi Lisa. Odtąd Lutomiersk stał się własnością szlachecką. Za panowania Władysława Jagiełły miasto znajdowało się w rękach królewskich. Król wynagrodził rycerza Przedbora z Chelmicy (1406 r.) połową Lutomierska za obronę Ziemi Dobrzyńskiej przed Krzyżakami. Stał się on protoplastą rodu Lutomirskich herbu Jastrzębiec. Natomiast druga część włości miejskiej została skonfiskowana przez władcę w 1418 r.<sup>6</sup> Na terytorium województwa sieradzkiego znajdowały się dość liczne królewszczyzny. Władcy skupiali w swoich rękach 43,7% miast i 5,5% wsi. Królewszczyzny stanowiły podstawę ekonomiczną w kształtowaniu kariery politycznej znacznej części tenentariuszy. Z tego powodu były przedmiotem zabiegów szlachty, a także królewskim narzędziem walki politycznej<sup>7</sup>. Właściciele Lutomierska, idąc za przykładem innych rodów Wielkopolski, aktywnie uczestniczyli w ruchu reformacyjnym<sup>8</sup>. Baltazar Lutomierski, dworzanin królewski, starosta leżajski i sieradzki w dziedzicznym Lutomiersku odebrał kościół katolikom i przekazał go na zbór protestantom (1570 r.). Tym sposobem parafia rzymsko-katolicka istniejąca od 1283 r. została pozbawiona swojej świątyni na przeszło 80 lat. Dopiero Andrzej Grudziński – dziedzic Lutomierska, wojewoda rawski, nawróciwszy się z kalwinizmu, zwrócił kościół katolikom<sup>9</sup>. On też przyczynił się do sprowadzenia nad Ner franciszkanów reformatów

<sup>4</sup> *Kronika domu salezjańskiego w Lutomiersku*, s. 2 (masz.); J. Krzemiński, *Lutomiersk na przestrzeni wieków*, Lutomiersk 1974, s. 51 (masz.).

<sup>5</sup> *Miasta polskie...*, s. 51.

<sup>6</sup> Por. L. Kajzer, J. Augustyniak, *Wstęp do studiów nad świeckim budownictwem obronnym sieradzkiego w XIII–XVII/XVIII wieku*, Łódź 1986, s. 148.

<sup>7</sup> A. Stroynowski, *Użytkownicy królewszczyzn województw sieradzkiego i łęczyckiego oraz ziemi wieluńskiej (XVI–XVIII w.)*, „Rocznik Łódzki”, 1975, t. 20, s. 316–321.

<sup>8</sup> Tamże, s. 323; J. Kobierzycycki, *Przyczynki do dziejów ziemi sieradzkiej*, Warszawa 1915, s. 10. Książd Stanisław Lutomirski (1520–1575), kan. przemyski, proboszcz koniński i tuszyński, sekretarz królewski, pisarz i działacz reformacyjny. Był głównym redaktorem przygotowanej przez różniewiecznych posłów protestanckiej konfesji przedłożonej Zygmuntowi Augustowi w 1555 r. na Sejmie w Piotrkowie Tryb. Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 5, Lublin 1984, s. 132; H. Kowalska, *Lutomirski Stanisław*, PSB, t. 18, Wrocław 1973, s. 144.

<sup>9</sup> H. Kowalska, *Lutomirski Mikołaj*, PSB, t. 18, s. 143; *Archidiecezja Łódzka*, Łódź 1992, s. 134.

i ofiarował zakonnikom swój zamek na klasztor. Anna Grudzińska z Wejherów (zm. 1662 r.) i jej syn Marcin (zm. 1669 r.), podkomorzy inowrocławski zaadaptowali obiekt do wymogów życia zakonnego, ponadto wybudowali reformatom nowy niewielki kościół w stylu barokowym konsekrowany w 1559 r. przez biskupa H. Wierzbowskiego sufragana poznańskiego<sup>10</sup>. Zespół klasztorny został ulokowany na północny wschód od centrum miasta (ok. 600 m) w widłach rzeki Neru i jego dopływu – Wrzącej. Składał się z kościoła jednonawowego ustawionego na osi północ – południe oraz znajdujących się od wschodu trójskrzydłowych piętrowych zabudowań konwentalnych otaczających prostokątny wirydarz. Średniowieczny rycerski zamek został „utopiony” w bryle XVII-wiecznego klasztoru<sup>11</sup>.

W Europie w XVI w., prawie równocześnie z reformacją, rozpoczęła się w Kościele katolickim reforma lub odnowa niektórych zakonów. Wśród nich na pierwszym miejscu znaleźli się franciszkanie. W 1519 r. z obserwanckiego ruchu reformistycznego wyłonili się reformaci, łączący apostołat z kontemplacją. Pierwszy klasztor na ziemiach polskich założyli w Pińczowie (1606 r.) dzięki fundacji marszałka wielkiego koronnego Z. Myszkowskiego. Rozwój franciszkanów reformatów umożliwiła przychylność protektorów świeckich i duchownych<sup>12</sup>. Reformaci w Lutomiernsku, należący do prowincji wielkopolskiej pw. św. Antoniego z Padwy, angażowali się w różnorodną działalność duszpasterską i

<sup>10</sup> W. Dworzaczek, *Genealogia*, Warszawa 1959, tabl. 139; S. Ciara, *Senatorowie i dynitarze koronni w drugiej połowie XVII wieku*, Wrocław 1990, s. 18–19; Nowej fundacji sprzeciwiali się: proboszcz parafii lutomiernskiej i bernardyni. Świadczy o tym list wojewodziny Anny Grudzińskiej do prymasa Macieja Łubińskiego (1651). Oryginał znajduje się w Krakowie w archiwum prowincjalnym reformatów. Korzystano z odpisu będącego w posiadaniu ks. K. Pietrzyka SDB.

<sup>11</sup> Na terytorium województwa sieradzkiego powstało w późnym średniowieczu 7–8 zamków. Siedziby królewskie to: Sieradz, Piotrków, Brzeźnica (?), duchowne: Uniejów i Wolbórz, rycerskie: Byki, Lutomiernsk, Majkowice. Datowanie zamku w Lutomiernsku oparte jest tylko na podstawie analizy cegły i wątków. T. Poklewski, po przeprowadzonych badaniach, opowiada się za jego budową pod koniec XIV lub na początku XV wieku. Grubość ścian zewnętrznych w przyziemiu i układ przestrzenny pomieszczeń konwentalnych skłaniają do identyfikowania dawniejszego rzutu zamku z późniejszym rzutem klasztoru. Por. *Zamki środkowopolskie, cz. 1, Besiekiery, Lutomiernsk, Dom Stary w Łęczycy*, pod red. T. Poklewskiego, Łódź 1977, s. 55–67; AIW, t. Lutomiernsk, T. Poklewski, *Lutomiernsk, klasztor poreformatorski. Krótkie sprawozdanie z badań reliktyw zamku średniowiecznego wykonanych w maju 1976 r.*, s. 6–8 (masz.); *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 3, *Woj. Łódzkie*, pod red. J. Z. Łozińskiego. Rec. Z. Cieklński, „Ochrona Zabytków”, 1954, nr 4, s. 283; L. Kajzer, J. A. Augustyniak, dz. cyt., s. 18, 24.

<sup>12</sup> A. Wiśniowski, *Franciszkanie – geneza i dzieje po 1517 r.*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1989, 5, kol. 487; tenże, *Franciszkanie w Polsce po 1517 (Reformaci)*, kol. 501. Bernardyn z Gródka (zam. 1619) próbował zaprowadzić program reformistyczny w wybranych klasztorach polskiej prowincji (domach rekolekcyjnych). Zdecydowany sprzeciw bernardynów zmusił go do zakładania nowych klasztorów. Do 1650 r. powstało 27 tego typu placówek. Po wojnach szwedzkich 1655–1700 nastąpił dalszy rozwój reformatów przejawiający się w pozyskaniu 18 starych klasztorów franciszkańskich.

kaznodziejską w swoim kościele oraz w okolicznych parafiach, a także wspomagali bliższych i dalszych proboszczów. W latach 1812–1827 z powodu remontu kościoła św. Trójcy w Lutomiersku „cały kult parafialny” sprawowano w klasztornej świątyni<sup>13</sup>. Zgodnie ze swoim posłannictwem zakonnicy oddawali się też misjom ludowym, szczególnie w 2 połowie XVIII w. Zaznaczyli swoją obecność także w szkolnictwie, prowadzili bowiem wewnętrzne studium teologii dla swoich braci przygotowujących się do kapłaństwa<sup>14</sup>.

Nieszczęścia i klęski spadające na nasz kraj z powodu wojen, epidemii, pożarów, przemarszów obcych wojsk nie omijały też murów klasztornych. Największy cios spotkał reformatów po upadku powstania styczniowego, kiedy to car Aleksander II ukazem z 8 listopada 1864 r. sparaliżował w „Kongresówce” całkowicie życie zakonne. Skasowano wtedy od razu 12 klasztorów bądź za udział tego zakonu w narodowym zrywie patriotycznym, bądź z powodu małej liczby reformatów. Resztę konwentów pozostawiono bez możliwości naboru nowych zakonników, skazując je na wymarcie. Lutomiersk zaliczono do tzw. grupy klasztorów etatowych i umieszczono w nim reformatów wysiedlonych z Brzezin, Miedniewic i Szczawina. Majątek wszystkich domów zakonnych przeszedł w całości na skarb państwa, a zakonnicy „wegetowali” z przyznanej im przez Komisję do Spraw Zakonnych rocznej pensji w wysokości 125 rubli na osobę. W 1900 r. zmarł ostatni franciszkanin w Lutomiersku i wtedy klasztor zamknięto, a kościół przez pewien czas obsługiwali księża diecezjalni<sup>15</sup>. Wystawiony na licytację przez władze carskie obiekt reformacki wykupiła gmina lutomierska i aktem notarialnym przekazała go biskupowi diecezji kujawsko-kaliskiej. Kościół i klasztor pozbawiony od kilkudziesięciu lat koniecznych napraw i remontów wymagał dużych nakładów finansowych. Do kompletnej ruiny doprowadziły go działania wojenne w październiku 1914 r. Spłonęły wszystkie dachy i runęły sklepienia (z wyjątkiem sklepienia nad zakrystią), a mury uszko-

---

<sup>13</sup> Kościół parafialny w Lutomiersku pw. św. Trójcy w 1781 r. zbudowała Barbara Sanguszkowa. Już po trzech latach użytkowania budynek murowany wymagał kapitalnego remontu. Por. AIW, t. Lutomiersk, Wyciąg z „Ordo divini officii ac missarum ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis seu Calissiensis pro anno Domini 1879”.

<sup>14</sup> Od 1763 r. znajdują się tutaj ślady studium teologii. W 1790 r. w miejsce teologii moralnej wprowadzono studium retoryki, a następnie rozszerzono program zajęć szkolnych, dodano sztuki wyzwolone (1799) i studium gramatyki (1816). Tamże, 1881; H. Błaszkievicz, *Szkola franciszkańska*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, cz. 2, t. 2, Lublin 1975, s. 309–321.

<sup>15</sup> A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja*, t. 2, Kraków 1930, s. 276–278; G. Wiśniowski, *Franciszkanie – reformaci w latach 1772–1970* [w:] *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, pod red. J. R. Bara, cz. 3, Warszawa 1978, s. 179–181. Ostatni burmistrz Lutomierska K. F. Czaplński zorganizował dwa oddziały powstańcze. Pierwszy poprowadził przeor reformatów o. Makary pod Dalków, drugi był pod Sędziejowicami. Po przegranych potyczkach niedobitki powstańców wróciły do murów klasztornych. W 1870 r. w ramach represji Lutomierskowi odebrano prawa miejskie. Por. Cz. K l i n o w s k i, *Dzieje poreformackiego klasztoru w Lutomiersku*, Łódź 1925, s. 6–7.

dzone pociskami armatnimi i karabinowymi odstraszały swoim wyglądem<sup>16</sup>. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. wielu z miejscowych obywateli proponowało rozebrać ruiny klasztorne, a za sprzedaną cegłę postawić kapliczkę upamiętniającą pracę reformatów „dla Kościoła i Ojczyzny”. Sprawą odbudowy cennych pamiątek sakralnych i patriotycznych zainteresowali się wybitniejsi mieszkańcy Łodzi, okoliczne ziemiaństwo i biskup S. K. Zdzitowiecki. Ordynariusz sprowadził do Lutomiarska czterech reformatów z Krakowa, a gwardiana o. Eugeniusza Maja mianował proboszczem parafii. Od 4 grudnia 1919 r. rozpoczął działalność społeczny Komitet Odbudowy Kościoła Poklasztornego w Lutomiarsku<sup>17</sup>. Reformaci zrażeni piętrzącymi się trudnościami już 25 listopada 1920 r. definitywnie opuścili swoją placówkę. Kolejni proboszczowie lutomiarscy (księża diecezjalni: Stefan Niedźwiecki Franciszek Psonka) razem z Komitetem Odbudowy starali się o dotacje państwowe, podejmowali różne inicjatywy w celu zdobycia funduszy na remont. Dzięki ich wyteżonej pracy odbudowano kościół oraz zabezpieczono ruiny klasztoru. „Nową świątynię” wyposażoną tylko w główny ołtarz sprowadzony z Częstochowy – 4 października 1925 r. konsekrował biskup W. Tymieniecki. Była to już trzecia konsekracja tego kościoła w ciągu trzech stuleci<sup>18</sup>.

#### PRZYBYCIE I PRACA SALEZJANÓW W LUTOMIERSKU W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

Na mocy bulli cyrkumskrypcyjnej Piusa XI z 28 października 1925 r. *Vixdum Poloniae unitas* Lutomiarsk znalazł się w granicach diecezji łódzkiej<sup>19</sup>. Ponieważ w 1925 r. reformaci zdecydowanie oświadczyli, „że klasztoru tego przyjąć nie mogą”, ordynariusz usiłował znaleźć innych zakonników, którzy podjęliby trud odbudowy i właściwego zagospodarowania obiektu<sup>20</sup>. Także Komitet Odbudowy po pięcioletniej działalności „czuł się zmęczony”, a jego inicjatywy nie miały już takiego dynamizmu jak na początku, z powodu wyczerpania

<sup>16</sup> Arch. Domu, *Księga Pamiątkowa Odbudowy Klasztoru w Lutomiarsku* (rękopis).

<sup>17</sup> Arch. Domu, J. Romanowicz, *Krótką historia klasztoru w Lutomiarsku i kronika domu salezjańskiego 1926–1939*, s. 2–3 (rękopis).

<sup>18</sup> Por. Arch. Domu, *Księga protokołów Komitetu Odbudowy Kościoła Poklasztornego w Lutomiarsku 1921–1926*; K. Pietrzyk, *Kronika domu salezjańskiego w Lutomiarsku*, s. 3 (masz.). Drugi raz kościół konsekrował bp J. Dembowski koadiutor w Kamieńcu Podolskim. Por. AIW, t. Lutomiarsk, Wyciąg z „Ordo divini ... 1881”.

<sup>19</sup> 10 XII 1920 r. papież Benedykt XV bulla *Christi Domini* powołał do życia diecezję łódzką, a jej pierwszym ordynariuszem został bp W. Tymieniecki. Por. S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1992, s. 21–22; A. Ziółkowska, *Diecezja łódzka i jej biskupi*, Łódź 1987, s. 12–13.

<sup>20</sup> Acta Curiae Dioeceseanae Lodiensis, Lutomiarsk, Prowincjał Franciszkanów OFM (Reformaci) do bpa S. K. Zdzitowieckiego, Panewnik 26 VI 1925 r.



możliwości finansowych społeczeństwa. Chociaż nadal starano się regulować zaległe rachunki i kontynuować rozpoczęte dzieło<sup>21</sup>.

Salezjanie byli już znani biskupowi Tymienieckiemu, ponieważ od 1922 r. prowadzili szkołę zawodową w Łodzi. Od 1898 r. do wybuchu pierwszej wojny światowej pracowali tylko w zaborze austriackim. Pierwszą placówką w byłej Kongresówce otworzyli w Kielcach w lutym 1918 r., gdy podjęli duszpasterstwo w parafii św. Krzyża. Szybki rozwój zakładów salezjańskich nastąpił po odzyskaniu przez Polskę niepodległości i trwał przez całe dwudziestolecie międzywojenne. Ksiądz inspektor Piotr Tirone kierował się w tym względzie uchwałą podjętą na zjeździe dyrektorów w 1920 r., „żeby objąć kraj siecią równomiernie gęstą” przy przyjmowaniu nowych domów, zwłaszcza w centrum Polski i na Kresach Wschodnich, możliwie w miastach i ośrodkach przemysłowych<sup>22</sup>.

Biskup Tymieniecki, jak również mieszkańcy Łodzi, byli pełni uznania dla działalności szkolno-wychowawczej synów ks. Bosko przy ul. Wodnej. Wstępne rozmowy co do możliwości przejęcia obiektu poreformackiego przeprowadzono z dyrektorem szkoły ks. Antonim Łatką. 7 grudnia 1925 r. (sześć tygodni po przyłączeniu tych terenów do diecezji łódzkiej) ordynariusz wystosował oficjalne pismo do inspektora z prośbą o objęcie tej placówki. Oczekiwał szybkiej i pomyślnej odpowiedzi, miał bowiem nadzieję, że oddaje kościół i klasztor w dobre ręce, a dotychczasowe wysiłki proboszcza i Komitetu nie pójdą na marne<sup>23</sup>. Tak nagła ekspansja naszego Zgromadzenia szybko wyczerpała nadwyżki, należało ją więc wstrzymać, a przygotować nowych współbraci. Ponadto powiększająca się liczba zakładów mogła wpłynąć niekorzystnie na proporcje między liczbą domów a liczbą wykwalifikowanego personelu i możliwościami finansowymi inspektorii. Zwrócili na to uwagę także wyżsi przełożeni z Turynu, zalecając polskim salezjanom bardziej konsolidację niż przyjmowanie nowych placówek<sup>24</sup>. Z drugiej strony, rosło zapotrzebowanie społeczne, na które wypadało odpowiedzieć zgodnie z oczekiwaniami. Inspektoria nie miała czasu i pieniędzy na wznoszenie nowych obiektów, dlatego też ks. Tirone przyjmował także stare opuszczone klasztory, aby je następnie remontować i adaptować do gromadzenia młodzieży. Często utrzymanie potem takich zabytków architektury sakralnej pochłaniało masę pieniędzy, które mogłyby być wykorzystane na inne cele Zgromadzenia. Obok więc działalności szkolno-wychowawczej i duszpa-

<sup>21</sup> Por. *Księga protokołów Komitetu Odbudowy*, Protokół z 15 VI 1925 r.

<sup>22</sup> L. Kaliński, *Rodzina salezjańska w Polsce*, Warszawa 1988, s. 69; AIW, t. Protokoły Zjazdów Dyrektorów, s. 48.

<sup>23</sup> ACDL, t. Lutomierski, Biskup łódzki do inspektora, 7 XII 1925; J. Romanowicz, *Krótką historią klasztoru w Lutomiersku i kroniką domu salezjańskiego 1926–1939*, s. 11.

<sup>24</sup> Salezjanie w Polsce, stosując się do propozycji księdza generała, postanowili na Kapitule Inspektorialnej, że przez cztery lata nie będą otwierać nowych domów, a większą uwagę zwrócą na formację współbraci. Por. AIW, t. Kapituły Inspektorialne, Warszawa 21–23 I 1929, s. 170; A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, Kraków 1984, s. 101, 135.

sterskiej, salezjanie w Polsce mają ogromny wkład w ratowaniu cennych pomników przeszłości<sup>25</sup>.

Ofertę objęcia Lutomierska ksiądz inspektor otrzymał 8 grudnia 1925 r. Ta data była bardzo wymowna – jedno z największych świąt maryjnych – a dla salezjanów oznacza początek Zgromadzenia (bowiem tego dnia w 1841 r. ks. Bosko przyciągnął pierwszego wychowanka Bartłomieja Garelli i rozpoczął od modlitwy trzech Zdrowaś Maryja i nauki katechizmu). Dlatego też mimo trudności i braku odpowiedniego wolnego personelu ks. Tirone zdecydował się otworzyć drugą placówkę w diecezji łódzkiej<sup>26</sup>. Przy najbliższej okazji inspektor zwiedził Lutomiersk, obejrzał zaproponowane miejsce i omówił z biskupem plany na przyszłość. Z przeprowadzonej kwerendy wynika wyraźnie, że salezjanów do Lutomierska zaprosiła „Instytucja” borykająca się z dużymi trudnościami natury finansowej. Duchowi synowie Jana Bosko nie mogli zlekceważyć wysiłków Komitetu Odbudowy, który po konsekracji kościoła zamierzał odbudować klasztor i przeznaczyć go na cele młodzieżowe. Miejscowi obywatele dostrzegali potrzebę zajęcia się młodzieżą Lutomierska i okolic. Sprowadzeni zakonnicy poza pracą duszpasterską zajęliby się wychowaniem młodzieży w duchu religijnym i narodowym, a jednocześnie umożliwiliby im wykształcenie w rzemiośle i rękodzielnictwie. Tego rodzaju pragnienia pokrywały się zarówno u zapraszających, jak i zapraszanych<sup>27</sup>. Salezjanie w Polsce międzywojennej koncentrowali się głównie na szkolnictwie katolickim i sierocińcach (domach dziecka), zaniebdywali natomiast trochę prowadzenie oratoriów. W Lutomiersku na początku planowano otworzyć zakład wychowawczy (sierociniec) dla sierot, zaniebdanych, odczuwających brak zdrowego środowiska rodzinnego. 28 maja 1926 r. ordynariusz podpisał dekret, na mocy którego przekazał salezjanom po wieczne czasy wspomniany kościół i klasztor. Jednocześnie dokument ten zastrzegł, że „w razie rezygnacji, posiadłość wraca do dóbr Kościoła łódzkiego”<sup>28</sup>. Komitet Odbudowy powiadomiony o tej decyzji z ulgą i radością przyjął oczekiwaną wiadomość. Zobowiązał się godnie przyjąć nowych gospodarzy, jak również współpracować z nimi przy odbudowie klasztoru i zorganizować w lipcu zabawę z loterią fantową na pokrycie części długów<sup>29</sup>. Na pierwszego organizatora domu zakonnego w Lutomiersku mianowano ks. Walentego Kozaka. Z tego powodu

<sup>25</sup> Wymienić można kościoły i klasztory zabytkowe w Czerwińsku, Łądzie, Poznaniu, Różanymstoku, Oświęcimiu, Lublinie, Lutomiersku.

<sup>26</sup> J. Romanowicz, dz. cyt., s. 13; T. Bosco, *Ksiądz Bosko wychowawca*, Warszawa 1990, s. 84.

<sup>27</sup> Por. *Księga protokołów Komitetu Odbudowy*, Protokół z 16 VIII 1925 r.; S. Styrna, *Zgromadzenie Salezjańskie w Polsce w poszukiwaniu form odpowiedzi na potrzeby wychowawcze i duszpasterskie w latach 1898–1974*, [w:] *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, pod red. R. Popowskiego, S. Wilka, M. Lewko, Łódź-Kraków 1974, s. 13–14.

<sup>28</sup> ACDL, t. Lutomiersk, Dekret bpa W. Tymienieckiego z 28 V 1926 r. Nr 1963.

<sup>29</sup> *Księga protokołów Komitetu Odbudowy*, Protokół z 6 VI 1926 r.; *W Lutomiersku*, „Pokłosie Salezjańskie”, 1926, nr 9, s. 113–115.

przerwano na pięć lat budowę domu wypoczynkowego dla salezjanów w miejscu uzdrowiskowym w Skawie koło Rabki. „Wygospodarowany” w ten sposób skład osobowy i część dóbr materialnych przewieziono nad Ner. Inspektor był zdania, iż ważniejszy jest klasztor dla ubogich chłopców niż placówka letniskowa dla chorych współbraci. Przejęcie „nowego domu” odbyło się 13 czerwca 1926 r., w odpust parafialny św. Antoniego z Padwy. Towarzyszyła temu bogata oprawa liturgiczna. W uroczystościach uczestniczył biskup diecezjalny, dziekan z Łasku, okoliczni księża i salezjanie z Łodzi. Głównym celebransem był biskup Tymieniecki. Po sumie odpustowej w kościele parafialnym poprowadził on procesję do kościoła klasztorowego. Tutaj w obecności zgromadzonych duchownych i świeckich ks. Kozak odprawiał mszę świętą, a pasterz wygłosił kazanie, w którym akcentował powstające kolejne dzieło młodzieżowo-wychowawcze<sup>30</sup>. 27 czerwca 1927 r. generał Filip Rinaldi ustanowił regularny Dom Zakonny w Lutomiersku pod wezwaniem św. Franciszka Salezego. Poza dyrektorem ks. Kozakiem, do nowej wspólnoty należeli: ks. Lucjan Majchrzycki – były misjonarz z Meksyku, ko. Józef Mrozik – gospodarz ze Skawy, ko. Klęczar – kucharz i dwóch kleryków. Ze względu na prowadzoną działalność duszpasterską, przełożony lokalny miał tytuł rektora kościoła, przyznany przez władze diecezjalne<sup>31</sup>.

Na ostatnim posiedzeniu zamykającym działalność Komitetu Odbudowy (29 VI 1926 r.) uczestniczył także ks. Kozak, któremu przekazano wszelkie księgi i rachunki. Oprócz kościoła i ruin klasztoru, salezjanie przejęli w Lutomiersku odnowiony dom zwany „kuźnią”, oborę, szopę, komórkę i drewnianą budkę dla ogrodnika. Do klasztoru należało 5 mórg ziemi (2,80 ha), razem z posesją, łąką, stawami, olszynką i ogrodem obwiedzionym (otoczonym) murem z cegły. Mury otaczające ogród i posesję w większości leżały w gruzach, a reszta wymagała koniecznego remontu. Zachował się pełny wykaz inwentarza klasztorowego sporządzonego 21 czerwca 1925 r. z okazji przewidzianej zmiany proboszcza parafii lutomierskiej<sup>32</sup>. Po objęciu placówki salezjanie podjęli dzieło odbudowy klasztoru, a inne inwestycje odłożyli na dalszy plan. Początkowym kapitałem materialnym były rzeczy przywiezione ze Skawy i 6100 zł w gotówce. Przy okazji wypadu nadmienić, że na obiekcie ciążyły długi do spłacenia w postaci pożyczki zaciągniętej przez Komitet w Banku Rolnym w Warszawie i zaległości płatniczych należnych robotnikom<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Por. K. Pietrzyk, dz. cyt., s. 4; J. Ślósarczyk, *Historia prowincji św. Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. 2, Pogrzebień 1960, s. 239 (masz.).

<sup>31</sup> AIW, t. Lutomiersk, Dekret erekcyjny domu 27 Junii 1927 Nr 59; ACDL, t. Lutomiersk; „Pokłosie Salezjańskie”, 1928, nr 1, s. 47; Elenco Generale 1928.

<sup>32</sup> Przekazanie parafii odbyło się 4 VII 1925 r., po odejściu ks. S. Niedźwieckiego nowym proboszczem został ks. F. Psonka. Por. *Księga protokołów Komitetu Odbudowy*, protokół z 16 VIII 1926 r., Spis inwentarza klasztorowego w Lutomiersku.

<sup>33</sup> J. Romanowicz, dz. cyt., s. 15; *Księga Pamiątkowa Odbudowy Klasztoru w Lutomiersku*, s. 60 (rękopis). Z banku pożyczono 12 tys. zł.

Jeszcze w tym samym roku osuszono zawilgocone mury klasztorne, uzupełniono ich brakujące części. Zbudowano klatki schodowe i dachy, a na piętrze wstawiono drzwi i okna oraz otynkowano wschodni fronton budynku. Przez zimę gromadzono materiały budowlane, usuwano zbędny gruz, a ciasne cele zakonne znajdujące się na piętrze przerobiono na przestrzenne sale dla chłopców (klasy szkolne, sypialnie). Z wiosną przystąpiono do tynkowania pomieszczeń. Te pierwsze prace wsparł Magistrat Łódzki i Sejmik Łaski, ofiarował bowiem 2 tys. zł. Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego w Warszawie służył pożyczkami, aby tylko przyspieszyć uruchomienie zakładu<sup>34</sup>. Już wiosną 1927 r. przyjęto 8 chłopców, sieroty polecane przez Magistrat Łódzki. Zgodnie ze wskazaniem Założyciela, salezianie w zakładach zamkniętych zajmowali się tylko młodzieżą męską. Prace remontowo-adaptacyjne posuwały się dość szybko, skoro w roku 1928/29 w sierocińcu było już 60 młodzieńców, przysłanych w większości przez Magistrat Warszawski. Na codzienne utrzymanie jednego chłopca Opieka Społeczna płaciła 2 zł. Przy oszczędnej i racjonalnej gospodarce była to kwota dość znośna<sup>35</sup>. Szczególnie niedomogi w funkcjonowaniu domu odczuwano zimą z powodu braku odpowiednich pieców w salach. Wychowankowie, w większości bardzo biedni, nie mieli odpowiedniego wyposażenia, nawet w ciepłą bieliznę czy odzież. Księdzu Kozakowi udało się zaopatrzyć każdego podopiecznego w dodatkowy koc. Z braku dużej sali wszystkie modlitwy i praktyki pobożne odprawiano tymczasowo w zimnym kościele<sup>36</sup>. Konieczność życiowa zmusiła przeznaczonych do wygospodarowania dużej sali, która spełniałaby rolę kaplicy, pomieszczenia rekreacyjnego czy auli. Na ten cel przeznaczono wschodni korytarz, który odpowiednio poszerzono i przedłużono. Na zewnątrz „modernizacja ta” jest widoczna tylko z klasztornego wirydarza<sup>37</sup>. Systematycznie wymieniano zniszczone drewniane podłogi i zastąpiono je terakotową posadzką, trwalszą i łatwiejszą w utrzymaniu czystości. Powoli poprawiały się warunki bytowe. Do domu doprowadzono wodę, założono centralne ogrzewanie, zwiększono liczbę natrysków i sanitariatów, przybywało nowych pomieszczeń, dlatego też dzięki zwiększonej powierzchni użytkowej zakładu w roku szkolnym 1929/30 w klasztornych murach znalazło schronienie 110 chłopców. Mniej więcej taka liczba utrzymywała się do końca II Rzeczypospolitej<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> AIW, t. Lutomiersk, Z. Moczowski, *Zarys historyczny Domu Salezjańskiego w Lutomiersku*, Lutomiersk 1966, s. 2 (masz.); Plany odbudowy kościoła na zlecenie Komitetu Odbudowy wykonał architekt łódzki inż. J. Kaban. Zostały one zatwierdzone przez Dyрекję Odbudowy Kraju na woj. łódzkie 26 VIII 1921 r. N/3388/2136. Autor nie natrafił na ślady świadczące o osobnych planach dotyczących odbudowy klasztoru. Por. *Księga protokołów*, Protokół z 20 VI 1921 r., z 30 VIII 1921 r.

<sup>35</sup> J. Romanowicz, dz. cyt., s. 16.

<sup>36</sup> Relacja ustna ks. K. Pietrzyka spisana w formie wywiadu, Lutomiersk 4 X 1995 r.

<sup>37</sup> Klasztor w części stracił swój pierwotny, surowy charakter. Jednak w tamtym okresie (1929), w dobie światowego kryzysu tego rodzaju pociągnięcie było nieuniknione.

<sup>38</sup> Z. Moczowski, dz. cyt., s. 2; J. Romanowicz, dz. cyt., s. 18.

Początkowo wszystkich chłopców posyłano do miejscowej szkoły gminnej. Jesienią 1929 r. rozpoczęto w klasztorze dodatkowo prowadzić szkołę powszechną dla młodszych wychowanków. Razem z nimi uczyły się też dzieci dochodzące ze wsi. Na miejscu zorganizowano tylko zajęcia klas niższych, natomiast od VI klasy wżwyz chłopcy kształcili się w Lutomiersku. Zajęcia lekcyjne w klasztorze prowadziło także czworo nauczycieli dochodzących z miasta<sup>39</sup>.

We wrześniu 1930 r. ks. Kozak, decyzją przełożonych, powrócił do Skawy, aby wznowić i kontynuować „przerwaną budowę”, a jego miejsce w Lutomiersku zajął ks. Stanisław Sebastiański, który wcześniej pracował w Lublinie. Nowy dyrektor urządzał chłopcom kilka razy w roku całodniowe piesze wycieczki, przeważnie do okolicznych lasów. Chociaż brakowało dobrodziejów przyjmujących chłopców skromnym poczęstunkiem, jak to bywało w innych regionach Polski, a sam wypad poważnie obciążał skromną kasę domu, to jednak nie rezygnowano z tych imprez. Większą uwagę niż dotychczas zwrócono na kulturę fizyczną. Dodatkowym bodźcem w tym względzie były odpowiednie stroje i sprzęt sportowy podarowany przez fabrykanta z Łodzi Józefa Buhle – protestanta<sup>40</sup>. Tradycyjnie, tak jak i w innych domach salezjańskich, działał amatorski teatr przygotowujący jasełka w okresie Bożego Narodzenia i inne okolicznościowe sztuki i przedstawienia. Pod kierunkiem kleroika – asystenta ćwiczyła i występowała orkiestra dęta. Doczekała się ona nowych instrumentów ufundowanych również przez J. Buhlego. Swoją obecnością uświetniała ona uroczystości kościelne nawet w okolicznych parafiach. Ogólną sympatię zyskała w Częstochowie z okazji uczestnictwa w obchodach 50. rocznicy śmierci św. Jana Bosko<sup>41</sup>.

Kolejnym przełożonym od 30 sierpnia 1935 r. był ks. Jan Romanowicz. Przybył on z Wilna, gdzie pełnił obowiązki rektora kościoła i kapelana więzienia. Pierwszym zadaniem, którego dokonał w Lutomiersku była wymiana dachu na kościele. Położona wcześniej dachówka w okresie odbudowy świątyni była słabej jakości. Szybko powiększały się dziury w pokryciu i zacieki na sklepieniu. Nową dachówkę – karpiówkę (50 tys. sztuk) sprowadzono z Ostrzeszowa Wiel-

---

<sup>39</sup> K. Pietrzyk, dz. cyt., s. 4; W latach trzydziestych zbudowano w Lutomiersku nową szkołę siedmioklasową. Salezjanie zorganizowali nauczanie w klasztorze, które funkcjonowało aż do likwidacji Domu Dziecka w 1952 r. Por. J. Krzemiński, *Lutomiersk na przestrzeni wieków*, Lutomiersk 1974, s. 79, 89.

<sup>40</sup> Podczas przechadzki 13 VII 1933 r. utonął wychowanek Piotr Kazik, był chory na serce, zmarł bezpośrednio po zanurzeniu w płytkiej wodzie. Pogrzeb odbył się w kościele klasztornym, a ciało pochowano na miejscowym cmentarzu parafialnym. Por. J. Romanowicz, dz. cyt., s. 24.

<sup>41</sup> 40 chłopców z ks. J. Romanowskim udało się pociągiem do Częstochowy. Przemarsz z dworca na Jasną Górę odbywał się przy dźwiękach orkiestr dętych, wśród których lutomierska wzbudzała największe zainteresowanie. Następnego dnia (8 V) wychowankowie obejrzeli film pt. *Życie ks. Bosko*. Podróż z Łodzi do Lutomierska odbyli specjalnie zamówionym nocnym tramwajem. Por. Kronika Domu, 8 V 1938, s. 56 (rękopis).

kopolskiego<sup>42</sup>. Podczas operacji przekładania dachówek zdarzył się śmiertelny wypadek. 19 X 1935 r. po obiedzie kilku chłopców, bez pozwolenia, dostało się na dach przez okno sypialni i drabinę i jeden z nich, Stanisław Nowakowski spadł z wysokości 18 m. Mimo pomocy lekarskiej zmarł następnego dnia. Pochowano go w Warszawie zgodnie z życzeniem matki i oczywiście na koszt zakładu<sup>43</sup>. Następnego roku jeszcze raz śmierć zagościła w domu dziecka. W łódzkim szpitalu na zapalenie opon mózgowych zmarł (16 II 1936 r.) Jerzy Lech.

Podopieczni przysyłani przez opiekę społeczną nie zawsze stanowili podatny materiał wychowawczy. Często byli to młodzieńcy usunięci z innych zakładów opiekuńczych. Przełożeni próbowali zainteresować chłopców także pięknem i osiągnięciami ziemi sieradzkiej. Przykładem tego był udział 10-osobowej delegacji sierocińca na wystawie wsi polskiej w Liskowie<sup>44</sup>.

Na ferie czy doroczne święta wyjeżdżała część młodzieży, reszta zostawała na miejscu z powodu braku najbliższej rodziny. Dla nich organizowano tradycyjną wigilię i umożliwiano radosne spędzenie czasu. Po skończeniu szkoły powszechnej lub 15 roku życia opuszczali oni sierociniec. Księża dyrektorzy pomagali im przez opiekę społeczną znaleźć nowe miejsce zamieszkania, w których zdobywali przyuczenie do zawodu<sup>45</sup>.

Osobnego statutu czy regulaminu zakład nie miał. Na ogół w tym okresie w Polsce salezjanie w prowadzeniu dzieł kierowali się Ustawami i Regulaminami Towarzystwa św. Franciszka Salezego. Zdarzały się wypadki ucieczek lub wyjazdów z sierocińca z powodu tęsknoty za rodziną bądź wstrętu do dyscypliny zakładowej. Były to jednak przypadki odosobnione. Chłopcy mieli zapewnioną opiekę duchową. Jeden z księży pełnił zawsze funkcję spowiednika. Zgodnie z praktyką innych domów salezjańskich, także w Lutomiernsku dbano o postawę religijną i patriotyczną. Służyły temu uroczystości kościelne i narodowe, koła zainteresowań itd. Łatwość kontaktu ze światem zapewniał tramwaj kursujący z Łodzi<sup>46</sup>. Podczas wakacji klasztor także zapewniał się młodzieżą, udostępniano

---

<sup>42</sup> Dachówkę przywieziono transportem kolejowym do Łasku, a następnie furmankami chłopskimi i z okolicznych dworów dostarczono do Lutomiernska (ok. 22 km). *Kronika Domu*, 18 IX 1935 r.

<sup>43</sup> Matka zmarłego wystąpiła o odszkodowanie na drodze sądowej. Proces trwał kilka lat, w którym wykazano niewinność salezjanów. Tamże.

<sup>44</sup> Tamże; ks. Wacław Bliżiński (1870–1944), prob. parafii Lisków, zorganizował wzorową wieś, w której odbywały się wystawy i konkursy na szczeblu wojewódzkim i krajowym. Dwudniowy program zjazdu (30 VI–1 VII 1937 r.) obejmował: nabożeństwo w kościele, pięć referatów, dyskusje, uchwały, zwiedzanie wystawy i film *Oskarżam cię matko*. Por. A. Szwarz, *Bliżiński Wacław*, [w:] *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, Warszawa 1991, s. 34–35; W. Karczewski, *Opieka Społeczna w woj. Łódzkim na wystawie w Liskowie*, Lisków 1937, s. 17.

<sup>45</sup> W Kronice Domu dość często odnotowywano wyjazdy dyrektorów w celu rozlokowania chłopców.

<sup>46</sup> *Ustawy i regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Warszawa 1925; W 1910 r. przeprowadzono linię tramwajową z Łodzi do Konstantynowa, a 29 VI 1929 r. przedłużono ją do Lutomiernska. Por. J. Krzemieński, dz. cyt., s. 51.

bowiem swoje pomieszczenia oratorium z Łodzi. Kolonie udawały się z pożytkiem dla chłopców, ich rodzin oraz miejscowej ludności uczestniczącej w ogniskach, zabawach i przedstawieniach<sup>47</sup>.

Tak duża grupa wychowanków wymagała odpowiedniej liczby personelu i właściwego zaplecza materialnego. Zasadniczo rolę wychowawców, opiekunów, a także nauczycieli spełniali salezjanie (księża, koadiutorzy, klerycy). Do pracy w szkole, kuchni, pralni, szatni, piekarni, gospodarstwie angażowano na stałe personel świecki. Zakonnicy nie pobierali pensji, lecz swoje zajęcia traktowali jako pełnienie posłannictwa młodzieżowego. W miarę możliwości stawiano nowe budynki gospodarcze (stodołę, piekarnię, dom dla pracowników, pralnię). Drogą kupna bądź dzierżawy powiększono areał gruntów ornych<sup>48</sup>. Poważny wkład w utrzymanie i funkcjonowanie domu mieli okoliczni księża i dziedzice, a w sposób szczególny rodzina Sokołowskich, ks. Stefan Karczewski proboszcz z Kazimierza oraz fabrykant Buhle<sup>49</sup>.

W klasztornej świątyni salezjanie służyli okolicznej ludności przez regularne odprawianie mszy świętej, nabożeństw, głoszenie kazań i posługę w konfesjonale. Księża w miarę możliwości podejmowali zastępstwa w sąsiednich parafiach, angażowali się też w przeprowadzanie rekolekcji i głoszenie kazań odpustowych<sup>50</sup>.

### ŻYCIE W CIENIU SWASTYKI

Początek drugiej wojny zastał Lutomiersk w trakcie normalnego życia zakładowego. Rok szkolny 1939/40 rozpoczęło 118 chłopców. We wrześniu 1939 r. nastąpiła zaplanowana wcześniej zmiana dyrektora i nowym przełożonym został ks. Stanisław Chomiuk. Podczas pożegnalnego obiadu ks. J. Romanowicza (5 IX) przybyli salezjanie z Marszałek i Ostrzeszowa uciekający przed frontem na Wschód. Razem z nimi poszło na miesięczną tułaczkę kilku współbraci z Lutomiarska. Ksiądz Chomiuk prowadził sierociniec do listopada, tj. do momentu aresztowania go razem z ks. S. Kubackim i następnie przesiedlenia do Generalnej Guberni<sup>51</sup>. Pod kierunkiem ks. Majchrzyckiego zakład funkcjonował do stycznia 1940 r. Niemcy skierowali wychowanków do podobnych placówek w Warszawie i Łodzi (Wodna 34). Po likwidacji szkoły salezjańskiej wraz z internatem w Łodzi (w kwietniu 1940 r.) okupant umieścił chłopców w pustym i roz-

<sup>47</sup> Chłopcy mieszkali w szkole gminnej, natomiast posiłki, modlitwy i zabawy prowadzono na terenie klasztoru. Kronika Domu z 1 VII 1937 r.

<sup>48</sup> J. Romanowicz, dz. cyt., s. 26, 58.

<sup>49</sup> Tamże, s. 24.

<sup>50</sup> „... zezwalam, by ostatnia Msza święta – Suma – w kościele Waszym odprawiała się o godz. 9<sup>30</sup> w niedziele i święta, z tym jednak, by kończyła się przed rozpoczęciem Sumy w kościele parafialnym”. ACDL, t. Lutomiersk, bp W. Jasiński do ks. J. Romanowicza, Łódź 19 X 1939 r.

<sup>51</sup> Por. J. Ślósarczyk, dz. cyt., t. 3, s. 86.

szabrowanym klasztorze lutomiernskim. Razem z 87 wychowankami przybył nad Ner ks. Ludwik Rupala, Ślązak z pochodzenia, dobrze władający językiem niemieckim. Jemu powierzono troskę o chłopców i dom zakonny położony na ziemiach wcielonych do Rzeszy<sup>52</sup>. Obok przełożonego ofiarnie stanęli do pracy w tak trudnym i niepewnym okresie: ks. L. Majchrzycki, ks. J. Kasprzyk – prefekt, czterech koadiutorów (J. Mrozik, J. Osomański, J. Klitta, J. Wiśniewski) i pięciu kleryków. Sierociniec był wspierany przez Opiekę łódzką „Füorgeamt”, a kartki żywnościowe pobierano w starostwie łaskim. Mimo formalnego zakazu prowadzenia szkoły, salezianie własnymi siłami bez narażania świeckich nauczycieli prowadzili zajęcia lekcyjne dla podopiecznych. Niestety 17 grudnia 1940 r. musieli zrezygnować z działalności oświatowej, ponieważ niektórzy z chłopców poskarżyli się żandarmom, że księża zmuszają ich do nauki. Konsekwencją tego donosu były uciążliwe wizyty gestapo, SS i ostry zakaz nauczania jakiegokolwiek przedmiotu aż do odwołania<sup>53</sup>. Przed opiekunami stanął poważny problem zorganizowania zajęć dla podopiecznych w tych zimowych miesiącach. Sami wychowankowie sprawiali też немало kłopotu, uskarżali się do opieki społecznej i żandarmerii. Władze niemieckie zawsze brały „pokrzywdzonych” w obronę, grozili przy tym salezjanom więzieniem i likwidacją zakładu. W wyniku ogólnej tendencji likwidacji dzieł prowadzonych przez księży, 23 kwietnia 1941 r. po raz drugi zamknięto dom dziecka w Lutomiernsku. Najstarszych chłopców wywieziono do Niemiec, 16 za namową ks. Rupali uciekło z klasztoru, pozostających umieszczono w sierocińcu łódzkim przy ul. Cmentarnej bądź w znajomych rodzinach<sup>54</sup>. Przełożony domu próbował poprzez opiekę społeczną w Łasku sprowadzić nowych mieszkańców do wolnego domu. Początkowo nawet robiono mu pewne nadzieje, ale wkrótce otrzymał odpowiedź, „że nie jest w stanie wychowywać młodzieży polskiej w duchu NSDAP”. Przykład Lutomiernska stanowi piękną kartę działalności salezjanów dla dzieci i młodzieży podejmowanej w cieniu swastyki. Z narażaniem życia, za pomocą skromnych zasiłków, zapewnili oni sierotom i półsierotom utrzymanie, wychowanie religijne, a nawet możliwość nauki<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> J. Pietrzykowski, *Szkoła salezjańska w Łodzi 1922–1992*, „Seminare”, 1994, 10, s. 232; S. Wilk, *Salezianie*, [w:] *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1982, s. 741. Ks. L. Rupala (1888–1971), święcenia kapłańskie 18 IX 1926 r. w Łodzi. Podczas pierwszej wojny światowej został powołany do wojska niemieckiego i był ranny na froncie zachodnim. Druga wojna światowa zastała go w Warszawie, gdzie pracował jako kierownik oratorium przy bazylice na Pradze. Do Łodzi, a następnie do Lutomiernska przyszedł „namówiony” przez ks. A. Łatkę (dyrektora z ul. Wodnej), który poprzez współbraci znających język niemiecki i pochodzących ze Śląska chciał ratować domy salezjańskie przed likwidacją. Por. AIW, t. Personalna ks. L. Rupali, Wspomnienie pośmiertne.

<sup>53</sup> *Kronika zakładu 1939–1945*, s. 3–4 (rękopis).

<sup>54</sup> AIW, t. Lutomiernski, ks. L. Rupala, *Wspomnienia o Lutomiernsku z czasów wojny*, Sokołów Podlaski 1963, s. 2 (masz.).

<sup>55</sup> K. Pietrzyk, dz. cyt., s. 6; S. Wilk, *Salezianie...*, s. 741.



Dla pozostałych na miejscu zakonników nastaly ciężkie dni, naznaczone częstymi rewizjami całego obiektu, dwukrotnym otaczaniem domu przez policję i żandarmerię, wywiezieniem z klasztoru i gospodarstwa wszystkiego, co przedstawiało jakąś wartość, niemożliwością prowadzenia pracy wychowawczej i duszpasterskiej. Dlatego też jest zrozumiałe, że część współbraci przedostało się za kordon do Generalnej Guberni, a kilku podjęło pracę fizyczną w Turku czy Sieradzu. „Na straży” własności salezjańskiej pozostało dwóch księży i koadiutor. Ponadto w tym okresie ze strony przełożonych (generała, inspektora) trwała obrona obiektu na drodze prawnej. Już 30 sierpnia 1940 r. ks. gen. Piotr Riccardone wystawił zaświadczenie, poświadczane przez ambasadę włoską w Berlinie (3 III 1941 r.), że zakład w Lutomiersku należy do Zgromadzenia i jednocześnie prosił lokalne władze niemieckie o pozostawienie tej instytucji do dyspozycji salezjanów<sup>56</sup>. Gdy już ks. Łatka i ks. Rupala zebrali potrzebne dokumenty i udowodnili prawo do posiadania zakładu, to z kolei Niemcy domagali się warunków, na jakich mogliby przejąć niewykorzystany budynek. Korespondencja i rozmowy trwały ponad dwa lata. Ostatecznie jednak obiektu salezjańskiego nie skonfiskowano, chociaż Niemcy wykorzystywali go do własnych celów. Ksiądz Rupala, jako Ślązak, ciągle był namawiany przez władze policyjne i administracyjne do podpisania „folkslisty”. Związane z tym częste wezwania i wizyty połączone ze straszeniem obozem koncentracyjnym pogarszały sytuację salezjanów z Lutomierska<sup>57</sup>. Współbracia ci mimo wszystko nie podjęli żadnej współpracy z okupantem.

Salezjanów umieszczono w małym domku stojącym blisko ulicy, natomiast klasztor spełniał rozmaite funkcje. Latem 1941 r. sezonowo przebywała z nim młodzież niemiecka. Kwaterowali w klasztorze żołnierze niemieccy zdążający na front wschodni. Od początku 1941 r. zakład i dziedziniec klasztorny był przystankiem zbiorowym dla Polaków wywożonych na roboty do Niemiec. Jesienią 1942 r. ks. Rupala wynajął dom na magazyn zbożowy<sup>58</sup>. W tym też okresie zjawiała się w klasztorze komisja niemiecka z Poznania, która sporządziła plany oraz kosztorys przebudowy domu zakonnego na szpital gruźliczy dla Polaków. Jednak inwestycja ta skończyła się na etapie projektu. Już bowiem w marcu 1943 r. cały obiekt zajęły władze wojskowe. Pospiesznie usunięto zboże, a wolne pomieszczenia przeznaczono na magazyny, na potrzeby lotnictwa niemieckiego. Odtąd obiektu stale pilnowało 12 żołnierzy. Oddział ten podlegał pułkownikowi, dobremu katolikowi pochodzącemu z Austrii. Pozostawił on w spokoju dotychczasowych mieszkańców i dzięki niemu skończyły się „wizyty”, gdyż żołnierze mieli zakaz wpuszczania kogokolwiek na teren klasztoru. Pułkownik ten opóź-

<sup>56</sup> *Kronika zakładu 1939–1945*, s. 7–8.

<sup>57</sup> Landrat w Łasku do Prowincjała w Warszawie, Pabianice 31 X 1941 r. Landrat do ks. Łatki w Łodzi, Pabianice 24 I 1942, ks. W. Balawajder do Landrata, Warszawa 7 X 1941. Por. AIW, t. Lutomiersk, t. Personalna ks. Rupali.

<sup>58</sup> *Kronika zakładu 1939–1945*, s. 6–8.

niał rozkaz zajęcia kościoła na magazyn, tak że do wyzwolenia świątynia pozostała wolna<sup>59</sup>.

Praca duszpasterska w kościele rektoralnym przebiegała podobnie jak w innych miejscach kultu na części diecezji łódzkiej włączonej do Rzeszy<sup>60</sup>. Niemcy wprowadzali systematycznie ograniczenia aż do zupełnej likwidacji w miarę umacniania się władzy hitlerowskiej. Kościół mógł być otwarty tylko w godzinach rannych: (od października 1939 r., a od połowy listopada tylko w niedzielę w godz. 7<sup>00</sup>–12<sup>00</sup>). Stan ten trwał tylko do 7 października 1941 r., tj. do dnia aresztowania księży oraz zamknięcia i opieczątowania obiektu. Rano o godz. 4<sup>30</sup> dwóch żandarmów zabrało księży: Rupalę i Majchrzyckiego na posterunek, a następnie przewieziono ich do Pabianic<sup>61</sup>. Tego typu akcję przeprowadzono na całym terytorium Kraju Warty. Aresztowano wtedy prawie wszystkich duchownych katolickich i następnie przewieziono ich do obozu koncentracyjnego w Dachau. Na szczęście ks. Rupała zabrał ze sobą wszystkie dokumenty, które przyczyniły się do uwolnienia salezjanów. Najbardziej przekonujące okazały się zaświadczenia podpisane przez ostatniego cesarza Wilhelma II, przyznające żelazne krzyże I i II klasy. Tego samego dnia (7 X) księża wrócili do Lutomska, jednak nie mogli spełniać żadnych czynności liturgicznych. Msze święte odprawiali w pokoju po kryjomu, za każdym razem rozbierali i chowali ołtarz<sup>62</sup>. Ksiądz Majchrzycki, ponieważ nie był zmuszany do podpisania „folkslisty”, dlatego miał nieco więcej swobody ze strony gestapo. W miarę możliwości „cichaczem” spowiadał, odwiedzał chorych, prowadził akcję charytatywną. Wskutek donosu został on przyłapany przez żandarmów w momencie spowiadania. Bardzo przeżył krzyki i groźby funkcjonariuszy niemieckich, dlatego 4 stycznia 1942 r. uciekł do Generalnej Guberni<sup>63</sup>. Na miejscu aż do wyzwolenia Lutomska przez wojska radzieckie pozostał na miejscu ks. Rupała i ko. Mrozik. 20 stycznia 1945 r. rano w miejscowości stacjonowali już zwycięzcy. Rosjanie nakazali ludności sprzątać kościół klasztorny. Prace rozpoczęto po południu. Na-

<sup>59</sup> Tamże, s. 16; Pułkownik obronił ks. Rupalę przed miejscowym żandarmem, który chciał całkowicie usunąć Polaka z klasztoru.

<sup>60</sup> Z diecezji łódzkiej w Kraju Warty znalazło się 105 parafii, 19 kościołów filialnych, 81 kaplic (w tym 11 męskich domów zakonnych). Por. M. Budziarek, *Diecezja łódzka*, [w:] *Życie religijne pod okupacją...*, s. 380.

<sup>61</sup> Przebywający „gościnnie” ks. J. Kasprzyk zdołał umknąć nie zauważony przez żandarmów. Por. J. Ślósarczyk, dz. cyt., s. 89–90.

<sup>62</sup> Oficer, który samochodem przywiózł salezjanów do Pabianic, szeptał coś do ucha przewodniczącemu gestapo. Dlatego też spisywanie personaliów ks. Rupały odłożono na koniec, gdy inni duchowni, a z nimi i ks. Majchrzycki, znajdowali się już w osobnej sali. Najskuteczniejszym dowodem niewinności księdza okazały się dokumenty świadczące o przyznawanych żelaznych krzyżach zasługi. Gestapowiec po telefonicznej konsultacji ze swoim przełożonym z Łodzi zwolnił ks. Rupalę. Na jego prośbę wypuszczono także ks. Majchrzyckiego, doradzając mu ucieczkę za kordon. Por. *Kronika zakładu 1939–1945*, s. 10–11.

<sup>63</sup> Tamże, s. 13–14.

tomiast świątynia parafialna była wykorzystana do przetrzymywania jeńców wojennych. Następnego dnia, w niedzielę, ks. Rupala odprawił dwie msze święte i nieszpory. Przysłany przez biskupa W. Jasińskiego ksiądz diecezjalny miał obsługiwać trzy parafie: Lutomiersk, Kwiatkowice i Mikołajewice. Ponieważ zamieszkał w Kwiatkowicach, a Lutomierskiem niezbyt się interesował, dlatego też salezjanin udzielał się w parafii miejscowej oraz w Konstancynie i w Kazimierzu. Pracy duszpasterskiej było bardzo dużo, gdyż nadrabiano zaległości z czterech lat w udzielaniu chrztu, błogosławieniu małżeństw i spowiadaniu<sup>64</sup>.

### POWOJENNE „QUO VADIS”?

Po okresie wojennych doświadczeń salezjanie w Lutomiersku powrócili do formy pracy wychowawczej prowadzonej przed okupacją. Z powodu wielkich potrzeb sierocińce były bardzo cenne. Wielka liczba młodzieży osieroconej oraz całkowicie opuszczonej na skutek wojennego rozbitcia rodzin wpłynęła na wzrost liczby domów dziecka w inspektorii św. Stanisława Kostki<sup>65</sup>. Mimo niepewności nadchodzących czasów dla tego typu zakładów prowadzonych przez Kościół katolicki, przełożeni salezjańscy aprobowali i popierali otwieranie sierocińców i internatów. „Potrzebą chwili i najbezpieczniejszym polem dla nas to sierocińce, bo jak powiedział ks. Bosko – biedoty nikt nam nie pozazdrości”<sup>66</sup>.

Wprawdzie zakład lutomierski ocalał przed zniszczeniem, ale został przez okupanta ogołocony ze wszystkiego. Obiekt wymagał remontu dachów i całkowitego wyposażenia pomieszczeń. O krytycznej sytuacji materialnej domu zakonnego świadczą także decyzje Rad Inspektorialnych z 1946 r. W kwietniu tego roku postanowiono oddać tę placówkę, natomiast w październiku, gdy zwiększono domom opłaty na Inspektorat, to na 16 placówek zakonnych, tylko Lutomierskowi pozostawiono starą taksę<sup>67</sup>. Ponadto dość często następowały zmiany przełożonych lokalnych, m.in. ze względu na trudne warunki. Pierwszym dyrektorem powojennym został ks. F. Krajewski (1945–1946). Podczas rocznej pracy w Lutomiersku zdołał przygotować klasztor do przyjęcia chłopców. Dom Dziecka Towarzystwa Salezjańskiego w Lutomiersku pozostawał pod całkowitą kontrolą władz państwowych. Młodzieńcy trafiali do zakładu kierowani przez opiekę

<sup>64</sup> Por. L. Rupala, *Wspomnienia z Lutomierska*, s. 3–4; W. Kozłowski, *Ofensywa styczniowa na obszarze woj. Łódzkiego*, [w:] *Województwo Łódzkie 1919–1963*, pod red. R. Rosina, Łódź 1971, s. 135–141.

<sup>65</sup> Domy Dziecka funkcjonowały w: Rumii, Czerwińsku, Jaciążku, Supraślu, Lutomiersku, Płocku, Różanymstoku, Woźniakowie i Zielonym. Por. AIW, t. Zjazdy dyrektorów i proboszczów. Obecny stan inspektorii św. Stanisława Kostki i zamierzenia na przyszłość, Aleksandrów Kujawski 9–12 VIII 1949 r.

<sup>66</sup> J. Pietrzykowski, *Obecność salezjanów inspektorii św. Stanisława Kostki na Ziemiach Odzyskanych w latach 1945–1952*, Kutno 1990, s. 49.

<sup>67</sup> AIW, t. Protokoły posiedzeń rad inspektorialnych 1944–1950; 2 IV 1946, 8–9 X 1946.

społeczną Warszawy, Łodzi oraz z rodzin<sup>68</sup>. Kolejni przełożeni: ks. L. Szała (1946–1947), ks. J. Padurek (1947–1955) walczyli już nie tylko z trudnościami natury ekonomicznej, ale i ustrojowej. W 1947 r. władze zniosły wszelkie przydziały żywności i opału dla sierocińca. Kuratorium zwiększyło wymagania co do warunków mieszkalnych, zaleciło przebudowę sypialni na pokoje. Negatywny wynik wizytacji przeprowadzonej przez Ministerstwo Oświaty stwarzał niebezpieczeństwo zmiany charakteru dzieła dotychczasowego na dom poprawczy. Uciążliwe i niesprawiedliwe podatki dochodowe oraz egzekucje inwentarza gospodarczego uprzykrzały życie salezjanom<sup>69</sup>.

Decyzją Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej Wydziału Oświaty, 1 września 1950 r. Dom Dziecka w Lutomiersku miał być zlikwidowany. W piśmie tym pominięto podstawowe formalności prawne, jak: wskazanie powodów zamknięcia dzieła, informacja o możliwości odwołania lub wniesienia skargi, numer dziennika. Dzięki odwołaniu się ks. L. Gostylli – dyrektora administracyjnego inspektorii – do Ministerstwa Oświaty, decyzję likwidacji uchylono<sup>70</sup>. Kres działalności wychowawczej synów św. J. Bosko w Lutomiersku nastąpił w wyniku pożaru klasztoru 11 września 1951 r. Na szczęście nikt z mieszkańców nie odniósł obrażeń, gdyż ogień wybuchł w południe, a w tym czasie chłopcy przebywali w szkole podstawowej. Dzięki ofiarnej akcji straży pożarnej z Lutomierska, Konstancynowa i Łodzi oraz miejscowej ludności uratowano kościół, natomiast spłonęły wszystkie dachy i całe piętro klasztoru. Ponieważ do zamieszkania nadawał się tylko parter, dlatego salezianie zrezygnowali z dalszego prowadzenia domu dziecka w Lutomiersku<sup>71</sup>. Rocznie w sierocińcu przebywało od 60 do 80 chłopców, w zależności od liczby przygotowanych lokali i możliwości finansowych zakładu. Ze strony Zgromadzenia do pracy wychowawczej w tym domu było oddelegowanych ośmiu współbraci: czterech księży, trzech koadiutorów i jeden kleryk<sup>72</sup>.

Ksiądz dyrektor J. Padurek zwrócił się z apelem o wsparcie finansowe do domów salezjańskich północnej prowincji i do okolicznej ludności. Ocalałe mury pokryto pospiesznie prowizorycznym płaskim dachem z papy. Nie było to zbyt szczęśliwe pociągnięcie, gdyż dach ten wymagał ciągłych napraw w latach następnych, a samą odbudowę klasztoru „odkładano do lepszych czasów”<sup>73</sup>. No-

<sup>68</sup> *Księga Pamiątkowa Klasztoru w Lutomiersku*, t. 2, 1955–1959.

<sup>69</sup> AIW, t. Lutomiersk, ks. L. Szała do ks. insp. S. Rokity, Lutomiersk 14 IV 1947; ks. L. Gostylla do Urzędu Skarbowego w Łasku, Łódź 27 II 1950; Urząd Skarbowy w Łasku do Inspektoratu, Łask 7 III 1950.

<sup>70</sup> AIW, t. Lutomiersk, Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej do Inspektoratu, Łódź 10 VIII 1950; ks. L. Gostylla do Ministerstwa Oświaty, Łódź 19 IX 1950.

<sup>71</sup> AIW, t. Lutomiersk, ks. J. Padurek do współbraci, Lutomiersk IX 1951; *Księga pamiątkowa*, t. 2.

<sup>72</sup> ACDL, t. Lutomiersk, Odpowiedź na ankietę z 21 II 1948 r.

<sup>73</sup> AIW, t. Lutomiersk, ks. Padurek do współbraci, IX 1951; ks. M. Kubrycht do ks. insp. S. Rokity, Lutomiersk 9 VII 1958.

wy przełożony ks. M. Kubrycht (1955–1959), ponieważ nie widział możliwości prowadzenia tradycyjnego dzieła salezjańskiego w Lutomiersku, zajął się głównie wystrojem kościoła. Do tego celu potrafił pozyskać miejscowe społeczeństwo, znanych artystów plastyków, a w tym rzeźbiarkę Zofię Trzcinańską-Kamińską. Z zabytkowego wyposażenia w całości zachowało się tylko umeblowanie zakrystii. Natomiast odtworzenie pierwotnego wnętrza świątyni nie sprawiało większych trudności, ponieważ kościoły reformatów były budowane i ozdabiane według jednego stylu określonego przez reguły zakonne<sup>74</sup>. Wszelkie prace otrzymywały wcześniej aprobatę władz zakonnych i Diecezjalnej Komisji Artystyczno-Budowlanej. W stosunkowo krótkim czasie zbudowano trzy nowe boczne ołtarze, ambonę, ławki i konfesjonały, zlikwidowano rysy i pęknięcia w sklepieniu i ścianach, ankrowano pęknięte mury, przeszklono wszystkie okna, pomalowano wnętrze świątyni, zawieszono nowe żyrandole i odnowiono ołtarz główny. Ponadto ks. Kubrycht zamierzał pobudować w Lutomiersku nowy dom rekolekcyjny. Do Kurii Łódzkiej zwrócono się z prośbą o umieszczeniu tego obiektu w planie inwestycyjnym na rok 1959. Zamierzono też podwyższyć gmach klasztorny o jedno piętro i nakryć go trwałym dachem<sup>75</sup>. Tak owocna działalność salezjanów w Lutomiersku, a zwłaszcza ich wpływ na społeczeństwo, nie była mile widziana przez niektóre służby państwowe. Punktem kulminacyjnym ataku na księdza dyrektora okazało się poświęcenie ołtarza św. Floriana patrona strażaków 5 października 1958 r. przez biskupa J. Fondalińskiego. Jak napisał w liście Prymas Tysiąclecia „Ołtarz ten jest strażackim wyznaniem wiary, że tak gorliwie budowało go 80 oddziałów z 4 powiatów, aby podtrzymać w swych szeregach piękną tradycję katolicką”. Za zgromadzenie strażaków w kościele i zorganizowanie wśród nich zbiórki pieniężnej ks. Kubrycht stanął przed Kolegium Karno-Administracyjnym i został osądzony na 1500 zł grzywny, a w konsekwencji musiał opuścić Lutomiersk<sup>76</sup>.

Zakład lutomierski, przeznaczony na dom rekolekcyjny, był przygotowywany dość długo do pełnienia swojej roli. Rada Inspektorialna zaleciła powolny gruntowny remont, ale bez stawiania nowego budynku. Każdy z kolejnych, często zmieniających się przełożonych, przygotowywał bądź meblował nowe pokoje i pomieszczenia. Pierwsze rekolekcje zamknięte dla współbraci zorganizował ks. L. Walaszek (1963–1965), jednak ze względu na dość prymitywne warunki zgłosiło się niewielu chętnych<sup>77</sup>. Korzystny dla obiektu okazał się pięcioletni pobyt w

<sup>74</sup> Por. AIW, t. Lutomiersk, ks. Kubrycht do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Łodzi Wydział Kultury, Lutomiersk 5 IV 1957; M. Kałamajska-Saeed, *Modelowy wystrój kościoła reformatów w Boćkach*, „Biuletyn Historii Sztuki i Kultury”, 1980, nr 2, s. 145.

<sup>75</sup> Por. AIW, t. Lutomiersk, Memoriał – Refleksje i plany, 28 IV 1957, ks. M. Kubrycht; ks. S. Rokita do Kurii w Łodzi, Łódź 24 XI 1958.

<sup>76</sup> *Księga pamiątkowa*, t. 2; ks. Prymas do ks. Kubrychta, Warszawa 23 III 1959.

<sup>77</sup> AIW, t. Lutomiersk, ks. Rokita do ks. Kubrychta, Łódź 9 II 1957; Protokoły posiedzeń rad inspektorialnych 1965–1968, Łódź 16 VI 1966; Kronika Domu 1959–1966.

Lutomiersku ks. S. Rokity (1966–1971), który oprócz prac remontowo-budowlanych zadbał także o otoczenie klasztoru. Niezwykle cenny wkład mieli sami domownicy: ks. W. Kilian, ks. T. Żurawski i ko. L. Mocarski – ludzie przygotowani w dziedzinie sztuki sakralnej<sup>78</sup>. Obecny stan klasztoru jest dziełem ks. T. Wrzoska (1975–1980). W tym okresie położono nowe dachy i zagospodarowano strychy, które przeznaczono na pokoje dla rekolekcjonistów. Następni dyrektorzy: ks. Z. Jakuboszczak, ks. S. Koronkiewicz i ks. M. Wyszogrodzki kontynuowali zgodnie i szybko dzieło poprzednika, adaptowali też budynki gospodarcze na cele mieszkalne, pokryli kościół nową blachą miedzianą<sup>79</sup>. Pewnym docenieniem walorów tego miejsca była Kapituła Inspektorialna w Lutomiersku (4–7 II 1980 r.). Klasztor spełnia zadania domu rekolekcyjnego położonego w pobliżu dużego miasta Łodzi, a częstotliwość i różnorodność przyjeżdżających grup jest tego dowodem<sup>80</sup>. Śledząc przez 70 lat salezjańskie dzieje w Lutomiersku, zauważamy, że w „jego mury usiłowano wpisać” wszelkie śmiałe powojenne inicjatywy inspektorii św. Stanisława Kostki. Już w 1957 r. planowano przeznaczyć klasztor na dom formacyjny dla Salezjańskich Współpracowników Kościoła i Byłych Wychowanków. Od wakacji 1974 r. miał on być przeznaczony na bazę dla Sacrosongu, Festiwalu Pieśni i Twórczości Religijnej organizowanych przez ks. J. Palusińskiego<sup>81</sup>. Po nowym podziale inspektorii polskich (1980) pojawiły się głosy współbraci, aby w Lutomiersku zorganizować Wyższe Seminarium Duchowne<sup>82</sup>. Wprawdzie powstał dom formacyjny, jednak o mniejszej randze, tzw. „juniorat lub scholastykat”. W 1982 r. ks. insp. W. Szulczyński przysłał nad Ner kleryków po nowicjacie, którzy uzupełniali wykształcenie średnie w Centrum Kształcenia Ustawicznego w Łodzi. Przez trzy lata korzystali z tego domu także młodzi alumni z inspektorii pilskiej. Równocześnie obok junioratu działał okresowo aspirantat (1983–1993) – okres próbny dla chłopców przed wstąpieniem do Zgromadzenia<sup>83</sup>.

Ostatnie zmiany zachodzące w naszym kraju są zauważalne także w klasztorze. W 1994 r. Zarząd Gminy Lutomiersk przekazał salezjanom Ośrodek Rekreacyjny dla Młodzieży. Trwają powolne prace przygotowujące obiekt do otwarcia nowej szkoły organistowskiej. Od 1992 r. na skalę inspektorialną są organizo-

<sup>78</sup> *Kronika Domu 1966–1969; 1970–1972.*

<sup>79</sup> *Kronika Domu Salezjańskiego w Lutomiersku*, s. 10–11 (masz.); Protokół zdawczo-odbiorczy z przekazania Domu Salezjańskiego w Lutomiersku, 16 VI 1981.

<sup>80</sup> A. Ś w i d a, *Inspektorzy polskich prowincji salezjańskich*, cz. 4, Warszawa 1991, s. 68.

<sup>81</sup> AIW, t. Lutomiersk, ks. Kubrycht do ks. Rokity, 28 IV 1957; AIK, Protokół rad obydwu inspektorii, Częstochowa 8 II 1974.

<sup>82</sup> „Inspektorie północne dążą do stworzenia odrębnych domów nowicjackskich oraz odrębnych seminariów; inspektorja pilska w Łądzie razem teologia i filozofia, zaś inspektorja łódzka: filozofia w Woźniakowie, a teologia w Lutomiersku”. AIK, Konferencja Inspektorii Polskich, Częstochowa 27–28 V 1982.

<sup>83</sup> Arch. Zakł., ks. insp. W. Szulczyński do ks. Z. Jakuboszczaka, Łódź 3 IX 1982; Protokół wizytacji kanonicznej, 29 XII 1983; *Kronika inspektorii św. Wojciecha*, 1985, nr 42 (masz.).

wane zjazdy młodzieży „Campo Don Bosco”. Odbywają się one pod koniec wakacji, a w kilkudniowym zgrupowaniu uczestniczy od 700 do 1000 dziewcząt i chłopców. Te nowe dzieła i inicjatywy wymagają rozbudowy i modernizacji zakładu. Mimo więc upływu wielu lat jeszcze aktualne są słowa wypowiedziane przez ks. Kubrychta „Więcej niż zrobiono pozostało do zrobienia”<sup>84</sup>.

### Riassunto

Lutomiersk sul Ner e collocato 17 chilometri da Łódź verso l'occidente. Nel 1926 il vescovo W. Tymieniecki ha collocato qui i salesiani ed ha consegnato loro la chiesa ed il convento postfrancescano. I nuovi gestori hanno restaurato il convento e li hanno organizzato l'orfanotrofio per i ragazzi, invece la chiesa ha preso il carattere della chiesa rettorale. L'orfanotrofio funzionava fino a 23 IV 1941, anche durante l'occupazione tedesca. Le stanze libere i tedeschi hanno sfruttato per i suoi magazzini.

Dal Gennaio 1942 a Lutomiersk abitavano solamente 2 salesiani: don L. Rupala ed il coadiutore J. Mroziak.

Dopo l'esperienza della seconda guerra i figli spirituali di Don Bosco hanno deciso di ricominciare il lavoro educativo esercitato prima dell'occupazione. Quest'opera funzionava fino a Settembre 1951 e poi è stata chiusa tra l'altro a causa dell'incendio del convento.

Attualmente l'edificio funziona come la casa dei esercizi spirituali per i veri gruppi.

Si pensa nel prossimo futuro organizzare qui la scuola dei organisti che porterebbe il nome del famoso musicista salesiano Don A. Chlondowski.

---

<sup>84</sup> AIW, t. Lutomiersk, Głos Lutomierski do Lutomierszczan i Mieszkańców okolic, 25 III 1957; arch. Zakł. Księga Ogłoszeń Duszpasterskich za lata 1975–1994; Protokół wizytacji kano-nicznej, 27 IX 1994.

STANISŁAW SZMIDT SDB

## MISJA SALEZJAŃSKA CHIU CHOW W CHINACH

### 1. POCZĄTKI DZIEŁA SALEZJAŃSKIEGO W CHINACH<sup>1</sup>

Pierwsi salezjanie przybyli do Chin, a właściwie do Macau, w 1906 r. Mieli podjąć pracę w sierocińcu, który biskup Giovanni Paolino de Azevedo e Castro, ordynariusz diecezji Macau, chciał otworzyć dla sierot chińskich.

Ojciec Francesco Saverio Rondina SJ, który pod koniec ubiegłego wieku był profesorem seminarium diecezjalnego w Macau i na skutek działań antyklerykałów został z tego miasta usunięty, przeniósł się do Rzymu, gdzie podjął pracę w „Civiltà Cattolica”. Przyjaźń z salezjaninem, ks. Arturo Conelli, sprawiła, że zaczął starania o podjęcie przez salezjanów pracy w Macau, które było praktycznie bramą do Chin. Tam zaczynała swoją pracę większość misjonarzy chińskich. Starania te zostały uwieńczone wyjazdem pierwszej grupy salezjanów, trzech księży i trzech koadiutorów, do Macau w 1906 r. Na czele grupy stał ks. Luigi Versiglia. Praca salezjanów w sierocińcu Niepokalanego Poczęcia trwała do 1911 r. Rewolucja antyklerykalna usunęła z Portugalii, a potem i z Macau, jezuitów, siostry kanosjanki (Canossiane) i salezjanów. Salezjanów przyjął wtedy w Hong Kongu wikariusz apostolski, mons. D. Pozzoni z Mediolańskiego Instytutu Misji Zagranicznych.

Ksiądz Versiglia zaczął w tym czasie szukać miejsca pracy dla salezjanów w Chinach lub na Filipinach. Biskup z Macau, nie chcąc utracić salezjanów, zaproponował im pracę w swej diecezji, ale poza Macau, na terenie podprefektury Heung Shan, sąsiadującej z Macau. Ksiądz Versiglia i przełożeni w Turynie przyjęli zaproszenie i salezjanie podjęli tam ewangelizację. W rok potem sytuacja polityczna zmieniła się na tyle, że salezjanie mogli też powrócić do pracy w sierocińcu w Macau.

---

<sup>1</sup> Sac. Mario R a s s i g a SDB, *La Missione Salesiana di Shiu Chow (Cenno Storico)*. Seconda edizione riveduta. Vox amica Press Hong Kong 1989.



POWSTANIE MISJI W SHIU CHOW<sup>2</sup>

Misja w Heung Shan była w dalszym ciągu niepewna. Salezianie podlegali pod jurysdykcję ordynariusza Makau, który w każdej chwili mógł im za pracę podziękować. Tak się też stało w 1927 r., gdy biskup pod naciskiem rządu portugalskiego, oddał ten okręg jezuitom portugalskim. Przełożeni w Turynie zaczęli więc poszukiwać bardziej stabilnego terenu misji salezjańskich.

Stolica Apostolska, wychodząc niejako na przeciw tym poszukiwaniom, zaproponowała 21 lipca 1917 r. wikariuszowi apostolskiemu Kantonu, mons. G. B. Guebriant z Paryskiego Instytutu Zagranicznych podział ogromnego wikariatu i oddanie jej części salezjanom. Nie obyło się to bez osobistej interwencji kard. G. Cagliero, pracującego wówczas w Propaganda Fide. Monsinior Guebriant chętnie przystał na propozycję i oddał salezjanom do obsługi spory teren misyjny na północy Wikariatu. Ksiądz Versiglia wraz z ks. Olive i ks. Pedrazzini udali się 21 grudnia 1917 r. do Kantonu, gdzie podpisano konwencję, którą monsignore 23 grudnia przekazał Propaganda Fide do zatwierdzenia. 23 kwietnia 1918 r. nowy prefekt kongregacji, kard. Van Rossum, powiadomił ks. generała Alberta o zatwierdzeniu przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary dokumentu ratyfikującego powstanie Misji Salezjańskiej w Chinach. Według brzmienia dokumentu dwaj lub trzej misjonarze salezjańscy powinni do 1 marca 1918 r. podjąć pracę misyjną na nowym terenie, a inni sukcesywnie podejmować ją tak, by salezianie do 1 stycznia 1920 r. przejęli wszystkie placówki misyjne na powierzonym im terenie.

27 grudnia 1917 r. ks. Versiglia poddał współpracownikom zebranych w Macau do wiadomości, że Ordynariusz Kantonu oddał salezjanom 11 okręgów misyjnych w północnej części swego Wikariatu. Powstała w ten sposób Prefektura Apostolatu Shiu Chow. Pierwszymi misjonarzami salezjańskimi, którzy tam mieli podjąć pracę byli: ks. Lodovico Olive, dotychczas pracujący w Shekki (Heung Shan) i ks. Guarona z Macau.

## Teren Misji Shiu Chow

Misja Shiu Chow obejmowała część północną prowincji Kwang-tung. Otaczały ją od północy – prowincja Hu-nan, a od zachodu – Kwang-si i Kiang-si od wschodu. Jest to okolica górzysta, pocięta rzekami i strumieniami, które od wieków były najlepszymi środkami łączności i transportem, choć ich gwałtowne i rwące wody nie ułatwiały podróży. Była tam też jedna linia kolei łącząca Kanton i Shiu Chow oraz tzw. „drogi mandarynów”, które łączyły wszystkie części pań-

---

<sup>2</sup> Don Maria R assiga SDB, *L'Opera Salesiana in China (Cenno Storico)*, Parte Prima, 1906–1930, Aberdeen Technical School, Hong Kong 1973, s. 32–66.

stwa z Pekinem. Były to praktycznie wąskie, niedbale brukowane ścieżki, które łączyły poszczególne centra.

Misja miała 35 000 km<sup>2</sup> i była podzielona na jedenaście podprefektur albo okręgów, Shiu-Chow, Nam-Yung, Chi-Hing, Yan-Fa, Lok-Chong, Ying-Tak, Yung-Yün, Yü-Yün, Yeung-Shan, Lin-Chow i Lin-Shan, z których trzy: Yung-Yün, Yü-Yün i Lin-Shan nigdy nie były ewangelizowane z braku personelu misyjnego.

Samo miasto Shiu Chow powstało u spływu dwu rzek: Pak-kong i Nam-yung. Było otoczone starymi murami obronnymi i przecinała je z północy na południe „wielka droga”, która była w rzeczywistości bardzo wąska, zabudowana sklepami. Miasto poprzecinane było gęstą siecią uliczek, przy których tłoczyły się skromne domy. Miało wtedy ok. 60 000 mieszkańców. Na terenie misji było jeszcze parę większych i mniejszych miast, jak Nam-uyng na północny wschód z 35 000 mieszkańcami, czy Lin-chow na zachód z około 30 000 mieszkańcami. Były to zarazem centra handlowe. Od pierwszych sylab nazw tych trzech głównych miast okolica nazywała się też Nam Shiu Lin. Większość jednak ludności żyła na wsi. Była to przeważnie ludność biedna, bo ani uboga ziemia, ani same metody jej uprawy nie zapewniały rolnikom dostatku. Bogactwa mineralne kryła ziemia.

### SYTUACJA POLITYCZNA<sup>3</sup>

1912 r. Chiny zostały proklamowane republiką, co rozpoczęło okres wojen domowych. Władzę przejmowało kilka rządów, którym udawało się zaledwie przejąć kontrolę nad poszczególnymi prowincjami. Kraj stawał się łupem walczących o władzę generałów. Ciężar tej wojny domowej spadał na barki i przyniatał przede wszystkim nie mających nic wspólnego z polityką prostych ludzi.

#### Dwaj pierwsi misjonarze salezjańscy w nowej Misji

Taka była sytuacja, gdy ks. Olive i ks. Guarona rozpoczęli pracę w nowej misji. Z Macau wyjechali wieczorem 26 lutego 1918 r., a do Shiu Chow przybyli wieczorem 28 lutego. Nikt nie czekał na nich na stacji. Sami odszukali skromny dom misyjny, w którym przypadkowo zastali także o. Pierrat z Paryskich Misji Zagranicznych, który w Shiu Chow zrobił sobie krótką przerwę w podróży. 3 marca barką popłynęli na miejsce przeznaczenia: ks. Olive do Nam Yung, a ks. Guarona do Chi Hing. Wspólnie dotarli do Chi Hing, skąd następnego dnia w wynajętych lektykach wyruszyli do Fong Tung, gdzie była najstarsza wspólnota chrześcijańska tego okręgu. Ksiądz Guarona postanowił tam zamieszkać.

<sup>3</sup> E. J. O s m a ń c z y k, *Encyklopedia ONZ i stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1982, s. 82.

W drodze zostali napadnięci przez bandytów i ograbieni. Wrócili więc do Chi Hing. Zawiadomiony o wydarzeniu mandaryn wyraził żal, że nie był poinformowany o przybyciu misjonarzy. Przynależał odnaleźć i ukarać winnych. Następnego dnia dał misjonarzom kilku żołnierzy do ochrony i w lektykach ruszono znów do Nam Yung i dalej do Kam Kong. Spotkali tam o. Lessaint MEP, którego serdeczna gościnność pozwoliła im zapomnieć o przykrych wydarzeniach poprzedniego dnia. Ksiądz Versiglia nie mógł towarzyszyć obu pionierom salezjańskim. Przybył tu dopiero po miesiącu.

W tym czasie wojska z północy zajęły Nam Yung, grabiły i niszczyły wszystko w okolicy. Ksiądz Guarona po otrzymaniu alarmujących listów od ks. Olive i o. Lessaint udał się do Shiu Chow, gdzie nie zważając na grożące niebezpieczeństwo, razem z ks. Versiglia udał się do Nam Yung. Miasto było zwaliskiem dymiących gruzów. Stamtąd udali się do Kam Kong, gdzie w rezydencji misyjnej, zbudowanej jak forteca, znaleźli nie tylko ks. Olive i o. Lessaint, ale też grupę chrześcijan i pogan, którzy tu szukali schronienia.

### Wyprawa misyjna 1918 r.

Po przyjęciu Misji Shiu Chow przełożeni, choć trwała jeszcze pierwsza wojna światowa i Zgromadzenie miało wiele trudności personalnych, postanowili zorganizować grupę misjonarzy do Chin. Należeli do niej: ks. Sante Garelli, który był przewodnikiem wyprawy, ks. Vincenzo Barberis, ks. Ernesto Cattaneo, ks. Carlo Frigo, ks. Bassano Larena-Faccini, ks. Gaetano Pasotti i ko. Giovanni Gnavi. Większość z nich dzięki zabiegom przełożonych wróciła dopiero z wojska. 6 czerwca 1918 r. w bazylice Wspomożycielki w Turynie żegnał ich kard. Cagliero, który w kazaniu wspomniawszy słowa ks. Bosko na łożu śmierci: „Polecam ci Azję”. Zajęty wówczas Ameryką nie myślał, że dożyje realizacji tych słów umierającego Ojca.

Misjonarze wyruszyli 20 czerwca przez Rzym do Neapolu, skąd 4 lipca odjechali statkiem do Port Said, gdzie rozchorował się ks. Cattaneo. Przez Aleksandrię wrócił do Włoch. Inni 13 września dotarli z przygodami do Szanghaju, gdzie zostali gościnnie przyjęci przez jezuitów. Po kilku dniach udali się do Hong Kongu, gdzie czekał na nich ks. Versiglia. Stamtąd dotarli 23 września do Macau. Podróż z Turynu do Macau trwała 95 dni!

Po tygodniu udali się do Kantonu, aby złożyć uszanowanie mons. De Guebriant, a wracając do Macau, zatrzymali się w misji salezjańskiej Heung Shan. Były to pierwsze doświadczenia chińskie i misyjne. 15 października wyruszyli do Shiu Chow. W ubogiej rezydencji powitał ich ks. Ly, ksiądz diecezjalny oraz ks. Olive. Następnego dnia barką popłynęli do Pak Heung (Lok Chong), dokąd dotarli 25 października w nocy.

W Pak Heung misjonarze uczyli się przez kilka miesięcy chińskiego. Zanim jednak ukończyli naukę musieli stanąć do pracy. Nie obyło się bez pomyłek i błędów i to nie tylko językowych.

### Wyprawa misyjna 1919 r.

W 1919 r. przełożeni przygotowali w Turynie drugą wyprawę misyjną do Chin. W jej skład weszli: ks. Colombo Giuseppe jako przełożony, ks. Bardelli Galdino, ks. Boccassino Luigi, ks. Bossio Stefano, ks. Braga Carlo, ks. Cucchiara Giuseppe, ks. Dalmasso Umberto, ks. Fochesato Bertolo i ks. Ronchi Beniamino. 10 sierpnia opuścili Turyn, 23 sierpnia wsiadli na okręt w Marsylii i bez przygód dotarli 28 września do Hong Kongu, gdzie czekał na nich ks. Versiglia. Razem odwiedzili mons. Pozzoni. Następnego dnia dotarli do Macau, gdzie dowiedzieli się o śmierci ks. Olive.

Z nowo przybyłych misjonarzy w Macau pozostali: ks. Boccassino, ks. Fochesato, ks. Ronchi. Inni 19 października udali się do Kantonu i następnego dnia do Shiu Chow.

23 października wieczorem ks. Versiglia poświęcił w ubogiej kaplicy przywiezioną rok wcześniej figurę Wspomożycielki, a następnego dnia po mszy świętej powierzył całą misję Wspomożycielce, obierając Ją równocześnie za Patronkę. 27 października wszyscy salezjanie rozjechali się na swoje terytoria misyjne. W Shiu Chow pozostał tylko ks. Braga, by uczyć się języka chińskiego. Kilka miesięcy potem zmarł nagle ks. Giuseppe Colombo. Zatem na początku pracy misyjnej w Shiu Chow zmarło dwóch młodych salezjanów. Ks. Olive – 17 września 1919 i ks. Colombo – 27 lipca 1920 r.

### MISJA SHIU CHOW POD RZĄDAMI BISKUPA LUIGI VERSIGLIA<sup>4</sup>

Stolica Apostolska dekretem z 9 kwietnia 1920 r. erygował nowy Wikariat Apostolski. Na konsystorzu 22 kwietnia tegoż roku, Benedykt XV ogłosił ks. Versiglia biskupem tytularnym Caristo i pierwszym wikariuszem apostolatu Shiu Chow. Ksiądz Versiglia chciał, by konsekracji udzielił mu biskup De Guebriant w Kantonie. Ceremonia odbyła się 9 stycznia 1921 r. Współkonsekratorami byli wikariusz apostolski w Swatow, mons. Rayssac, i wikariusz apostolski w Hong Kongu, mons. Pozzoni. Byli obecni także: biskup elekt z Macau, mons. Nunes, przełożeni misji i prokur z Kwangtung, liczni duchowni, zarówno Chińczycy, jak i Europejczycy, salezjanie, którzy mogli przybyć, wielu wiernych, zwłaszcza z

---

<sup>4</sup> Por. G. Bossio, *Martiri in China – Mons. Luigi Versiglia e Don Calisto Caravario – nei loro scritti e nelle testimonianse di coetanei – Profilo Storico*. Elle di Ci-Leumann, Torino 1977.

terenu nowego Wikariatu. Wśród gości był także generał Chen Chiung Min, gubernator Kwantangu.

Na zaproszenie salezjanów i pomocników salezjańskich udał się biskup Versiglia do Macau, gdzie 13 lutego święcił swój srebrny jubileusz kapłaństwa. Msza pontyfikalna odbyła się w katedrze. Potem było przyjęcie w sierocińcu, a w czasie akademii popisy wychowanków.

Do Shiu Chow przybył Biskup 16 lutego. Triumfalnie odprowadzono go do skromnej rezydencji misyjnej. W stojącym obok małym kościółku, który stał się katedrą, biskup Versiglia odśpiewał *Te Deum* i udzielił wiernym błogosławieństwa. Następnego dnia odbył się ingres i odprawiono pontyfikalną mszę świętą. Po obiedzie złożyli mu uszanowanie i gratulacje przedstawiciele władz. Pod wieczór wraz z salezjanami i orkiestrą Biskup udał się do Ho Sai, na zachód od rzeki, gdzie trwała budowa sierocińca misyjnego.

### Rzut oka na historię ewangelizacji Misji Shiu Chow

Do 1848 r. terytorium Shiu Chow należało do diecezji Macau. Pierwszym misjonarzem w Shiu Chow był znany o. Matteo Ricci SJ, który dotarł tu pod koniec sierpnia 1589 r. Zbudował skromną rezydencję misyjną i kaplicę w Ho Sai. Pracował tu prawie przez sześć lat. Gdy udawał się na północ, ojcowie jezuitów zdolali założyć wspólnoty chrześcijańskie w Shiu Chow i Nam Yung.

Później ewangelizowali te tereny misjonarze franciszkańscy, augustianie, księża diecezjalni z Macau, a od 1848 r. ojcowie z Paryskich Misji Zagranicznych. Pod koniec XVIII w. były w Shiu Chow trzy kościoły, a przed pół wiekiem dwie ulice nosiły nazwy chrześcijańskie: ulica Kościelna (Shing Tong Hong) i ulica Różańcowa (Mui Kwai Hong); ale z gmin chrześcijańskich nie pozostało śladu, z wyjątkiem grobów na cmentarzu katolickim w Ho Sai.

Systematyczną pracę zaczęli dopiero ojcowie z Paryskich Misji Zagranicznych. To oni zostawili w spuściźnie salezjanom tysiąc wiernych i kilka rezydencji misyjnych. Pozostało też salezjanom ogromnie wiele do zdziałania. Z tego tysiąca wiernych w 1918 r. liczba katolików w 1921 r. urosła do 2679.

### Wkład salezjanów w rozwój Misji

Zanim salezjanie przejęli Wikariat, rezydencje misyjne były w ośmiu okręgach, ale było tylko pięciu misjonarzy. W 1927 r. Wikariat miał centrum, seminarium, dwa kolegia męskie i dwa żeńskie, 24 szkoły, 52 stacje z 8 nowymi kościołami, dom starców, sierociniec. Było 16 misjonarzy i 7 kleryków, z których 3 było studentami teologii, 9 siostr zakonnych.

Monsignore Versiglia był doskonałym budowniczym. Sam projektował i sam czuwał nad wykonaniem budowli. Planów zrobił więcej niż mógł je wykonać.

Wybudował: Sierociniec św. Józefa w Ho Sai, a potem obok piękny kościół pod wezwaniem św. Józefa. Kościół powstał dzięki pomocy ks. Bernardiniego, dyrektora sierocińca w Macau, który przeznaczył na ten cel swój spadek. Monsignore, gdy tylko uzyskał teren, wybudował potem Szkołę Zawodową im ks. Bosko w Shiu Chow. Uroczystego jej otwarcia dokonał 6 czerwca 1924 r., a już 1 listopada poświęcił kaplicę, która służyła równocześnie za katedrę. Przy szkole zorganizowano kursy mistrzowskie. W 1929 r. pierwsi uczestnicy tych kursów otrzymali dyplomy mistrzów.

Monsignore Versiglia wybudował następnie w Ho Sai Szkołę Katechistek. Prowadziły ją siostry CMW, które na misji pracowały od 1923 r. Potem w Shiu Chow wybudował Kolegium im. Maryi Wspomożycielki, prowadzone także przez siostry CMW. Przy ich współpracy wybudował jeszcze sierociniec dla dziewcząt, dom dla porzuconych dzieci, dom opieki dla starców i niewidomych, a także dwa dyspensoria (apteki); jedno w Shiu Chow, drugie w Ho Sai.

Aby przygotować dla misji personel pomocniczy z ludzi świeckich, otworzył kursy dla katechistów, a także tymczasowo w domu biskupa zgromadził chłopców – małoseminarzystów. Wybudował potem dla nich seminarium i poświęcił je dwa dni przed śmiercią 23 lutego 1930 r.

Dom Biskupa, zbudowany w 1926 r. przez ks. Giovanni Guarona, gdy mons. Versiglia przebywał w Chicago (USA) na Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym a potem i w Kanadzie, gdzie zbierał ofiary na misje w Chinach, służył jako dom rekolekcyjny współbraciom, centrum Misji i przejściowo seminarium. Biskup mieszkał w Kolegium Księdza Bosko, była tu kaplica, gdzie zawsze można go było spotkać, gdy nie pracował.

Za przykładem Biskupa-budowniczego szli inni misjonarze. W 1921 r. odbudowano walący się stary kościółek w Fong Tung, w 1922 r. zbudowano piękny kościół św. Józefa w Tung Pi (Lin Chow), a w Lin Kong How, gdzie znajdowała się węzłowa stacja kolejowa, piękną rezydencję, w I To Seui kościółek i rezydencję, w K'i T'am rezydencję z kościołem Serca Jezusowego, szkołą i domem dla katechistki, w 1925 r. nową kaplicę w Chong Shü T'am. W 1926 r. powstała nowa rezydencja Yan Fa. Obejmowała ona mieszkanie misjonarza, kaplicę, szkołę i plantację bananów. Tego też roku udało się kupić piękny dom chiński w Chü Kong. Powstała tam kaplica, mieszkanie misjonarza i szkołka misyjna.

### Metody ewangelizowania w wikariacie Shiu Chow

Salezjanie jak zwykle zaczynali pracę od młodzieży. Powstawały kolegia, szkoły. Nie były to wielkie rzeczy, ale służyły misji. Poprzednicy, ojcowie Paryskich Misji Zagranicznych sprowadzali na tereny, gdzie rozpoczynali pracę od zera, ubogie rodziny katolickie i oddawali im w dzierżawę kawałki ziemi pod uprawę. Zaczynały się trudności, gdy rodziny rozrastały się, a ziemi nie przybýwało. Salezjanie nie mieli bogatych prokur misyjnych, które by ich wspierały,

nie mogli więc kontynuować tego rodzaju paternalistycznej opieki nad katolikami chińskimi. Zdarzało się nawet, że katolicy patrzyli zawistnym okiem na konkurentów, widząc w nich konkurentów i pretendentów do ziemi misyjnej. W tej sytuacji nieocenione okazały się salezjańskie szkoły misyjne. W nich wzrastało nowe pokolenie katolików.

Innym sposobem pozyskiwania sympatii i zarazem ewangelizacji było popieranie u władz i w przekupnych sądach ludzi biednych i pokrzywdzonych. Tej metody próbowali początkowo także salezjanie, ale szybko zaprzestali i było to opatrnościowe.

Oprócz katechizowania w szkole, misjonarze próbowali też ewangelizować poprzez bezpośredni kontakt z ludźmi, ale było ich niewiele, a pracy wśród rozrzuconych grup chrześcijan wiele. Praktycznie byli ciągle w podróży i czasu na dłuższe kontakty z ludźmi nie mieli. Podróżowali, przebywając drogę piechotą, tylko bardzo rzadko pozwalali sobie na najęcie lektyki, były bowiem zbyt drogie. Podróżowali też łodziami, gdy nie było innej możliwości. Ten rodzaj podróży był niezwykle uciążliwy. Zwłaszcza pod prąd rzeki podróż była powolna i wymagała wielkiej cierpliwości. Bywali misjonarze, którzy jeździli konno, ale był to środek lokomocji bardzo kosztowny: trzeba było opłacić utrzymanie konia, jak i stajennego, a ponieważ był to teren górzysty, wiele dróg i wąskich mostków trzeba było pokonywać pieszo, prowadząc za sobą konia. Pod koniec lat trzydziestych zrobiono trochę dróg bardziej przejezdnych i niektórzy misjonarze zaczęli podróżować rowerem, a nawet motocyklem.

Ponieważ ewangelizacja bezpośrednia była prawie niemożliwa, misjonarze ewangelizowali pośrednio. W mnożących się szkółkach i centrach misyjnych katechizowali i uczyli dzieci i starszych katechiści, katechetki, nauczyciele instruowani przez misjonarza, który tylko egzaminował katechumenów i chrzciał.

### Trudności i krzyże

Mimo widocznych sukcesów nie brakowało i trudności, a nawet porażek w życiu misyjnym. Oto niektóre z nich.

Przez teren naszej misji przebiegały drogi z północy na południe. Tędy przedzierały się oddziały rewolucjonistów w głąb kraju, a następnie przepędzane przez wojska rządowe uciekały na północ. Był to więc teren nieustannej wojny. Za każdym razem rekwirowano domy, pustosząc je doszczętnie, domagano się okupu. Mieszkańcy, którzy na czas nie uciekli, musieli towarzyszyć wojskom jako tragarze. Wyczerpanych i zgłodniałych zwalniano po kilku dniach. Nie wszyscy zdołali wrócić do domu. Nic więc dziwnego, że wielu ludzi na wieść o zbliżaniu się wojska, chroniło się w misji, szukając opieki u misjonarzy.

Walki między obu wojskami nie były zbyt krwawe. Kto widział, że jest słabszy, uciekał, a zwycięzca traktował zdobyte tereny jako „zdobycz”. Misjonarze bronili uciskaną ludność, na ile mogli, zyskując tym sympatię sobie i chrześcijaństwu.

Równocześnie doradcy rosyjscy zaczęli podburzać chłopów, studentów, robotników, do walki o swoje prawa. Wzniecano nienawiść do religii (opium ludu), obcokrajowców (wszyscy z wyjątkiem Rosjan to imperialiści), a zwłaszcza do misjonarzy (imperialistyczne psy). Był to bardzo ciężki okres misji. Któregoś roku w czasie Bożego Narodzenia w Nam Yung rezydencję misyjną, gdzie schronili się ks. Dalmasso i jego wierni, otaczał rozwścieczony tłum przez cały dzień. Podobne fakty miały miejsce i gdzie indziej. W Shiu Chow uczniowie kolegium ks. Bosko zachęceni przez ks. Braga i ks. Guarona zapisali się do Związku Studentów i uchronili swoją zdecydowaną postawą misję przed atakami wywrotowców i komunistów. Taki stan trwał do czasu, gdy generał Chang Kai Shek oczyścił Kuomintang z komunistów. Misje na jakiś czas odetchnęły.

### Trudności, jakie przeżywały szkoły

Również i rząd narodowy nie oszczędził nam pewnych trudności. Dyrektorem każdej szkoły musiał być Chińczyk i zabroniono nauki religii. Salezianie starali się ominąć trudności, stawiając na czele szkoły „dydaktyka” świeckiego – Chińczyka, a religii uczyli jako „etykę” i „wychowanie”. Z „dydaktykami” mieli salezianie potem trochę trudności, ale było to lepsze niż zamknięcie szkół w ogóle.

### Aresztowanie ks. Dalmasso

Partia komunistyczna została oficjalnie zakazana. Działały natomiast ich zorganizowane oddziały partyzanckie, które utrudniały życie i ludności, i misjom.

W 1929 r. wojska rządowe opuściły miasto Nam Yung. Wykorzystał to 2,5 tys. oddział komunistycznej partyzantki, zajął miasto i splądrował je doszczętnie. Gdy się to działo (1 czerwca 1929 r.) kilkunastu uczniów szkoły misyjnej w Lai How Kiu z trzema nauczycielami przebywało w mieście na uroczystościach patriotycznych. Matki tych dzieci poprosiły ks. Dalmasso o pomoc. Gdy misjonarz na rowerze zbliżył się do murów miasta, został przez komunistów aresztowany. Następnego ranka, związanego oprowadzano po mieście z napisem na głowie „Pies imperialistyczny”. Wytoczono mu tzw. „proces ludowy”. Przywiązany do słupa na rynku miasta musiał wysłuchiwać zmyślonych oskarżeń i ataków bez możliwości obrony. Partyzanci, opuszczając miasto 5 czerwca, zabrali go ze sobą. Przez dziesięć dni wlekli go po górskich ostępach, gdy zrezygnowany powiedział, że dalej nie pójdzie, dowódca przykazał, żeby nie walczył z komunistami, wskazano mu drogę powrotu, siłą wsadzono mu do kieszeni dwa dolary. Dostał też glejt i ruszył w drogę powrotną. W towarzystwie napotkanych chrześcijan dostał się do Nam Hong w Kiangsi. Tamtejszy mandaryn ucieszył się bardzo z uwolnienia misjonarza. Następnego dnia dał lekturę i kazał odwieść do Nam Yung.



## Śmierć męczeńska mons. Versiglia i ks. Caravario

W tym czasie nastąpiła śmierć męczeńska biskupa Versiglia i ks. Caravario, którzy udawali się na wizytację do Lin Chow. Zostali zamordowani 25 lutego 1930 r. na rzece Lin Chow u spływu z rzeką Sui Pin. Monsignore i ks. Caravario płynęli barką razem z dwoma nauczycielami, chłopcem, katechetką, nauczycielką i jeszcze jedną dziewczynką. Zostali otoczeni przez grupę piratów. Obaj misjonarze kategorycznie sprzeciwili się wydaniu dziewcząt i stanęli w ich obronie. Zbici do nieprzytomności, związani i zawleczeni do pobliskiego lasku bambusowego zostali tam zastrzeleni. Jan Paweł II beatyfikował ich 15 maja 1983 r.

## MISJA SHIU CHOW POD RZĄDAMI BISKUPA CANAZEI (1930–1946)<sup>5</sup>

W 1929 r. odbyła się Kapituła Generalna. Ksiądz inspektor Canazei po powrocie z niej rozpoczął w lutym 1930 r. wizytację współbraci pracujących na terenie Wikariatu. Przerwała ją śmierć obu męczenników. Wznowił ją w marcu, a zakończył w Shiu Chow 11 maja 1930 r. Ksiądz Bragę ogłosił jako swego następcę, który miał rozpocząć urzędowanie 1 czerwca. Udał się następnie do Hong Kongu i do Macau, aby przygotować przekazanie władzy.

21 lipca telegram z Delegatury Apostolskiej z Pekinu przyniósł nominację ks. Canazei na nowego wikariusza apostolskiego Shiu Chow. Bulla z Watykanu dotarła we wrześniu, wyznaczała sakrę biskupią na 9 listopada.

Konsekratorem był delegat apostolski, biskup Celso Costantini, a asystowali wikariusze apostolscy: mons. Fourquet z Kantonu i mons. Tsu z Haimen. Byli też obecni wikariusze apostolscy: mons. Valtorta z Hong Kongu i mons. Walsh z Kong Moon, duża grupa księży z Hong Kongu, Macau, Kiangsi, a także przyjaciele i współpracownicy salezjańscy. Śpiewały połączone chóry z Shiu Chow, Hong Kongu, Macau. Po południu odbyła się akademie z udziałem orkiestr i grupy gimnastycznej. Wszystko udało się, choć sytuacja polityczna była napięta. Potem okazało się, że na ten dzień komuniści przygotowali rewoltę w Shiu Chow i Kantonie. W Shiu Chow wykryto ją na czas, w Kantonie stłumiono ją krwawo.

## Zmiany personalne

W kilka dni po konsekracji nastąpiło kilka zmian personalnych. Ksiądz Guarona, który od 1918 r. pracował na misji i pełnił funkcję wikariusza biskupa

---

<sup>5</sup> Don M. Rassiga SDB, *L'Opera Salesiana in China (Cenno Storico)*, Parte Seconda, 1930–1936, Aberdeen Technical School, Hong Kong 1974, s. 43–73. Por. M. Rassiga, *Pionieri di Don Bosco nella China*, Ufficio Nazionale Missioni Salesiane, Torino 1988, s. 23–33.

Versiglia a następnie w czasie *sede vacante* prowikariusza, został dyrektorem domu macierzystego w Macau. 20 listopada, po 11 latach pracy udał się też do ojczyzny ks. Umberto Dalmasso. Nie wróci już nigdy do Wikariatu. Również i ks. Braga, kiedy został inspektorem, opuścił pracę misyjną w Wikariacie. W połowie grudnia wrócił z Italii ks. Giuseppe Cucchiara i w styczniu następnego roku objął urząd wikariusza zewnętrznego (*vicario foraneo*) okręgu Lin Yeung, który obejmował dwie misje: Lin Chow i Yeung Shan. Zatem powrócił na dawne miejsce pracy. 30 maja 1931 r. otrzymało święcenia kapłańskie dziesięciu studentów teologii w naszym seminarium w Hong Kong – Shaukiwan. Pięciu z nich przyszło w początkach sierpnia do pracy misyjnej w Wikariacie.

### Śmierć ks. Cavada

Ksiądz Cavada pracował na terenie Wikariatu w Ying Tak od lutego 1928 r. Była to misja najrozleglejsza w całym Wikariacie. Dotrzeć do poszczególnych wspólnot chrześcijan można było tylko drogą wodną, a komunikacja była nieregularna i niebezpieczna, kontrolowana przez piratów. Wspólnoty chrześcijan były małe (na mszy nawet w największe święta nie było więcej niż 30 osób) i bardzo rozrzucone. W 1931 r. dostał do pomocy neoprezbitera, ks. Wilhelma Schützdellera. W czasie odwiedzin wspólnoty w Seui Pin ks. Cavada zachorował na tyfus. Zanim przetransportowano go do szpitala w Shiu Chow, na jakkolwiek pomoc było zbyt późno. Ksiądz Cavada zmarł 29 sierpnia 1931 r. w 37 roku życia.

## WIKARIAT PRZED WYBUCHEM WOJNY JAPONSKO-CHIŃSKIEJ

### Nowe budowle i remonty

Mimo trudnych czasów sporo budowano. W Tung Tong (Yan Fa) zbudowano piękny kościół Maryi Królowej Chin. W Kam Kong w okręgu Nam Yung odbudowano zburzone poprzednio w czasie walk z komunistami rezydencje i kościoły. W stolicy okręgu Ying Tak poświęcono 15 sierpnia 1932 r. nową rezydencję i kościół. W samym Shiu Chow mons. Canazei zbudował nowy dom i kościół dla sióstr chińskich Zwiastunek Pana (*Annuniatrici del Signore*) na miejscu starej rezydencji w San Tung Mun. Wtedy też w K'i T'am powstała z cegły elewacja kościoła Bożego Serca. W Lao How Kiu, w dystrykcie Nam Yung, odbudowano dom dla katechetki. Dzięki temu dziewczęta mogły się tam zbierać wieczorami na naukę katechizmu.

W mieście Lok Chong wybudowano nowy dom misyjny, a w starym siostry CMW otworzyły szkołkę dla dziewcząt, pracownię i ochronkę dla dzieci. W mieście Yan Fa dobudowano piętro w domu misyjnym, w Lin Chow zakończono budowę małego kolegium, w Lau Ha, w dystrykcie Lok Chong, odnowiono rezy-

dencję misyjną, a także powiększono i upiększono kościół, w Yeung Shan zakupiono teren pod rezydencję i wybudowano ją, mimo bankructwa banku w Shiu Chow, w którym lokowano pieniądze i przez to misja poniosła duże straty.

### Działalność szkolna

Misjonarze salezjańscy w Wikariacie od początku przywiązywali wielką wagę do szkolnictwa. W 1931 r. Kolegium ks. Bosko miało 100 wychowanków w internacie i tyleż samo eksternistów. Brakowało tam jednak katolickich nauczycieli. W następnym roku liczba wychowanków spadła do 167 z powodu zamknięcia kursu średniego. Otwarto go ponownie po jakimś czasie i rozpoczęto bardzo trudne starania o uzupełnienie praw państwowych. Uzyskano je dopiero w 1934 r. i zaraz też wzrosła liczba wychowanków do 300. Podniesiono poziom nauczania i karność. Władze szkolne miały pełne uznanie i życzliwość dla szkoły.

W Kolegium Maryi Wspomożycielki siostr CMW w Shiu Chow w 1932 r. było 96 uczennic, ale w internacie było ich niewiele. Liczba uczennic wzrastała stopniowo z latami, ale nigdy nie była zbyt wielka. Także i w innych szkołach uczyło się niewiele dziewcząt. Rzadko która kończyła coś więcej niż szkołę podstawową.

W Lin Chow niewielkie kolegium po powiększeniu mogło pomieścić 80 internistów. Przede wszystkim działały małe szkółki misyjne. Z relacji bpa Canazei wynika, że w mieście Yan Fa była mała szkółka dla dziewcząt. Bardzo życzliwie nastawione były do niej władze. Z powodu trudności trzeba było ją w 1931 r. zamknąć, ale w rok potem otwarto ją ponownie. Również w tym samym dystrykcie w miejscowości Chong Fun działała jedna szkółka. W dystryktach Nam Yung i Chi Hing było 6 małych szkół. Działały wspaniale, bo uczyli tam byli wychowankowie kolegium ks. Bosko z Shiu Chow. Szczególnie ważną rolę spełniała szkoła w Fung Tung, ponieważ przyczyniała się do utrwalenia wiary u tzw. „starych chrześcijan”, z którymi mieli misjonarze sporo kłopotów. Chrześcijanie w Fong Tung wywodzili się od dwóch braci, których poprzedni misjonarze sprowadzili tu w góry. Wszyscy mieli przydomek „HO”. Aby nie żenić się w rodzinie, brali za żony poganki, które mimo przygotowania i przyjęcia chrztu zachowywały sporo zabobonów pogańskich. W górach, gdzie życie jest monotonne, ludzi ci szukali „rozrywki” w narkotyku.

W mieście Lok Chong została otwarta szkoła, do której uczęszczali wyłącznie poganie. Chrześcijańscy nauczyciele ucząc, ewangelizowali ich. Była tu też szkoła żeńska siostr CMW i ochronka dla dzieci.

W dystryktach Lin Chow i Yeung Shan, oprócz istniejących już szkół, otwarto szkołę w miejscowości Chak Tsz Tam, która była nastawiona na ewangelizację. W Lin Chow powstawały też dwie szkoły wieczorowe; jedna dla chłopców i druga dla dziewcząt.

W nowej rezydencji misyjnej w Ying Tak otwarto szkołę, która dotychczas za względu na brak lokalu nie mogła funkcjonować.

### Dzieła sióstr CMW

Oprócz Kolegium im. Maryi Wspomożycielki w Shiu Chow siostry CMW prowadziły w Ho Sai małe kolegium dla biednych dziewcząt, sierot i dzieci niechcianych (podrzutków), dom starców i ślepców. W Shiu Chow i w Ho Sai miały też dwie przychodnie, gdzie codziennie chorzy otrzymywali pomoc medyczną, leki, a także poznawali wiarę. W Lok Chong miały przytułek dla dzieci, szkołę i pracownię. Szkoła dla katechistów działała w Lin Chow, a pierwsi katechiści ukończyli dwuletnie studium w 1934 r. Niestety wojna przerwała jej działanie.

### Siostry Zwiastunki Pana

Myśl założenia zgromadzenia chińskiego powziął już biskup Versiglia po powrocie z Synodu Biskupów Chińskich w Szanghaju, gdzie postanowiono tworzyć rodzime zgromadzenia na prawie diecezjalnym. Podjął ją biskup Canazei, po przygotowaniu odpowiedniego miejsca założył zgromadzenie, mimo wielu przeszkód. Siostry były potem ogromnie pomocne w pracy misyjnej wśród kobiet i dziewcząt na terenie diecezji.

### Akcja katolicka

Powstała na terenie diecezji z inicjatywy biskupa Canazei. Działalność była bardzo skromna. Przede wszystkim przyczyniła się do utrwalenia wiary u neofitów.

### Małe seminarium

Małe seminarium otaczał biskup Canazei szczególną miłością. Cierpiał bardzo, gdyż na skutek wojny musiał małoseminarzystów odesłać do domu.

### Chrzty

Według relacji biskupa Canazei w 1932/33 roku było 47 chrztów dorosłych w dystryktach Lin Chow i Yeung Shan. Z relacji z 1933/34 r. wynika, że było 20 chrztów w dystryktach Nam Yung i Chi Hing. Tego samego roku udzielono 50 chrztów w dwóch miejscowościach koło Lin Chow. W Ying Tak ochrzczono tego roku dwóch pierwszych katechumenów. Z relacji z 1936 r. wynika, że na terenie diecezji ochrzczono 142 katechumenów dorosłych. Nie są to wielkie liczby, ale na warunki w Shiu Chow, było to wiele.

Wprawdzie hasło ks. Versiglia brzmiało: „Na Twoje słowo zarzucę sieć”, to jednak misjonarze mogli tu łowić tylko wędką.

### Niebezpieczeństwa i grabieże

W początkach 1931 r. wojsko wycofało się z dystryktów Lin Chow i Yeung Shan. Ponieważ partyzanci nie czuli się pewnie w Hu Nam, ruszyli na Lin Chow. Grupa żołnierzy na rozkaz mandaryna zamknęła bramy miasta, a tym samym pozostawiono tych poza murami na łaskę losu. Dom misyjny był poza murami, dlatego misjonarze ukryli, co się dało i umknęli do leżącej zdala od głównych dróg misji w K'i T'am. Atak na Lin Chow trwał kilka dni. Miasto nie poddało się. Gdy zbliżyła się z pomocą regularna armia z Hu Nam, partyzanci opuścili miasto. Dzięki opiece Matki Bożej rezydencja misyjna w Lin Chow została nie-  
tknięta. Natomiast trochę bardziej na północ w Tung Pi komuniści zdewastowali kompletnie i rezydencję, i kościół.

Także w dystryktach Nam Yung i Chi Hing najazd kilku tysięcy komunistów wprowadził tak wielkie zamieszanie, że misjonarze uznali za stosowne, przenieść się na razie gdzie indziej. W dystrykcie Yan Fa skończyło się wszystko na strachu, bo komuniści przeszli tylko wzdłuż granicy. Oprócz najazdów komunistów domy misyjne były płańdrowane także przez żołnierzy armii chińskiej. Po przybyciu do jakiejś miejscowości żołnierze szukali kwater. Ponieważ domy misyjne były na ogół dość solidne, wybierano je na zamieszkanie. Nie pytając nikogo, przybijali na drzwiach rozkaz i czuli się tam panami. Trzeba sobie wyobrazić stan takiej rezydencji po ich odejściu, zwłaszcza dłuższym.

### Przygotowania do beatyfikacji biskupa Versiglia i ks. Caravario

Don Larena-Faccini Bassano jako sekretarz Biskupa zajął się zaraz po śmierci męczenników zbieraniem potrzebnych do beatyfikacji dokumentów. Gdy przełożeni w Turynie pojęli decyzję wszczęcia procesu, przeprowadzono na przełomie roku 1934 i 1935 w Shiu Chow proces informacyjny, w trakcie którego przesłuchano świadków. Ponieważ wielu z nich nie mogło dotrzeć do Shiu Chow, przesłuchano ich w Lin Chow, a uczynił to w imieniu trybunału ks. M. Rassiga.

### WIKARIAT SHIU CHOW W PIERWSZYCH LATACH WOJNY JAPOŃSKO-CHIŃSKIEJ

Od wielu lat, a szczególnie od 1927 r., zaczął Chinom zagrażać imperializm japoński. 27 lipca 1937 r. bez wypowiedzenia wojny rozpoczęto kolejną inwazję, opanowano do jesieni 1937 r. znaczną część kraju. Po rozpoczęciu wojny z USA

i Anglią także Chiny wydały jej wojnę. Wzmogła się wojna partyzancka, która osłabiła zwycięstwa militarne okupanta.

### Wizyta nadzwyczajna ks. Berutti z Turynu

Z wybuchem wojny zbiegła się wizyta nadzwyczajna ks. Berutti. Trwała od 1 czerwca do 6 września 1937 r. Wizytacja wikariatu odbyła się od 1 do 27 lipca. Było to zadanie trudne ze względu na panujące upały, a także ze względu na trudy samej podróży. Wizytator chciał się spotkać ze wszystkimi misjonarzami i obejrzeć wszystkie placówki misyjne, niektóre przynajmniej pobieżnie. Ponieważ ks. Berutti nie mógł powrócić do Shiu Chow, prosił misjonarzy, aby przybyli na rekolekcje do Macau. Było to trudne i niebezpieczne do wykonania w normalnych czasach, a cóż dopiero w czasie wojny. Poza tym wielu misjonarzy nie miało paszportów. Wynikało to z tego, że do końca lat trzydziestych Chiny były krajem otwartym i każdy mógł przybywać i odjeżdżać bez wiz i paszportów. Po wybuchu wojny każdy musiał mieć paszport. Gdy się go nie miało, nie można było się poruszać poza okolicę, gdzie się było znanym, czyli nie można było udać się do konsulatu włoskiego i nie można było uzyskać paszportu. Dopiero później ks. Inspektor uzyskał od Konsula Generalnego w Szanghaju paszporty dla tych misjonarzy, którzy ich nie mieli.

### Zmiany personalne

Praca misyjna wymaga pewnej stabilności. Niestety braki personalne i zły stan zdrowia wielu misjonarzy zmuszały przełożonych do częstych zmian. W 1937 r. ks. Avalle po wielu naleganiach mógł opuścić misję i zacząć leczenie. Ksiądz Larena powrócił na misję i zastąpił go. Miał też obsługiwać Lai How Kiu w dystrykcie Nam Yung. W 1938 r. ks. Giovanni Matkovics pojechał do ojczyzny (na Węgry) podleczyć zniszczone morderczą pracą zdrowie. Ksiądz Calvi opuścił seminarium w Ho Sai i udał się aż do Tung Pi (Lin Chow), aby zastąpić ks. Gadera, który udał się do Lin Chow, gdzie pełnił funkcję wikariusza zewnętrznego (*vicario foraneo*). Ksiądz Cuchiara z Lin Chow udał się na wakacje do ojczyzny (Włoch) poprzez Kanton i Hong Kong, skąd odjechał dzień przed agresją Japończyków. Wakacje z powodu wojny przeciągnęły mu się z kilku miesięcy do kilku lat.

W 1940 r. wrócił do Yan Fa ks. Matkovics, a ks. Schützdeller udał się stamtąd do Shiu Chow. Także ks. Betzenhoffer, neoprezbiter, dotarł do Chi Hing, które opuścił ks. Janssen, udał się bowiem do seminarium. Ksiądz Kirschner, który prowadził kurs dla katechistów w dystrykcie Nam Yung, wrócił do Kolegium ks. Bosko w Shiu Chow.

### Wizytacja inspektorialna

Ksiądz inspektor Braga w tym czasie mógł tylko raz spotkać się ze współbraćmi z wikariatu. Z Hong Kongu wyjechał 23 października 1939 r. przez Wai Chow (droga przez Kanton była zamknięta) i dotarł do Shiu Chow po 21 dniach przygód (w czasie pokoju wystarczyły 2 dni). Odwiedził wszystkich współbraci, sprawiając im tym wielką radość. Musiał jednak przyspieszyć swój powrót, ponieważ Japończycy zamykali drogę powrotu. W grudniu 1941 r. udał się do Kantonu razem z Matką Inspektorką, aby ponownie rozpocząć wizytację wikariatu, ale 11 stycznia 1942 r. musiał zrezygnować z tego i powrócił do Hong Kongu.

### Różne wiadomości

W Lin Chow w 1937 r. poświęcono sanktuarium Maryi Wspomożycielki, zbudowane w stylu chińskim. W Chong Fun (Yan Fa) ks. Barbero zbudował dom, kaplicę i szkołę misyjną.

W 1939 r. wspomniany wyżej ks. Garbero odnowił kościół w Pak Shan (miejscowość całkowicie katolicka) i następnie głosił z sukcesem misje we wspólnotach chrześcijańskich swego dystryktu.

W tym też roku szkoły misyjne funkcjonowały bardzo dobrze. W Lin Chow otwarto kursy dla katechistów jako kontynuację prowadzonych poprzednio przez ks. Kirschnera w Nam Yung.

W 1942 r. wznowiono naukę w Kolegium ks. Bosko w Shiu Chow i w Lin Chow. Przerwano ją poprzednio z powodu nieustannych nalotów lotniczych.

Biskup Canazei ponieważ sam nie mógł rządzić diecezją, mianował swoim wikariuszem ks. Vetch, który przeniósł się z Ying Tak do Shiu Chow. Udało mu się nawiązać kontakty z YMCA i z American Advisory Committee, dzięki czemu otrzymał pomoc dla salezjanów i siostr CMW, a zwłaszcza dla domów opieki przez nie prowadzonych (starcy, ślepi, dzieci).

### Międzynarodowy Komitet dla uchodźców

Gdy Japończycy zajęli Kanton, tysiące ludzi zaczęło uchodzić w głąb kraju. Powstał specjalny komitet opieki nad uchodźcami. Byli w nim przedstawiciele misji katolickich i protestanckich w Shiu Chow.

W pierwszych dniach grudnia 1939 r. dotarła niespodziewana wiadomość o zajęciu przez Japończyków Ying Tak. Jak się okazało okupacja trwała tylko kilka dni, ale w Shiu Chow utworzono natychmiast Międzynarodowe Azyle dla Uchodźców. Jedno takie schronienie w domu biskupa w samym Shiu Chow, drugie w Ho Sai w Seminarium i trzecie w szpitalu metodystów w Ho Sai. Na

każdym z tych domów zawieszono duże napisy po angielsku i chińsku: „Międzynarodowy Azyl dla Uchodźców”.

Już w pierwszych dniach okupowania Ying Tak schroniska były przepelnione, zwłaszcza te w Ho Sai. Ludzie ci wrócili do domów, gdy wróg wycofał się. Władze wojskowe, które miały swoje zamiary względem domu biskupa, po ogłoszeniu go „azylem dla uchodźców”, przyczyniły się do usunięcia biskupa Canazei z Shiu Chow.

### Droga Krzyżowa misjonarzy

Wojna wywołała wśród ludności psychozę nieufności i podejrzeń o szpiegostwo skierowaną przede wszystkim przeciw obcokrajowcom, a także przeciw misjonarzom, którzy pochodzili przeważnie z krajów sprzymierzonych z Japonią (Włosi, Niemcy).

### Próba deportacji biskupa Canazei

31 grudnia 1939 r. o godz. 23<sup>00</sup> przybyło do Domu Biskupa dwóch cywilów, choć musieli to być wojskowi, i domagali się, żeby Biskup udał się z nimi do Hamchow w dystrykcie Hu Nan. Taki bowiem był rozkaz władz wojskowych. Mimo protestu ze strony Ekscelencji, zaprowadzono go na stację kolejową i zamknięto w przedziale pociągu jadącego na północ. W Lok Chong Biskup zaczął walić w drzwi przedziału i gdy jeden z kolejarzy otworzył drzwi z zewnątrz, wyskoczył na peron. W czasie szarpaniny z dwoma typami, którzy chcieli go ponownie wsadzić do przedziału, pociąg odjechał. Wówczas obaj zniknęli w ciemnościach. Biskup udał się do leżącej w pobliżu rezydencji, a następnego dnia barką wrócił do Ho Sai.

### Rewizje i nagabywania ze strony władz

W 1940 r. gorliwa praca misyjna ks. Calvi w Tung Pi (Lin Chow) nie spodobała się urzędnikowi odpowiedzialnemu za ten rejon. Po prostu zaczął utrudniać mu życie. W 1941 r., po zerwaniu stosunków dyplomatycznych Chin z Włochami i Niemcami, misjonarzy z tych krajów poddano szczególnej inwigilacji. Zwłaszcza gdy Chiny wydały wojnę państwom osi, misjonarze i siostry zakonne z tych krajów byli poddawani ciągłym przesłuchaniom i osadzeni w areszcie domowym. Przed ich domami postawiono strażę. Wtedy biskup Canazei uczynił swoim wikariuszem ks. Vetch, a opiekę nad dziełami sióstr CMW oddał w ręce chińskich sióstr ze Zgromadzenia Zwiastowania Pańskiego.



Także w Lin Chow trzech misjonarzy włoscy (ks. Calvi, ks. Rassiga i ks. Rizzato) zostali zamknięci pod strażą w areszcie domowym. Energiczna interwencja ks. Gedera, Jugosłowianina, przeszkodziła ich złemu traktowaniu.

### Internowanie misjonarzy

Wroga polityka władz lokalnych w stosunku do misjonarzy stała w sprzeczności z zarządzeniami władz centralnych, które pozwalały misjonarzom, także z państw osi, na prowadzenie pracy misyjnej. W 1942 r. biskup Canazei, a także misjonarze włoscy i niemieccy z Shiu Chow i Ho Sai zostali skoncentrowani w budynku seminarium. Na wolności pozostali tylko ks. Vetch, Francuz, i ks. Kirschner, Węgier, którego początkowo też zamknięto, ale po kilku dniach protestów zwolniono. W Ho Sai internowano siostry CMW. Ksiądz Munda był internowany w Kam Kong (Nam Yung), a ks. Bezenhofer w domu misyjnym w Chi Hing. Zamknięto też misjonarzy w Lok Chong, jedynie ks. Fochesato, jako wykładowca j. łacińskiego na uniwersytecie Chun Shan w Kantonie, który przeniesiono czasowo do Lok Chong, cieszył się większą wolnością. Internowanie misjonarzy pozwoliło władzom zająć bez oporu dom biskupa, Kolegium ks. Bosko, katedrę i wygodnie się w nich ulokować.

26 kwietnia 1942 r. biskup Canazei, który udowodnił, że jest Tyrolczykiem, a nie Włochem, uzyskał wolność. Także i siostry CMW mogły wrócić do swych domów.

1 maja siostry otrzymały zapewnienie od rządu, że wkrótce otrzymają paszporty uprawniające do poruszania się po całych Chinach, ale równocześnie policjant przyniósł zarządzenie władz miejscowych, aby przeniosły się znów do seminarium, ponieważ żandarmeria nie może zapewnić im bezpieczeństwa w ich domu. Dopiero interwencja biskupa Canazei, który wrócił z wizytacji w Nam Yung i Chi Hing, przyniosła im ponowne uwolnienie.

Misjonarze z Lok Chong dzięki życzliwości miejscowego mandaryna mogli swobodnie pracować. Czynie to rozważnie, aby się nie narażać. W centrum jednak sytuacja pogarszała się. Biskup choć otrzymał od władz centralnych paszport, władze miejscowe nie chciały respektować tego dokumentu. 14 maja został ponownie zamknięty w areszcie domowym i mógł opuścić dom tylko, aby odprawiać w kościele mszę świętą. Nie wolno mu było utrzymywać żadnych kontaktów. Ekscelencja jednak przy pomocy sznura od dzwonów, który przechodził przez jego pokój, przysyłał listy i otrzymywał korespondencję. Amerykańscy przyjaciele zawiadomieni przez ks. Vetch interweniowali w rządzie i 9 czerwca Biskup ponownie odzyskał pełną swobodę poruszania się.

W kilka dni potem zjawili się dwóch posłów katolickich, ale żandarmi nie chcieli ich wpuścić do seminarium, miejsca aresztu misjonarzy. Trzeba było na policji udowodnić, z kim mają do czynienia. Dzięki tej wizycie policja złagodziła swoją opiekę nad misjonarzami. Dotychczas bowiem nie tylko zabraniali

wejść i wyjść komukolwiek, ale też deptali misjonarzom po piętach, węszyli po pokojach o każdej porze dnia i nocy.

27 lipca wywieziono do Lok Chong i internowano trzech misjonarzy i pięć siostr CMW. Po jakimś czasie na terenie misji pozostał na wolności Biskup i pięciu misjonarzy: Francuz, dwóch Węgrów, Jugosłowianin i ks. Szeliga, Polak, któremu udało się wydostać z Hing Kongu i poprzez Wai Chow dotrzeć po wielu przygodach do wikariatu. Inni byli zamknięci w Lok Chong (także i ci trzej z Lin Chow zostali tam przetransportowani pod eskortą żołnierzy). Jedynie ks. Munda mógł dość swobodnie poruszać się po dystrykcie Nam Yung, czujnie jednak obserwowany.

### Obostrzenia

W Shiu Chow Bank Chiński zamroził pieniądze misyjne jako dobra wroga i choć rząd centralny poinformowany o tym anulował rozporządzenie, trzeba było sporo zabiegów, by je odzyskać, ponieważ sprzeciwiał się temu sam burmistrz miasta.

W Lok Chong w małej rezydencji misyjnej, oprócz internowanych misjonarzy, na parterze zamieszkał wpływowy Chińczyk z rodziną i umieszczono tam też pastora luterańskiego niemieckiego z rodziną i jedną diakonisę. Panowała więc niesamowita ciasnota. Także i siostry CMW, choć same nie bardzo gdzie miały mieszkać, musiały odstąpić parter kilku diakonisom niemieckim i rodzinie kalwińskiego duchownego. Misjonarze w tych okolicznościach mogli otrzymać od Biskupa bardzo małe fundusze na utrzymanie. Ratowali się pracą w dyspensorium lekarskim (zwłaszcza, gdy otrzymali darmowe leki z Czerwonego Krzyża, za które chorzy składali symboliczne opłaty) lub uczyli angielskiego, gry na pianinie itp. Sklepy w miastach były zaopatrzone, ale pieniędzy na kupno wiktuałów brakowało.

W Lok Chong misjonarze mogli się poruszać w obrębie miasta, a potem nawet w soboty udawać się do leżących w pobliżu wspólnot katolickich, skąd mogli wracać w poniedziałek wieczorem, po zameldowaniu się na policji. Była to formalność, bo wszyscy szanowali misjonarzy. Szantażowano ich tylko wtedy, gdy chciano zająć jakiś lokal lub uzyskać jakąś rzecz.

### Zabójstwo ks. Matkowicsa<sup>6</sup>

2 lutego 1944 r. ks. Jan Matkovics opuścił wieczorem targ w Tung Tong i udał się do Kong K'e (Yan Fa). Sam dźwigał zakupy. Gościł u siebie ks. Jansse-  
na, któremu ze względu na zły stan zdrowia pozwolono opuścić areszt w Lok

---

<sup>6</sup> Don M. R a s s i g a, *Tre Vitae spezzate, Missionari Salesiani del Vicariato di Shiu Chow (Cina) Martiri di Cristo*, Hong Kong 1978, s. 4–15.

Chong. Było już ciemno, gdy zbliżał się do Yan Fa. Został wtedy napadnięty i zamordowany. Dopiero po wojnie ustalono, kto był sprawcą zabójstwa: dwóch już nie żyło, a trzeciego rozstrzelano za wiele jeszcze innych przestępstw.

### Bolesne doświadczenia sióstr CMW

Siostry po 18 miesiącach aresztu w Lok Chong zostały dzięki różnym interwencjom wreszcie zwolnione i wróciły do Ho Sai. Po pięciu miesiącach, 16 czerwca 1944 r. znów dostały nakaz powrotu do aresztu w Lok Chong. Miały wyjechać zaraz następnego dnia. Protesty przyczyniły się tylko do brutalniejszego ich traktowania.

Dopiero po wojnie dowiedziano się, że wszystko to było wynikiem nieuczciwości urzędników. Ponieważ Japończycy w czerwcu 1944 r. zbliżali się do Shiu Chow, władze centralne chciały zaproponować siostronom przeniesienie na koszt państwa, aby uchronić je od działań wojennych, ale tylko w wypadkach, gdyby zgodziły się. Nieuczciwi policjanci przenieśli je siłą i to w sposób bardzo „ekonomiczny”, zarobili bowiem na tym 30 tys. dolarów.

### Koniec deportacji i internowania

Niektórzy z misjonarzy internowanych byli już wolni wcześniej: ks. Betzenhofer wrócił do Chi Hing, ks. Janssen ze względu na stan zdrowia przebywał w Yan Fa, ks. Battezzati leczył zęby w Shiu Chow. Gdy Japończycy zbliżyli się, pozwolono i innym wrócić do swych dystryktów. Jedyne ci z Lin Chow nie mogli tam wrócić, ponieważ była to strefa wojenna. Biskup zarządził, że ks. Calvi pozostał w Log Chong, ks. Rassiga udał się do Yan Fa, a ks. Rizzato do Nam Yung.

### WIKARIAT W CZASIE OKUPACJI JAPOŃSKIEJ<sup>7</sup>

#### Ying Tak

Miasto to zajęli Japończycy już w nocy 26 grudnia w 1939 r. Okupacja trwała tydzień. Jak zwykle okupacja łączyła się z cierpieniem ludności. Ksiądz Vetch stworzył w misji azyl dla uchodźców. Starał się też pomagać tym, którzy schronili się w misji protestanckiej. Ponownie Ying Tak, jak i cały wikariat, zostały zajęte w styczniu 1945 r. Okupacja trwała do końca wojny.

---

<sup>7</sup> Don M. Rassiga SDB, *L'Opera Salesiana in China (Cenno Storico)*, Parte Terza (1937–1945), Aberdeen Technical School, Hong Kong 1975.

## Shiu Chow

Japończycy przyszedli do Shiu Chow od Ho Sai. Dom zapełniali do ostatka uchodźcy. Oprócz bomb i kul na tych biednych ludzi napadła też banda żołnierzy i ograbiła z czego się tylko dało. Gdy ks. Vetech próbował stanąć w ich obronie, został raniony. Na szczęście napad trwał zaledwie parę minut. Interwencja jednego z oficerów przeszkodziła dalszemu rabunkowi bezbronnym uchodźców.

W domu Biskupa osiadła żandarmeria japońska, która bezwzględnie pilnowała porządku w mieście. Biskup Canazei próbował odzyskać dom, ale Japończycy odpowiedzieli, że zabrali go wojsku chińskiemu, a nie jemu.

W Ho Sai i na wsiach zapanował spokój, ale ludzie ciągle byli niepewni i gdy na horyzoncie pokazał się oddział kawalerii japońskiej, chronili się w misji. Aby przeżyć, zamieniono boiska na ogród. Myląc strażę japońską, sprowadzano także trochę żywności ze wsi. Ceny szły straszliwie w górę. To co poprzednio kosztowało 20 dol., wkrótce już 500 dol. a po inflacji ponad 30 tys. dolarów!

Niektórzy Chińczycy chcieli przedostać się z terenów okupowanych do Chin wolnych. Bali się brać ze sobą rzeczy drogocennych i pieniędzy. Zostawiali to u biskupa Canazei, a ten dawał im poświadczenie i list do biskupa w Mui Yuen, mons. Ford. M. M., który im wypłacał równowartość „depozytu” w Shiu Chow. Pod koniec wojny zadłużenie biskupa Canazei urosło do ogromnej sumy. Na szczęście biskup Ford anulował dług. Biskup ten został zamordowany potem przez komunistów.

W czasie okupacji biskup Canazei próbował wizytować diecezję, ponieważ wszystkie drogi były kontrolowane przez Japończyków, próbował przedostać się do grup chrześcijan ścieżkami górskimi. Było to niebezpieczne. Raz wpadł w ręce bandytów, którzy ograbili go ze wszystkiego. Na pół nagi dotarł do Lin Chow, gdzie ks. Geder i tamtejsi chrześcijanie zaopiekowali się nim.

## Lok Chong

18 stycznia 1945 r. przybył z Lok Chong ks. Calvi i powiadomił Biskupa w Ho Sai, że władze życzą sobie, żeby misjonarze wycofali się razem z wojskiem chińskim przed nadciągającymi Japończykami. Biskup zatrzymał ks. Calvi w Ho Sai, a wysłał do Lok Chong ks. Kirschnera, Węgra. Wieczorem 20 stycznia zaczął się prawdziwy exodus ludności. Wielu schroniło się w misji. Wojsko i cywile rabowali sklepy i opuszczone domy. Ksiądz Lareno, któremu nigdy nie brakowało odwagi, udał się do opuszczonych w popłochu domów niektórych katolików, którzy schronili się w misji, i uratował im wiele cennych rzeczy przed grabieżą. Gdy tylko było to możliwe, ks. Lareno i ks. Garbero udali się do swych parafii w Pak Heung i w Lau Ha. W mieście pozostali księża Kirschner i Fochesato. Coraz więcej ludzi szukało schronienia w misji. Aby zaopiekować się nimi, poproszono, aby przeniosły się tutaj też siostry CMW. Na domu wywieszono duży napis: MISJA KATOLIC-

KA – MIĘDZYJARODOWA STREFA UCHODŹCÓW. Salezianie chcieli azy-  
lem zainteresować władze, ale te cywilne dawno uciekły, a wojskowe miały co  
innego na uwadze. Dom misyjny był mały i nie mógł pomieścić wszystkich  
uchodźców. Na pobliskim wzgórzu znajdowały się opuszczone baraki szpitala woj-  
skowego. Księdzu Kirschnerowi udało się przenieść kilka na teren misji. Z bambu-  
sa zbudowano trzypiętrowe prycze i dzięki temu zmieściło się tam 200 osób. W  
części korytarza, gdzie była sala teatralna, zrobiono szpital dla matek ciężarnych.  
Narodziło się tam 20 dzieci. Udzielano też opieki lekarskiej, bo wśród uchodźców  
byli lekarze i pielęgniarki. Nie brakowało leków i żywności.

Japończycy przybyli w nocy 23 stycznia. Rankiem zjawił się patrol japoński,  
aby skontrolować misję. Dowódca wypisał kartkę, że dom ten jest domem przy-  
jaciół – należy go oszczędzać. Zawieszono ją na drzwiach. Nie zawsze chroniła  
misję, ale w wielu wypadkach była przydatna.

Dom sióstr zajęto na szpital. Uproszono tylko, aby pozwolono przesiedlić  
się siostrąm razem z najpotrzebniejszymi rzeczami i meblami. W czasie prze-  
prowadzki przywieziono pierwszych rannych. Komendant obiecał odwiedzić  
misję i zapewnić opiekę. W mieście tymczasem ukonstytuowało się Stowarzy-  
szenie Ochrony Porządku. Byli to ludzie bez czci i wiary. Japończycy dali im  
broń, którą wykorzystywali do swoich niecznych zamierzeń. Okupanci też ciągnę-  
li z tego zyski. Ksiądz Kirschner interweniował kilka razy w komendzie, ponie-  
waż pokrzywdzeni mieli zaufanie do misjonarzy. Były wypadki nocnego najścia  
na misję żołnierzy japońskich, którzy tam szukali „rozrywki”. Dzięki interwencji  
misjonarzy wprowadzono nocne straże wojskowe w mieście, które ukróciły tego  
rodzaju najścia.

Japończycy stworzyli też Komitet Obrony Nowego Porządku, którego dewi-  
zą było: „Azja dla Azjatów”, a znaleźli się tam kolaboranci. Przy ich współpracy  
usiłowano wrócić życie w mieście. Ludzi ci próbowali nawiązać także kontakty z  
misją. Według zarządzeń Biskupa odrzucono wszelkie propozycje współpracy.  
Japończycy grozili zamknięciem „strefy” i wyrzuceniem stamtąd uchodźców. W  
zarządzie miasta zwyciężył jednak zdrowy rozsądek i misji nie zamknięto. Wielu  
ludzi wpływowych pomagało misjonarzom na różne sposoby. Misja pełniła też  
rolę Czerwonego Krzyża, pomagała w poszukiwaniu zagubionych w czasie dzia-  
łań wojennych członków rodzin, ułatwiała powrót do rodzinnych stron uchodź-  
com, przekazała „zakazane” wiadomości z terenów nie okupowanych.

Misja udzieliła schronienia ponad 1200 osobom, udzielono pomocy w przy-  
chodni 8795 osobom. W czasie amerykańskich bombardowań miasta Japończycy  
udzielali pomocy lekarskiej tylko rannym Japończykom. Ludność cywilna szuka-  
ła pomocy w misji, gdzie ks. Fochesato miał pełne ręce roboty.

### Zabójstwo ks. Larena<sup>8</sup>

Japończycy kontrolowali miasta, ale we wsiach rządziła partyzantka. Ksiądz Larena obsługiwał dość oddaloną od Lok Chong miejscowość Pak Heung. Często odwiedzał współbraci w mieście, robił tu zakupy i szukał pomocy dla swoich parafian. Partyzanci już raz schwytali go i groziła mu śmierć. Uratowali go parafianie. W maju 1945 r. udał się znów do miasta. Chciał zarejestrować swój paszport. Pobyt w urzędzie poczytano za kolaborację. 19 maja, w wigilię Zielonych Świątek, gdy wracał do domu, nagle został zatrzymany, ograbiony, a następnie zabity. Dopiero po latach odzyskano kości męczennika i pochowano je w Ho Sai.

### Biblioteka Uniwersytetu Chung Shan

Japończycy potraktowali bogate księgozbiory biblioteki Uniwersytetu w Chung Shan jako łup wojenny. Złożono je w opuszczonej pagodzie. Niepowodzenia wojenne uniemożliwiły transport książek do Tokio. Odkrył je ks. Kirscher. Zarząd miasta nie bardzo wiedział co z nimi zrobić, oddał mu je pod opiekę. Gdy wrócił pokój, misjonarz oddał księgozbiór uniwersytetowi. Dostał list dziękczynny od Ministerstwa Edukacji Narodowej za „ocalenie części księgozbioru”.

### Yan Fa

W dystrykcie Yan Fa działało trzech misjonarzy: dwaj Niemcy, ks. Janssen i ks. Schützdeller oraz jeden Włoch, ks. Rassiga, którego przysłał tam Biskup po zwolnieniu z obozu w Lok Chong. Ksiądz Schützdeller pozostał w Yan Fa, ks. Janssen osiadł w Kong K'ea, a ks. Rassiga w Tung Tong. Niewiele można było działać, ale misjonarze starali się przynajmniej przetrwać złe czasy. Po zdobyciu Shiu Chow i Lok Chong Japończycy w początkach lutego ruszyli na Nam Yung. Kto mógł uciekał. Ksiądz Rassiga uszedł do Kong K'ea, gdzie w rezydencji misyjnej schronili się i inni misjonarze oraz tłum uchodźców. Japończycy przeszli tylko przez Yan Fa i następnie przez Kong K'ea, które się nie broniły. Gdy minęło niebezpieczeństwo, powrócili mieszkańcy, stworzyli oddziały samoobrony przed rabusiami, ale praktycznie niewiele ocalało. Misja w cudowny sposób ocalała. Japończycy po zajęciu Nam Yung nie troszczyli się więcej o Yan Fa. Dlatego powróciło tu wojsko chińskie i władze cywilne. Okręg Yan Fa stał się wolną enklawą w okupowanych Chinach.

Po powrocie do Tung Tong ks. Rassiga zastał w misji żołnierzy chińskich. Mieli strzec drogi i hamować bezczelność partyzantów projapońskich. Ksiądz Rassiga zamieszkał więc w starej rezydencji, zajmowanej przez katechetkę, jedno z

<sup>8</sup> Don M. Rassiga SDB, *Tre vite spezzate...*, s. 16–30.

mieszkań zaadaptował na kaplicę. Pozostał tu do końca wojny. W tej enklawie wolnych Chin wkrótce życie stało się bardzo trudne. Brakowało żywności. Zaczęto więc organizować przemysł, zaopatrzenie poprawiło się, ale ceny były horrendalne.

Na święto Wniebowzięcia 1945 r. przybyli do misji katolicy, którzy umknęli z Kantonu do Lok Chong, a potem do Chong Fan, niezbyt odległego od Tung Tong. Radość z przeżywania święta byłaby na pewno większa, gdyby wiedzieli, że właśnie wtedy wojna się skończyła.

### Nam Yung

Japończycy przybyli tu 2 lutego 1945 r. Mszcząc się za opór, zniszczyli przynajmniej pół miasta. W tym czasie w rezydencji w Kam Kong przebywali: ks. Munda, ks. Rizzato, ks. Szeliga (Polak), młody salezjanin chiński ks. Leung, katecheci i 2500 uchodźców. Gdy minęło niebezpieczeństwo, księża Rizzato i Szeliga udali się do miasta. Po drodze zobaczyli, że rezydencję w Lai How Kiu okupują żołnierze japońscy. Udało im się w mieście nawiązać kontakt z władzami wojskowymi, od których uzyskali dokument, którym potem mogli się legitymować, gdy chcieli opuścić misję, aby towarzyszyć m.in. uchodźcom, którzy chcieli powrócić do swych domów, a sami nie mieli odwagi wyruszyć w drogę. Z czasem ruch oporu wzmocnił się i zaczęło dochodzić do walk między wojskami japońskimi i partyzantami. Po takim starciu w pobliżu rezydencji w Kam Kong Japończycy posadzili misjonarzy o kolaborację z partyzantami. Aresztowano ks. Rizzato, ks. Szeligę, ks. Leung i jednego z nauczycieli. Uniknął aresztowania ks. Munda, bo w tym czasie odwiedzał inne wspólnoty wiernych. Uwięzionym zagrożono rozstrzelaniem, ale potem wypuszczono na wolność. Nie chcieli więcej ryzykować, dlatego ks. Leung wraz z nauczycielem schronili się w górach, a ks. Szeliga i ks. Rizzato wraz z kilkoma osobami udali się do Fong Tung, skąd po wielu przygodach dotarli do Chan Tin w Fu Kien, gdzie było ostatnie lotnisko amerykańskie we wschodnich Chinach. Stamtąd odlecieli do Kunming w Yunnan. Zostali tam do końca wojny.

Ksiądz Munda po powrocie z Lung Pi Tong znalazł w Kam Kong kartkę z informacją, że trzech współbracia umknęli. Pozostał więc sam na straży wspólnot katolickich w tym dystrykcie. Po opuszczeniu Nam Yung przez Japończyków, wrócił tam mandaryn z garstką żołnierzy. Straż nad bramami miasta objęli partyzanci. Ksiądz Munda uznał, że w mieście jest bezpieczniej niż na wsi, opuścił Kam Kong i 28 czerwca 1945 r. udał się do miasta. Przy bramach miasta został zatrzymany przez partyzantów, którzy go zrewidowali a następnie uwięzili. Po procesie, w czasie którego oskarżono go o współpracę z wrogiem, został skazany na śmierć. Rankiem następnego dnia pod pozorem uwolnienia wyprowadzono go

na drogę w kierunku jego rezydencji. Kiedy byli blisko miejscowości Lai o Kiu żołnierze zastrzelili go. Kości męczennika przeniesiono potem do Ho Sa<sup>9</sup>.

### Czasy zaraz po wojnie japońskiej

Oddziały japońskie po kapitulacji zaczęły się wycofywać w stronę Kantonu. Na opuszczonych terenach zabrakło władzy, więc zapanowało bezprawie i chaos. W Ho Sai misjonarze z pomocą uchodźców zorganizowali straż. Trzy razy bandyci próbowali napaść na misję, ale dzwony i strzały przepłoszyły ich.

Koło grudnia nastął pewien porządek i biskup Canazei mógł wrócić do domu biskupiego. Trzeba było trzech miesięcy, aby doprowadzić budynek do porządku. Straty materialne były ogromne. Dom biskupa, Kolegium ks. Bosko, katedra były kompletnie ograbione i zniszczone. Ocalały tylko figury. Bomby uszkodziły dom biskupa, Kolegium ks. Bosko, a zniszczyły kompletnie Kolegium Maryi Wspomożycielki siostr CMW. W Ho Sai w czasie nalotu podmuch zrzucił dach z domu siostr, a inne dachy, nie konserwowane, zniszczyły białe termity.

W Tung Heung w dystrykcie Lok Chong partyzanci z radości ze zwycięstwa nad Japończykami zajęli rezydencję ks. Garbaro, ograbili ją, a kościół zniszczyli kompletnie. Grozili też mieszkańcom miasta i misji, że będą się mścić za współpracę z wrogiem. Chodziło o wyłudzenie pieniędzy. Zanim zdążyli zrealizować swe plany, do miasta wróciły władze i wojsko. Zaprowadzono porządek.

### Ostatni rok życia biskupa Canazei

Gdy nastął pokój i zaprowadzono porządek, Biskup zajął się obsadzaniem opuszczonych parafii misyjnych. Miał do dyspozycji 14 misjonarzy salezjańskich i 3 chińskich księży diecezjalnych. Powrócił też ks. Rizzato i ks. Szeliga, którego Ekscelencja posłał do dystryktu Yeung Shan, gdzie od dawna nie było żadnego misjonarza. Wojna mocno zniszczyła siły i zdrowie wszystkim misjonarzom. Mimo to z zapałem zabrali się do pracy, którą trzeba było praktycznie zacząć od nowa. Zdrowie biskupa Canazei gwałtownie pogorszyło się.

Po wielu latach misjonarze zebrali się na wspólne rekolekcje w Shiu Chow, które wygłosił im ks. insp. Braga, któremu towarzyszył z Hong Kongu ks. Riccaldone. Rekolekcje trwały od 20 do 27 września 1946 r. Na zakończenie zrobiono wspólną fotografię. Biskup nie brał udziału w rekolekcjach, był w seminarium. Powrócił, gdy jak zwykle były spotkania poświęcone misjom. Nie miał siły nawet przeczytać przygotowanych tekstów. 30 września uległ prośbom wszystkich i poszedł do szpitala. Żegnając się, powiedział: „Już nigdy tu nie wrócę”. Nie pomogły wysiłki doktora Moora. 6 października przyjął Ekscelencja Sakrament chorych, następnego wiatyk i 8 października spotkał jeszcze ks. inspektora

<sup>9</sup> Don M. Rassa SDB, *Tre vite spezzate...*, s. 31–44.



Bragę, który przerwał wizytację w misji Hen Yang, przywołany telegramem. Biskup utracił wzrok, otoczyli go misjonarze i siostry Zwiastunki Pana. Przed śmiercią dawał im ostatnie pouczenia. Wkrótce zmarł. Przeżył 63 lata, 45 profesji zakonnej, 37 kapłaństwa, 34 lata na misjach i 15 lat biskupstwa. Ciało wystawiono w domu biskupim. Mszy żałobnej przewodniczył biskup Palazzi OFM z Hen Yang. Pochowano go w katedrze obok biskupa Versiglia.

### Misja Shiu Chow w czasie *sede vacante*

Po śmierci biskupa Canazei otwarto kopertę, w której były nazwiska mianowanego przez niego prowikariusza, ks. Roberta Vetcha, który zastępował Ekscelencję w czasie wojny. Ale rada biskupia uważała, że ten zwyczaj mianowania zastępcy nie jest aktualny i wybrano wikariusza kapitulnego. Został nim ks. Józef Geder. Jeden z członków rady udał się natychmiast do Kantonu do Arcybiskupa Metropolity po zatwierdzeniu decyzji. Żeby nie było żadnych wątpliwości, ks. Vetch scedował wszystkie swe uprawnienia na ks. Gедера. Okazało się potem, że było to opatrnościowe, bo wybór jego na to stanowisko nie był ważny. Do 1948 r., gdy władzę objął biskup Arduino, rządził tam ks. Geder. Były to mądre rządy. Nie chciał nic zmieniać, a zachęcał i misjonarzy, i wiernych do odnowy życia religijnego, zniszczonego przez wojnę. Zaczął jednak chorować, gdy w 1947 r. internuncjusz apostolski, mons. Riberi, odwiedził Shiu Chow, zastał go w łóżku, złożonego przez ischias.

Biskup Riberi uznał, że wybór prowikariusza był nieważny, ponieważ Shiu Chow nie było erygowaną diecezją. Czas oczekiwania na nowego wikariusza apostolskiego przeciągał się. Dobrze, że wrócił z Włoch po trwającym całą wojnę wakacjach ks. Cucchiara. Ksiądz Geder, który był naprawdę chory, a do tego i sytuacja wikariatu po wojnie była trudna, zatrzymał go przy sobie jako doświadczonego pomocnika w rządach misjami. Kolejne dwa lata były czasem leczenia ran i cichej pracy.

### BISKUP MICHELE ARDUINO NA CZELE MISJI SHIU CHOW (1948–1951)<sup>10</sup>

Stolica Apostolska 9 kwietnia 1948 r. mianowała dotychczasowego dyrektora dużej szkoły św. Józefa w Szanghaju, ks. Michele Arduino, biskupem Shiu Chow. W Szanghaju ks. Arduino był proboszczem, zastępcą inspektora na Chiny północne i przez jakiś czas także dyrektorem administracyjnym inspektorii, a wszystko to w

<sup>10</sup> Don M. R a s s i g a SDB, *piu'di quel che promisse ha sempre dato – Biografia di Mons. Michele Arduino Vescovo di Shiu Chow poi di Gerace-Locri*, Aberdeen Technical School, Hong Kong 1980, s. 25–45. Don M. R a s s i g a SDB, *L'Opera Salesiana in China dal 1946 al. 1981*, Aberdeen Technical School, Hong Kong 1989, s. 1–10.

czasach toczącej się wojny, okupacji japońskiej i okresie tuż po wojnie. Konsekracja odbyła się 29 czerwca 1948 r. w kaplicy seminarium salezjańskiego. Dwa dni potem udzielił święceń kapłańskich dużej grupie młodych współbraci.

10 lipca 1948 r. biskup Arduino dokonał uroczystego ingresu do katedry w Shiu Chow. Towarzyszył mu administrator apostolski Kantonu, biskup Deseasieres, który w katedrze odczytał bullę erygującą w Shiu Chow diecezję, a biskupa Arduino n jej pierwszego ordynariusza. Następnego dnia była msza święta pontyfikalna, a po niej wspaniała akademii.

Po uroczystościach biskup Arduino zabrał się ze spokojem do pracy. Nie chciał wprowadzać żadnych nowości bez poznania diecezji, zaczął więc wizytacje, ale szybko zachwiał się rytm zaplanowanej pracy z powodu choroby krążeniowej – nadciśnienia. Musiał korzystać z niezbyt wygodnego, a bardzo kosztownego środka lokomocji, jakim jest lektyka. Potem ograniczył wizytacje do miesięcy mniej upalnych. Wizytował nie tylko rezydencje misyjne, ale też domy wierznych. Mając specjalne uprawnienia sanował wiele małżeństw zawartych w czasie wojny niezbyt kanonicznie.

Zyskał sobie szybko sympatię misjonarzy swoim zaufaniem Bogu i Matce Najświętszej, a także roztropnością i spokojem. Zaczął domagać się od Księdza Inspektora nowych misjonarzy. Sterani pracą i wojną weterani musieli odpocząć i podleczyć się. Kiedy poprosił o coś trudnego, robił to tak po ojcowsku, że trudno było mu odmówić.

Siostry CMW, jak i Zwiastunki Pana (Hin Chue Wui) znalazły w Biskupie prawdziwego ojca. Co miesiąc starał się wygłosić im konferencje. Zabiegał też o poprawę warunków ich mieszkania i pracy.

### Sytuacja polityczna po wojnie

Nacjonaliści i komuniści zjednoczeni w czasie wojny, teraz sami stali się wrogami. Komuniści, aczkolwiek początkowo słabsi, dzięki lepszej organizacji i zdecydowaniu, zaczęli odnosić zwycięstwa. Gdy przybył do diecezji biskup Arduino, byli jeszcze daleko, ale systematycznie zbliżali się ku Shiu Chow. Konsekwencją tych walk stała się ogromna inflacja i bieda. Pieniądz stracił wartość. W miastach zaczęto używać srebra, a na wsi kwitł handel wymienny. Rząd stracił zaufanie ludzi. Najbiedniejsi szukali oparcia w Kościele. Może dlatego takie sukcesy zaczęła odnosić ewangelizacja.

Na początku 1949 r. biskup Arduino, wykorzystując chłodniejsze miesiące, zwizytował okręgi Lin Chow i Yeung Shan, które razem z Lin Shan stanowiły zachodnią część diecezji. Od reszty diecezji oddzielały je duże góry. Trudno było się tam dostać. Okręg Lin Chow miał kilka parafii i przy sanktuarium Maryi Wspomożycielki dobrze działającą szkołę. Zaczęły tam też powstawać nowe wspólnoty wiernych. Okręg Yeung Shan, bardziej rozległy, bardziej górzysty i ubogi, był obsługiwany przez wiele lat tylko przez jednego kapłana. W czasie

wojny, gdy misjonarza internowano najpierw w Lin Chow, a potem w Lok Chong, wierni byli zupełnie pozbawieni opieki duszpasterskiej. Teraz stare wspólnoty wiernych odżyły. Powstawały nowe. W stolicy okręgu, niewielkim biednym i spoganizowanym miasteczku zaczęło się interesować chrześcijaństwem. Było wiele nawróceń. Misjonarze byli przepracowani, np. przykład ks. Callvi miał do obsłużenia wspólnotę w Lin Chow, trzy inne nowo powstające i szkołę z 500 wychowankami. Od ks. inspektora Braga poprosił więc o jeszcze czterech misjonarzy.

Biskup Arduino odwiedził potem w okręgu Ying Tak, samo miasto i wspólnotę wiernych w Ham Kwong. Niestety nie mógł odwiedzić innych małych wspólnot, ponieważ Chiu Wam i Miu Ha były opanowane przez komunistów i piratów, a Ling Kon How i Sui Pin przez wrogo nastawione władze lokalne. Następnie wizytował parafię centralną w Chong Shue Tam, gdzie działał ks. Kirschner. Ekscelencja otworzył nową szkołę. W parafii działały dwie siostry ze zgromadzenia Zwiastunek Pana, które tu przyjeżdżały z Shiu Chow. Przyjęli go tu serdecznie także poganie. Ochrzcił też kilku katechumenów.

W Shiu Chow wzrosła liczba mieszkańców do 100 tys. Przybyło wielu urzędników z północy, chrześcijan, którzy dzięki swej gorliwości byli dobrym przykładem dla dawnych mieszkańców miasta, którzy nie byli zbyt gorliwi. Także i tu nie brakowało katechumenów.

Wizytację pasterską w Ho Sai zakończył Ekscelencja w święto św. Józefa. Biskup odprawił mszę świętą z Komunią generalną, a ks. Cucchiara, wikariusz generalny, odprawił sumę. Po południu otrzymało bierzmowanie 87 osób. Była też piękna akademie, na której wystawiono sztuką teatralną.

## Szkoły

Biskup i wszyscy misjonarze troszczyli się bardzo o rozwój szkół misyjnych. W Shiu Chow otwarto znów Kolegium ks. Bosko. Szkoła średnia miała 200 wychowanków, a szkoła podstawowa 460. Ksiądz Janssen, dyrektor kolegium, wznowił działalność założonej przez ks. Braga, orkiestry dętej. Przy kolegium powstała też szkoła zawodowa obejmująca typografię i szewstwo.

W Ho Sai obie szkoły: męska i żeńska, liczyły po 1 00 uczniów. Kandydatów było więcej, ale miejsc nie wystarczyło. Powstały tu też oratoria świąteczne żeńskie i męskie.

Po wizytacji Biskup otworzył kursy dla katechetów. Było ich na razie tylko sześciu, mieli służyć pomocą w pracy misyjnej.

Misja liczyła ponad 20 szkół, w których uczyło się ok. 2 tys. wychowanków. Po kolegium Shiu Chow była to największa szkoła w Lin Chow.

## Wzrost personelu misyjnego

Ksiądz inspektor Braidó, odpowiadając na prośby Biskupa, przysłał do pracy misyjnej: ks. Monchiero, ko. Antonio Fu, ks. Gaetano Nicosia do pomocy ks. Janssen w Kolegium ks. Bosko, ks. Simone Leung do pomocy ks. Calvi w Lin Chow. Miał przybyć jeszcze ks. Francesco Wong z Kunming, ale nie dotarł do Shiu Chow.

Na odpoczynek udał się ks. Gulielmo Schützdeller. Od 1924 r. przebywał w Chinach i od tego czasu nie był w swojej ojczyźnie.

Zajęcie przez komunistów Hon Kow spowodowało, że alumni ostatniego kursu tamtejszego seminarium regionalnego zostali rozesłani do swoich archidiecezji. Niektórzy, ze względu na to, że nie mogli dotrzeć do rodzinnych diecezji, zajętych przez komunistów, przybyli na południe. Biskup przyjął czterech. Jeden z nich nawet odprawił prymicje w Shiu Chow w czasie Wielkiej Nocy.

Na zakończenie pierwszej wizytacji diecezji Biskup wystosował list do misjonarzy, w którym zachęcał wszystkich do przeżycia maryjnie maja i oddania się Wspomożycielce, czego po raz pierwszy 24 października 1919 r. dokonał ks. Versiglia.

Tego roku pod koniec lipca odwiedził diecezję wizytator nadzwyczajny ksiądz generał Modesto Bellido. Udało mu się dotrzeć tylko do Shiu Chow oraz do Lok Chong i Ying Tak.

Przygotowując się do Wielkanocy, katolicy wychowankowie Kolegium ks. Bosko odprawili w Wielkim Tygodniu rekolekcje. Brało w nich udział też kilku pogan.

W sierpniu tego roku Biskup i ks. Garbero ogłosili rekolekcje siostron Zwiastunkom Pana. Pod koniec sierpnia dotarł do Shiu Chow także Ksiądz Inspektor wraz z ks. Emilio Baggio, aby ogłosić rekolekcje misjonarzom. Na zakończenie rekolekcji 27 sierpnia, odbyło coroczne zebranie misjonarzy. Biskup dawał wskazania, jak prowadzić administrację parafii, jak zachować się, gdy przybędą komuniści. Misjonarze omówili też temat: „Nauczanie katechizmu w szkole i we wspólnotach wiernych”. Diecezja była już praktycznie otoczona przez „czerwonych”. Oddaniem się Matce Bożej zakończono rekolekcje w kaplicy domu biskupiego.

## Zmiana rządu

28 września 1949 r. komuniści zajęli Nam Yung i Chi Hing, a 7 października także i Shiu Chow. Najczęściej zmiana władzy odbywała się bez większych walk i strat w ludziach. Słychać było tylko huk wysadzanych mostów, aby utrudnić pochód komunistom. Pierwsze dni wydawały się normalne. 8 grudnia komuniści zajęli też Lin Chow, gdzie pracował ks. Calvi.

Wykorzystując spokój, biskup zwizytował Yan Fa i Lok Chong. W Yan Fa zastał –jak pisał – Sodomę i Gomorę, natomiast rozkwit wiary podziwiał w Lok Chong, gdzie we wspólnotach Pak Shan, Lau Ha, Pak Heung i Lok Chong głosił misję przez trzy dni, po pięć kazań dziennie. Wierni uczestniczyli licznie. Z nowym rokiem 1950 wystosował do kleru list okólny po łacinie, w którym dziękował wszystkim za pozostanie na miejscu, mimo zaszłych zmian i podał normy postępowania na przyszłość. Podał też na podstawie kanonu 429, kto ma go ewentualnie zastąpić w rządach diecezją, gdyby został uwięziony. Przybyło też dwóch kapłanów.

Na Trzech Króli Biskup udał się do Chong Shue Tam, na południowy zachód od Shiu Chow, gdzie była bardzo gorliwa wspólnota katolików. Ochrzczył tam 3 osoby i 25 udzielił bierzmowania. Ksiądz Rassiga był ostatnim rezydującym tam misjonarzem.

Pod koniec stycznia biskup Arduino chciał zwizytować okręgi Nam Yung i Chi Hing, ale z powodu nadciśnienia i choroby serca lekarz zabronił mu tego. Przez tydzień pozostał w Ho Sai. Władze zażądały naszej szkoły salezjańskiej, aby przeprowadzić „kurs indoktrynacji”. Biskup zgodził się, aby okazać dobrą wolę. Komuniści wprawdzie podziękowali na piśmie, ale pouczyli wychowanków, że z obcokrajowcami trzeba być ostrożnym i nie wierzyć w to, co będą mówić na „czerwonych”. Mówili: „W swoim czasie, przyjdziemy tu nie jako goście, ale właściciele”.

W Nam Yung wizytacja przebiegła dobrze. Choć wspólnoty wierzących były opuszczone przez lata, odradzały się. Od 5 do 7 lutego 1950 r. głosił misję w Lai How Kiu, potem w Kam Kong. Od 13 lutego był w Chi Hing, potem w Fong Tung, skąd pod koniec lutego wrócił do Shiu Chow. W tym czasie w Lin Chow i w Yeung Shan komuniści zaczęli zajmować lokale misyjne i szerzyć wrogą propagandę przeciw misjonarzom.

Przed „wyzwoleniem” komunistycznym przez kilka lat misjonarze nie mogli dotrzeć do wspólnot katolickich w okręgu Nam Yung. Tereny te były kontrolowane przez „piratów” i partyzantów. Zaprowadzenie rządów komunistycznych ukróciło działalność band i przynajmniej w pierwszym okresie misjonarze mogli tam spokojnie przebywać.

W marcu władze zaczęły robić trudności z wydawaniem przepustek na swobodne poruszanie się. Trzeba było zabiegać o nie u władz prowincjalnych. Strach przed terrorystami spowodował restrykcje w ich wydawaniu. Ofiarami tych restrykcji byli: ks. Monchiero i ko. Antoni Fu, których zaaresztowano i osadzono w więzieniu za fotografowanie domu biskupa i naszej szkoły. Księdza puszczono następnego dnia, a ko. Fu dopiero po paru dniach.

30 marca Biskup pisał do Księdza Inspektora, że szkoły wprawdzie otwarto z większą liczbą wychowanków niż poprzednio, ale by uniknąć większych kłopotów, oddano zarząd w ręce nauczycieli. W gazetach ukazały się artykuły atakujące Kościół ogólnie, a potem i misję w Nam Yung, Shiu Chow, Lin Chow. Z

innych okręgów dochodziły na razie dobre wieści. Władze lokalne dostały rozporządzenie śledzenia misjonarzy. Biskup chciał po Wielkanocy wizytować Lin Chow i Yeung Shan. Współbracia radzili pozostanie w domu, ale były tam sprawy do załatwienia na miejscu. Po długim oczekiwaniu władze wydały przepustkę i Biskup mógł 30 kwietnia wyruszyć z ks. Giovanni Rizzato do Lin Chow. Po drodze odwiedzili Lok Chong, gdzie ponad 100 wiernych było na mszy świętej. Po mszy ruszyli w dalszą podróż. Po kilku dniach dotarli do Lin Chow, gdzie rezydował ks. Calvi. Sprawdzono im kilka razy paszporty i bagaże. Policjanci uznali ich za rosyjskich przybyszów i puścili dalej.

W niedzielę 7 maja po mszy świętej wierni zebrali się na rozmowę z biskupem. Wieczorem była akademія w teatrze z przemowami, śpiewami, muzyką. Przemówienie wygłosił ks. Simone Leung, a zakończyły wybuchy petard.

Biskup odwiedził wiernych w Tung Pi, w Chi Kong, potem w Wu Kong Tao. Wszędzie przyjmowano Biskupa uroczystie i gościnnie. Zwykle po mszy świętej było bierzmowanie, a po nim przyjęcie i akademія.

W poniedziałek 15 maja obaj goście dotarli do Liu Tong. Ubiegłego roku na mszy było tylko dwoje wiernych, a w tym roku aż 40. Biskup w towarzystwie ks. Calvi, ks. Rizzato i ks. Simone Leung odwiedził 17 i 18 maja młodą wspólnotę wiernych w Sam Kong, potem w Muk Chuk Pa, gdzie było kilkunastu gorliwych katechumenów. Do nich dołączyli także katechumeni z sąsiedniej wioski Ma Tei Ping.

Już 22 i 23 maja przybywali do Lin Chow grupy pobożnych pielgrzymów z dalszych i bliższych miejscowości, których gościli miejscowi wierni. W samo święto Biskup miał wokół siebie 6 księży, dołączyli ks. Szeliga i ks. Ly z Yeung Shan. 24 maja Biskup udzielił chrztu 46 katechumenom. Była wspaniale przygotowana suma, a po południu bierzmowano 30 osób i procesja.

Biskup 26 maja 1950 r. wyjechał z Lin Chow do Lin Kong How. Po drodze odwiedził wiernych w Ki Tam i Yeung Shan, skąd do Shiu Chow udał się pociągiem.

W czerwcu 1950 r. zostali uwięzieni dwaj księża diecezjalni, ks. Tong i ks. Leung, a rezydencje w Yan Fa i Kong Ke zajęte. Chiński ksiądz, dwie siostry Zwiastunki Pana, i katechista z Chong Shue Tam musieli opuścić miejscowość. Uwięziono także ks. Kirschnera z Lau Ha, który poprosił policję w Lok Chong o przepustkę do Shiu Chow na 7 dni. Z taką przepustką zjawił się na policji w Shiu Chow, aby się zameldować. Następnego dnia wezwano go ponownie i uwięziono, ponieważ przepustka była podobno nieważna. Po wielu tłumaczeniach misjonarz mógł opuścić więzienie, ale z zastrzeżeniem, że nie może wrócić do Lau Ha dopóki tamtejsza policja nie dostarczy zaświadczenia o dobrym prowadzeniu się.

26 lipca 1950 r. Biskup pisał: „Współbracia na ogół czują się dobrze; morale wysokie i obserwacja zakonna na ogół bardzo dobra. Szkoła w ubiegłym semestrze szła dość dobrze i można na razie dyskretnie pracować. Boję się że trudności zaczniemy mieć w niedalekiej przyszłości. Dyrektor »dydaktyczny« stanął na głowie i otworzył nawet liceum”. Władze po ogłoszeniu otwarcia liceum i pierw-

szych zgłoszeniach oznajmiły mu, że w Shiu Chow jest już liceum państwowe i nowego nie potrzeba.

Ponieważ zgromadzenie się wszystkich współpracowników w Shiu Chow było utrudnione, Biskup prosił o odprawianie rekolekcji w poszczególnych okręgach. Sam wygłosił od 1 do 5 sierpnia rekolekcje siostrzom CMW w Ho Sai. Było ich tylko 7, bo 3 z Lok Lok Chong nie mogły przybyć. Jedna z nich była w szpitalu ciężko chora. Biskup musiał na noc wracać do Shiu Chow, nie dostał bowiem przepustki na nocowanie w Ho Sai.

4 września pisał: „Pozwolono nam w ostatnich miesiącach pracować dość swobodnie. Wszędzie spora liczba katechumenów...”. Pod koniec września Biskup odprawił rekolekcje w Ho Sai. Otwarta na początku szkoła nie zaczęła jeszcze działać. 3 października 1950 r. odbyły rekolekcje dla kleru chińskiego.

28 października Biskup napisał, że „w Chong Shue Tam diabeł nie przestaje niszczyć gorliwej wspólnoty wiernych: zabroniono modlić się, uczestniczyć we mszy niedzielnej, przymusowa praca na rzecz rządu itd.” Pod koniec tego roku wszyscy misjonarze, z wyjątkiem tych z Lin Chow i Yeung Shan, byli wezwani na policję do Shiu Chow. Przesłuchiwano ich długo i szczegółowo. Dzięki temu także Biskup miał okazję do rozmów ze współpracownikami, a ks. Geder mógł 10 dni spędzić w szpitalu metodystów zanim wrócił do Nam Yung. Ci z Lin Chow i Yeung Shan musieli udać się na przesłuchanie do Lok Chong, ale musieli zamieszkać w hotelu, a nie w rezydencji. Cztery księża diecezjalni z północy, których Biskup przyjął, wrócili do swojej diecezji. Zatem zmniejszyła się liczba księży w diecezji. Zaczęto także kampanie przeciw Kościołowi w prasie, organizowano wiece antykościelne, naciski itp. Niektórzy słabsi w wierze przestraszyli się i przestali praktykować, wielu katechumenów zrezygnowało z przygotowania do chrztu. Ale rosła też liczba innych, odważniejszych.

Uroczystości Bożego Narodzenia zakończyły religijne wydarzenia 1950 r. Biskup w wigilię ochrzcił 12 katechumenów, a udział wiernych w liturgii świąt przeszedł oczekiwania, ale był to równocześnie początek prześladowań. 24 grudnia misjonarze z Lok Chong zostali poinformowani, że nie wolno im opuszczać miejsca zamieszkania bez pozwolenia władz. Nie mogli się zatem spotykać. Tego samego dnia policja zawiadomiła ks. Gedera w Nam Yung, że obu misjonarzom nie wolno opuszczać miasta. Na prośby wyrażono zgodę, żeby ks. Del Curto udał się w niedzielę do wspólnoty w Kam Kong, ale przed wieczorem musiał wrócić. 22 grudnia w Lin Chow salę teatralną zamieniono na magazyn. W Ying Tak obu misjonarzom nie pozwolono opuścić miasta i odwiedzić innych wspólnot wiernych. W tym samym okręgu domy misyjne w Ham Kwong, Sui Pin i w Lin Kong How zostały zajęte przez władze. Przyszło też tajne pismo od Księdza Nuncjusza do Biskupa, żeby wyznaczyć dwóch księży chińskich, którzy byłiby jego zastępcami, gdyby były „przeszkody” w spełnianiu funkcji. Jeden miał być w razie czego rządcą diecezji. Ponieważ ks. Tong był w areszcie domowym w Ting Tak, a innych odpowiednich ludzi nie miał, Biskup poprosił Księdza In-

spektora, żeby mu przysłał albo ks. Francesco Wong z Kunming, albo ks. Luigi Yeh z Szanghaju. 13 stycznia został aresztowany ks. Urbaitis z Pak Heung. Chciał udać się do Lok Chong po przepustkę i w drodze został zatrzymany. Trzymano go 75 dni w trzech więzieniach: Lok Chong, Shiu Chow, Kantonie, po czym go wydalono z Chin.

Biskup w liście z 22 stycznia 1951 r. do Księdza Inspektora skarży się, że w Kantonie są ludzie, którzy podpisali tzw. „trzy niezależności”. \_Tak rodził się chiński kościół narodowy, a tworzyli go ludzie albo słabej wiary albo nieświadomi zła. W tym samym liście Biskup donosił o upaństwowieniu dwóch szkół salezjańskich i części domu biskupiego, ale katechumeni nie przestali przygotowywać się do chrztu, a misjonarze ze spokojem pracowali nadal. Ksiądz. Musso mimo że miał przepustkę, został zatrzymany w Nam Yung w areszcie domowym. Zabrano także szkołę ks. Bosko w Shiu Chow i to na „prośbę” nauczycieli. Biskup wycofał natychmiast pracujące tam siostry, a uczniów rzemiosła przeniósł na wniosek rady diecezjalnej do Ho Sai.

18 stycznia 1951 r. Biskup wystosował po łacinie list do misjonarzy, aby wiernych zachęcał do wierności Stolicy Apostolskiej.

Ponieważ ks. Fr. Wong nie mógł przybyć, Biskup 27 stycznia prosił Księdza Inspektora o innego księdza chińskiego. Donosił też, że diecezjalny ks. Ha, został aresztowany. Ksiądz Tong od pięciu miesięcy nie mógł opuścić Ying Tak. Była obawa, że misjonarze europejscy zostaną aresztowani, a diecezja pozostanie bez przewodników duchowych. W domu biskupim zmienili się okupanci, a w szkole ks. Bosko nastał nowy dyrektor, nasłany przez władze. Mieszkali tam razem wychowankowie salezjańscy, 200 wychowanków z sierocińca protestanckiego, nauczyciele i do tego 300 żołnierzy. 20 marca przybył wreszcie z Szanghaju ks. Luigi Yeh.

Na Wielkanoc Biskup udzielił chrztu św. ośmiu osobom dorosłym. Także w innych misjach było sporo chrztów.

2 kwietnia 1951 r. Biskup pisał, że tylko ks. Bruno w Lok Chong może kontynuować pracę, choć nie bez utrudnień. Wynikało, że władze chcą wyrzucić misjonarzy z Chin i zabrać domy misyjne, w związku z tym rozpoczęto kampanię przeciw szkołom katolickim i działania w kierunku ich upaństwowienia. Zaczęto też kampanię przeciw Legionowi Maryi, ze względu na nazwę uznano go za organizację paramilitarną, kontrewolucyjną. Ofiarą tej akcji padli w Szanghaju ks. Suppo Michele i ks. Mario Cuomo, których uwięziono i potem wyrzucono z Chin. Inną akcją była walka z „niemoralnością” katolików, zwłaszcza zaś księży. Preparowano zdjęcia, wydarzenia itp., aby ośmieszyć Kościół. Rozgorzała też akcja przeciw sierocińcom. Posądzano siostry o zabijanie sierot chińskich. Ofiarą tej akcji padły siostry w Ho Sai.

24 kwietnia 1951 r. Biskup pisał do Księdza Inspektora: „Nasza sytuacja nie zmienia się. Jesteśmy uwięzieni na drugim piętrze domu biskupiego. Jedyne w kościele w czasie mszy świętej mogę się kontaktować z wiernymi. Nie mogę



robić nic innego, modłę się więc za współbraci, diecezję, wiernych...” Biskup był zamknięty w jednym pokoju z ks. Cucchiara i ks. Janssenem, ale strażnik nie pozwalał im rozmawiać. Później zniesiono ten zakaz. Biskup spał na pryczy, a księży na podłodze. Gdy trzeba było wyjść do ubikacji, jeden z żołnierzy towarzyszył im. Były dni, że trudno było wytrzymać chłód, odcięcie od światła, chamstwo strażników. Biskup mógł odprawiać mszę świętą codziennie, ale w czasie liturgii żołnierze śpiewali, gadali na głos, odpalali papierosy od świec.

Zaczęto stopniowo usuwać misjonarzy i siostry z terenów diecezji. Ksiądz Janssen musiał podpisać „prośbę” o wydalenie z Chin. 1 września znalazł się w Hong Kongu. 2 października INTER NOS donosiło, że wszystkie instytucje i budynki zostały zabrane przez państwo, 23 listopada do Hong Kongu przybył ks. Cucchiara.

Po sześciu miesiącach aresztu domowego 29 listopada 1951 r., w pierwszy dzień nowenny do Niepokalanej, policja powiadomiła Biskupa, że musi opuścić Shiu Chow. Wieczorem 1 grudnia 1951 r. w towarzystwie policjanta opuścił miasto. Na ulicach pożegnali go ukradkowo chrześcijanie. W Kantonie powiadomiono go, że za opór i buntowanie innych przeciw trzem niezależnościom, został skazany na pół roku aresztu domowego, a teraz na wydalenie z Chin. Po południu 2 grudnia dotarł do mostu granicznego z Hong Kongiem. Eskortujący go policjanci oznajmili mu: „Zostajesz wyrzucony z Chin, nie wracaj tu nigdy”. Żegnając się z krajem i ludźmi, których przez lata pracy ukochał, Biskup udzielił im na pożegnanie swego błogosławieństwa.

W podobny sposób wyrzucono innych misjonarzy i siostry zakonne z Europy. W 1952 r. został wyrzucony ks. Vito del Curto. Został na terenie diecezji jeszcze ks. Simone Leung. Po wyrzuceniu misjonarzy usunięto go z rezydencji, uwięziono, poddano procesom publicznym, maltretowano i wreszcie po kilku miesiącach dręczenia wypuszczono na wolność. Ponieważ w dalszym ciągu, choć w ukryciu, pracował duszpastersko, planowano ponownie go uwięzić. Gdy się o tym dowiedział, umknął do współbraci w Szanghaju. Ponieważ nie mógł tam przebywać dłużej niż 3 miesiące, przeniósł się do Pekinu. Po jakimś czasie policja nakazała mu wrócić w rodzinne strony i wyrobić sobie tam dokumenty. Udał się do Kwang Tung i mógł tu się ukryć, ale chciał być blisko współbraci. Wrócił więc do Pekinu, tutaj w 1954 r. wraz z zamknięciem tego domu został uwięziony. Następnie został wysłany do Shiu Chow, potem do Lin Chow, znów zamknięty w więzieniu w Szanghaju, gdzie za wierność Kościołowi został zameczony w 1956 r.

POLSCY MISJONARZE SALEZJAŃSCY W SHIU CHOW<sup>11</sup>

Koad. JAN URBAN (1891–1953) był z zawodu szewcem, przyjechał na misję do Chin w 1926 r. W 1927 r. pracuje w Shiu Chow. Brak zdolności językowych sprawił, że przełożeni przenoszą go do Macau, a potem do Thailandii, skąd wraca do Włoch.

Ks. WIKTOR SPINEK (1900–1978) do Chin wyjeżdża jako kleryk razem z kl. Buchtą i W. Wieczorkiem w 1929 r. Po krótkim pobycie w Hong Kongu przełożeni wysyłają go do kolegium ks. Bosko Shiu Chow, gdzie było 100 internistów i 200 ekskternistów w szkole podstawowej, średniej i rzemieślniczej. Przeżył tam śmierć biskupa Versiglia i ks. Caravario (25 II 1930) i konsekrację biskupa Ignacego Canazei (9 XI 1930). Po roku asystencji rozpoczyna studia teologiczne w Hong Kongu, skąd w 1933 r. wraca do Polski.

Ks. WŁADYSŁAW WIECZOREK (1903–1942) do Chin przybywa w 1929 r. i po roku aklimatyzacji w Hong Kongu zostaje przeznaczony do pracy w małym seminarium w Ho Sai koło Shiu Chow. Stan zdrowia i trudności językowe sprawiają, że w 1932 r. wraca do Polski.

Ks. TOMASZ SZELIGA (ur. 1915–) na misję do Chin wyjeżdża wraz z ks. Mielczarkiem w 1936 r. Po odbyciu studiów i święceniach kapłańskich przekrada się w 1942 r. przez „zieloną” granicę do Shiu Chow i pracuje tam do 1953 r. choć innych misjonarzy wyrzucono wcześniej. Uratował życie dziecku oficera komunistycznego i ten go bronił, jak długo się dało. Pracował w Kam Kong w okręgu Nam Yung, gdzie z ks. Rizzato organizował pomoc dla 2500 uchodźców przed bandami chińskimi i Japończykami. Japończycy uwięzili go wraz z ks. Rizzato i ks. Laung, ponieważ podejrzewali współpracę z partyzantami chińskimi. Po zwolnieniu z więzienia (w kwietniu 1945 r.) uciekają z ks. Rozzato aż do Kunming w okręgu Yunnan na terenie wolnych Chin. Po skończeniu wojny wraca do pracy misyjnej w Yeung Shan. Po usunięciu z Chin pracuje jakiś czas w Hong Kongu, Macau i obecnie w Kanadzie.

## ZAKOŃCZENIE

W sierpniu 1987 r. ks. generał Egidio Vigano odbył podróż do Chin i 15 sierpnia w katedrze pekińskiej w towarzystwie radcy regionalnego, Hindusa, ks. Tomasza Panakhezham i swego rodzonego brata, ks. Angelo Vigano, odczytał formułę zawierzenia całej młodzieży chińskiej Matce Bożej Wspomożenia Wiernych, którą Episkopat Chiński w 1948 r. ogłosił Patronką Pekinu, a na pierwszym Synodzie w 1925 r. biskupi chińscy powierzyli Jej cały naród. Ksiądz

<sup>11</sup> Ks. S. Szmidt SDB, *Salezianie polscy w Chinach*, [w:] *Kościół w Chinach*, Pieniężno 1988, s. 49–69.

General odwiedził też Shiu Chow i zdevastowane miejsce pochówku obu pierwszych męczenników salezjańskich – biskupa Versiglia i ks. Caravario<sup>12</sup>.

Kielich krwi i potu, o którym kiedyś śnił ks. Bosko, nie został jeszcze wypełniony, choć wielu salezjanów poświęciło, często w sposób krwawy, swoje życie. Ogromny kontynent i dawna misja salezjańska czeka na Ewangelię i pracę misyjną, ale chyba już salezjanów Chińczyków. Ksiądz Mario Rassiga, były misjonarz i kronikarz diecezji Shiu Chow, obecnie dożywający swych lat w Hong Kongu, pisze w jednym z listów, że salezianie mają już na kontynencie swoich aspirantów, którzy czekają na otwarcie „żelaznej kurtyny”, aby wstąpić do nowicjatu (23 II 1995). O tym, że kurtyna ta już się uchyla, świadczy obecność młodzieży chińskiej na spotkaniu z Ojcem Świętym w Manili.

### Sommario

In quest'articolo si racconta la storia della Missione Salesiana di Shiu Chow in Cina (1918–1951), diventata Vicariato Apostolico (1920) e poi diocesi (1948). La Missione aveva vissuto un enorme sviluppo sotto i tre vescovi salesiani: mons. Versiglia (1918–1930), primo Vicario Apostolico e protomartire salesiano, monc. Canazei (1930–1946), l'ispettore in Cina e poi Vicario Apostolico di Shiu Chow, mons. Arduino (1948–1951), direttore delle scuole salesiane a Shanghai e primo vescovo della diocesi di Shiu Chow. La fiorente attività e sviluppo della missione chiude l'espulsione dei missionari salesiani, delle suore FMA e mons. Arduino (2 dicembre 1951) dalla Cina dai comunisti. La parte ultima è dedicata ai missionari salesiani polacchi lavoranti in Missione di Shiu Chow: coad. J. Urban, sac. W. Spinek, sac. T. Szeliga, sac. W. Wieczorek. Il materiale per l'articolo ho trovato nei libri di don. M. Rassiga, missionario e cronista della Missione di Shiu Chow, mi gentilmente offerte per l'autore stesso.

---

<sup>12</sup> *Atti del Capitolo* 323, s. 45.

Antonio Baruffa, *Le Catacombe. Il fascino del mondo sconosciuto*. Edizione par ragazzi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, ss. 16.

Sekretarz Papieskiej Komisji Archeologicznej i profesor Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, ks. Antonio Baruffa SDB, opracował krótki informator o katakumbach, przeznaczony głównie dla młodzieży, która przybywa do tych uświęconych krwią męczeńską miejsc Wiecznego Miasta, by zapoznać się ze wspaniałymi świadectwami wiary pierwszych chrześcijan. Znajdujemy w nim wiele interesujących i siłą rzeczy syntetycznie ujętych wiadomości na ten właśnie temat. Oprócz kilku niezbędnych informacji dotyczących „ojca” archeologii chrześcijańskiej, G. B. De Rossi, kreśli ogólny szkic historyczny katakumb od I do IX wieku naszej ery. Następnie przechodzi do konkretnych, opisuje pracę ludzi, którzy ją wykuwali (tzw. *fossores*), podaje zarazem kilka informacji na temat podziemnych galerii oraz niektórych rodzajów grobowców. I tak dowiadujemy się, co to znaczy *loculus* (nisza), *arcosolium* (nyża), *sarcophagum* (sarkofag), *cubiculum* (cela), *cripta* (krypta). Autor nie bez racji pisze, iż „także jeśli katakumby nigdy nie były miejscami schronienia i zamieszkania przez pierwszych chrześcijan, to w niczym nie ujmują one ich znaczenia, które wywodzi się z obecności w nich grobów męczenników, ze znajdujących się w nich malowideł i napisów. Chodzi bowiem o drogi cenny materiał historyczny, który dokumentuje wiarę Kościoła rzymskiego pierwszych wieków” (s. 7).

Następnie autor poświęca nieco miejsca najczęściej występującym w katakumbach symbolom religijnym, które mają za zadanie przekazanie jakiegoś orędzia zwiedzającym je. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje postać Dobrego Pasterza (Chrystusa); akrostychy ryby (IXOYS = Jezus Chrystus Boży Syn Zbawiciel); monogram Chrystusa P.; dalej A i W (pierwsza i ostatnia litera alfabetu greckiego) oznaczająca Pana początku i końca wszystkich rzeczy; kotwica jako symbol nadziei chrześcijańskiej; gołębica z gałązką oliwną w dziobie oznaczająca duszę, która cieszy się Bożym pokojem; paw – symbol nieśmiertelności duszy; ptak feniks – aczkolwiek wymyślony przez fantazję ludową, to jednak wyrażający prawdę o zmartwychwstaniu ciała; palma i korona jako nagroda za dobre życie; naczynie, z którego tryska woda, na oznaczenie zaspokojenia pragnienia duszy tęskniącej za Bogiem; zbiornik na zboże, który symbolizuje dobre czyny chrześcijanina i wreszcie statek i latarnia morska jako port zbawienia, tzn. Niebo.

Osobny rozdział jest poświęcony orędziu, jakie niosą ze sobą napisy nagrobne. Autor podaje kilka charakterystycznych cech starożytnej epigrafiki chrześcijańskiej, która właśnie w katakumbach przetrwała do naszych czasów. Oprócz tego, że jest w tych napisach zawarta żywa wiara w Boga i mocna nadzieja życia wiecznego, niektóre z nich są wyrazem także miłości małżeńskiej i rodzinnej, inne podają wiadomości na temat życia i działalności osób piastujących ważniejsze stanowiska w owym czasie, a także tych, które poświęciły swoje życie służbie Bożej.

Przedostatni rozdział omawianej tu pozycji mówi o katakumbach jako o pierwszych „pinakotekach” chrześcijańskich, którym to określeniem autor nazywa niektóre krypty i kubikula. Dominuje w nich postać Dobrego Pasterza i oranta. Centralnym jednak i ulubionym tematem wszystkich znajdujących się tam przedstawień jest idea zbawienia. Jak z nich wynika, było ono przygotowywane przez Boga w Starym Testamencie, co wyrażają postaci Adama i Ewy po grzechu pierworodnym, Noe w arce, ofiara Abrahama, Mojżesz uderzający laską o skalę, Daniel w jaskini lwów, Zuzanna oczerniona przez starców, Jonasz, trzej młodzieńcy w piecu ognistym. Następnie zostało ono doko-

nane przez Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie, co z kolei wyrażają takie sceny, jak: żłobek, pokłon trzech króli, chrzest Jezusa i cuda przez Niego zdziałane (paralityk, niewidomy od urodzenia, kobieta cierpiąca na krwotok, Łazarz i inne), aluzje do Eucharystii (rozmnóżenie chlebów i ryb), sceny dotyczące męki i śmierci Chrystusa. To dzieło zbawcze ma swoją kontynuację w Kościele zarówno w okresie apostołskim, jak i postapostołskim. W pierwszych „pinakotekach” chrześcijańskich jest to uwidocznione za pomocą obrazów Chrystusa z Apostołami, wręczenie kluczy Piotrowi oraz scen dotyczących Piotra i Pawła. I wreszcie jest w nich mowa o ostatecznym zbawieniu w niebie. Wyraża tę ideę scena dwóch Apostołów wprowadzających duszę do raju, męczennika towarzyszącego zmarłemu na sąd, Chrystusa składającego homagium duszom zbawionym, ukoronowania Apostołów wiwatujących na cześć Pana.

Ostatni rozdział jest poświęcony katakumbom św. Kaliksta, które Autor słusznie określa mianem katakumb papieży III wieku. W nich bowiem znajdują się groby dziewięciu następców św. Piotra z tego właśnie czasu. Są nimi: św. Poncjian (230–235), św. Anterus (235–236), św. Fabian (236–250), św. Lucjusz I (253–254), św. Stefan I 9254–257), św. Sykstus II (257–258), św. Dionizjusz (260–267/268), św. Feliks I (268/269–273/274) i św. Eutychan (274/275–282/283). Ich groby noszą wspólną nazwę krypty papieży. Papież Damazy I (366–384) przekształcił ją w małą kaplicę, upiększył ją malowidłami, mozaikami, marmurami, kolumnami i lampionami. Osobną niejako kartę autor poświęca krypcie św. Cecylii, znajdującej się w sąsiedztwie krypty papieży. Mówi wreszcie o kubikolach sakramentów i o innych sławnych kryptach (św. Gajusza i papieża męczennika św. Korneliusza).

Antonio Baruffa – kapłan ze Zgromadzenia Salezjańskiego, przygotował omawianą tu pozycję z myślą o młodzieży. Nic więc dziwnego, że jest ona napisana językiem niezwykle komunikatywnym. Autor nie omieszczał podać kilku interesujących informacji na temat młodego męczennika Tarzycjusza; pewnego studenta o imieniu Hieronim i na jego osobliwe „hobby” (późniejszego sekretarza papieża Damazego), który zdobywał wiedzę w Rzymie, często odwiedzał katakumbę, ponieważ został nimi oczarowany. Dodatkowym walorem tej pozycji są liczne i kolorowe ilustracje (21). Tak samo wartościowe wydaje się podanie informacji na temat dwóch książek autora, które pozwalają na pogłębienie wiadomości o Katakumbach św. Kaliksta (*Le Catacombe di San Callisto. Storia – Archeologia – Fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, ss. 192) i ich odkrywcy G. B. de Rossi (*Giovanni Battista de Rossi. L'archeologo esploratore delle catacombe*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, ss. 224+25 il.).

Paweł Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Żabki 1995, s. 232.

W każdym społeczeństwie, w tym także w polskim, z całą jaskrawością ujawnia się problem rozwodów, a konsekwentnie dalej problem powtórnych związków małżeńskich. W obecnej rzeczywistości nie są to już fakty jednostkowe, ale zjawiska częste. Wobec tych faktów nie można przechodzić obojętnie. Problem powtórnych związków małżeńskich nie jest sprawą obojętną Kościołowi, mimo Jego nauki o sakramentalności i nierozzerwalności małżeństwa. Świadectwem tego są oficjalne wypowiedzi Kościoła zawarte w dokumentach, jak i refleksje teologów.

Ostatnio na rynku wydawniczym ukazała się interesująca publikacja podejmująca problem powtórnych związków małżeńskich. Jest to książka ks. prof. P. Góralczyka – profesora teologii moralnej ATK – *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*. Sam autor określa we wstępie cel swojej rozprawy: „co Kościół może i powinien uczynić z tymi rozbitkami, katolickimi małżeństwami? Co można zaproponować duszpasterzom, tym małżonkom, kanonistom i teologom? [...] Dla teologów, kanonistów, a także duszpasterzy problem ten staje się wyzwaniem i skłania do przeanalizowania jeszcze raz podstaw przyjętych dla tradycyjnego stanowiska Kościoła w omawianej sprawie. Takie też intencje żywi autor niniejszej rozprawy [...]”.

Powyższe pytania są bowiem doniosłej wagi i próba odpowiedzi na nie zmusza do dokładnego przebadania empirycznych, teologicznych i etycznych racji przemawiających za takim czy innym rozwiązaniem” (Wstęp, s. 26–27).

Mamy zatem przed sobą interesującą publikację, która po raz pierwszy całościowo ujmuje zagadnienie powtórnych związków małżeńskich w świetle nauki Kościoła. Praca składa się z czterech rozdziałów.

W pierwszym z nich autor analizuje sytuacje kryzysowe małżeństwa i rodziny. W świetle badań statystycznych ks. Góralczyk omawia w pierwszej kolejności skalę rozwodów w Polsce. Następnie analizuje główne przyczyny rozwodów i konfliktów między małżonkami. W dalszej kolejności podjęty zostaje problem konsekwencji rozpadu małżeństwa. Całość analiz tego rozdziału kończą refleksje dotyczące czynników integrujących wspólnotę małżeńską i potrzeby Eucharystii po rozwodzie.

W drugim rozdziale autor ukazuje problem nierozzerwalności małżeństwa w świetle nauki Kościoła. W pierwszej kolejności przedstawia naukę biblijną o nierozzerwalności małżeństwa. Dalej ukazuje świadectwo kościelnych pisarzy pierwszych wieków w tej materii. Dalszym analizom poddane zostaje zagadnienie rozwiązania małżeństwa i powtórne jego zawarcie w teologii prawosławnej. W ostatnim punkcie tego rozdziału omawia problem rozwiązania, a przede wszystkim rozłączenia małżonków w świetle prawa kanonicznego.

W rozdziale trzecim ukazuje ks. Góralczyk sakrament małżeństwa jako dar i wezwanie. Analiza tego rozdziału rozpoczyna punkt, w którym autor ukazuje Kościół jako powszechny sakrament zbawienia. Jest to niejako punkt wprowadzający w problematykę. Dopiero na bazie tych ogólnych stwierdzeń dotyczących: Bożej obecności przez Chrystusa, zależności Kościoła od Chrystusa oraz zbawienia w Kościele, przechodzi autor do omówienia sakramentu małżeństwa jako misterium życia i miłości. W punkcie tym analizuje ks. Góralczyk następujące zagadnienia: jedność stworzenia i zbawienia, sakramentalność małżeństwa oraz małżeństwa niesakramentalne w strukturze Kościoła. Ostatni punkt poświęcony jest roli Eucharystii w życiu małżeńskim. W świetle wypowiedzi autora Eucharystia jest istotą chrześcijańskiego życia i źródłem miłości małżeńskiej.

Ostatni rozdział omawianej publikacji dotyczy drogi zbawienia dla małżeństw niesakramentalnych. Autor próbuje w nim odpowiedzieć na pytania: w jaki sposób można udzielić pomocy tym, którzy po niepowodzeniu pierwszego małżeństwa zawarli nowy związek? Czy i w jakim stopniu Kościół katolicki wierny własnej tradycji może dopuszczać do sakramentów świętych osoby rozwiedzione i zawierające nowe małżeństwa? W pierwszej kolejności omawia autor dotychczasowe stanowisko Kościoła wobec osób rozwiedzionych, podkreślając, że małżonkowie ci nie są w żaden sposób odrzuceni od Kościoła, ani też nie powinni uważać się za wiernych „drugiej kategorii”. Ukazuje też autor sytuacje, w których ludzie ci mogą korzystać z Eucharystii. W kolejnym punkcie tego rozdziału przedstawia współczesną dyskusję teologów wokół problemu małżeństw rozwiedzionych. Dalsze analizy dotyczą prób rozwiązań pastoralnych w tej materii. Omawia zatem pomoc pastoralną w Kościele pierwotnym, separację jako sposób rozwiązania sytuacji kryzysowej oraz list pasterski biskupów niemieckich prowincji kościelnych Górnego Renu, w którym wyrażają oni swoją troskę pastoralną o ludzi rozwiedzionych i ponownie wchodzących w związki małżeńskie. Całość analiz ostatniego rozdziału kończy punkt dotyczący pytań otwartych. Chodzi o pytania, które mogą stać się impulsem do dalszych refleksji nad możliwością dopuszczenia tych osób do sakramentów świętych. Są to pytania, w których zawarta jest także pewna sugestia rozwiązania.

Publikacja ks. P. Góralczyka stanowi istotny wkład w literaturę teologiczną i moralną dotyczącą problemu powtórnych związków małżeńskich. Przede wszystkim podkreślić należy, że jest to na gruncie polskim pierwsza tego rodzaju publikacja (nie licząc jednostkowych artykułów), która od strony empirycznej, teologicznej i etycznej analizuje problem. Autor ujmuje zatem problem całościowo i wieloaspektowo. Mamy w niej opis faktycznego stanu rzeczy w zakresie rozpadu małżeństwa, naukę Kościoła dotyczącą samej istoty małżeństwa i jego nierozzerwalności

oraz próbę pastoralnych rozwiązań zaistniałego problemu. Można mieć co prawda pewne zastrzeżenia do układu, szczególnie pierwszego rozdziału (dlaczego autor po socjologicznym opisie faktycznego stanu rozwodów, głównych ich przyczyn i konsekwencji mówi o czynnikach integrujących małżeństwo i o tęsknocie za Eucharystią), są to jednak potknięcia niewielkie. Praca w całości stanowi zatem cenny materiał – naukowo uczciwie opracowany problem.

Na szczególne podkreślenie zasługuje rozdział czwarty w jego ostatnim punkcie, a dotyczący tzw. pytań otwartych. Nie są to bowiem tylko i wyłącznie formułowane pytania, ale także sugestie rozwiązania problemu. Autor próbuje bowiem dokonać na nowo refleksji nad rzeczywistym wymiarem prawnym i moralnym osób rozwiedzionych: czy strona prawna powoduje zaw sze konsekwencje moralne? Jest to pytanie o ogromnym ciężarze gatunkowym. Także inne pytania i zawarte w nich sugestie są fundamentalne, jak np. – czy osoby pozostające w związku niesakramentalnym żyją stale w grzechu śmiertelnym?

Ostatecznie podkreślić należy, że mamy przed sobą interesującą i cenną publikację, która służyć winna teologom, studentom teologii, duszpasterzom i ludziom żyjącym w powtórnych związkach małżeńskich. Jak bowiem stwierdza sam autor: „próba całościowego spojrzenia na ten problem, od strony empirycznej, teologicznej i etycznej pozwoli kanonom i teologom bardziej odważnie podejść do jego rozwiązania, zaś samym zainteresowanym do twórczego życia w Kościele” (s. 232).

ks. Henryk Skorowski SDB

Ireneusz M r o c z k o w s k i, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1944, ss. 303.

Nie ulega wątpliwości, że cielesność jest elementem konstytutywnym człowieka jako osoby. Ma zatem ona swoje istotne znaczenie. Nikt, a tym bardziej chrześcijanin, nie może więc być zażenowany, czy też zgorszony odkryciem ciała we współczesnym świecie. Jednocześnie jednak powiedzieć należy, że podstawa właściwego zrozumienia cielesności człowieka jest zrozumieniem natury osoby ludzkiej. W zakresie tej problematyki interesującą publikacją jest rozprawa ks. I. Mroczkowskiego – profesora KUL i Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku. W swojej publikacji podejmuje on problem moralnych aspektów teologii ciała. Podstawowym celem pracy jest, jak mówi sam autor, „pokazanie moralnych podstaw i wydobycie konsekwencji etycznych z teologii ciała. Chodzi przy tym nie o sam opis cielesności, lecz podkreślenie cielesnego wyrazu osoby, stworzonej na obraz Boży, powołanej do uczestnictwa – poprzez wiarę, nadzieję i miłość – w Misterium Ciała Chrystusa” (s. 17).

Omawiana praca składa się z trzech części. Pierwsza z nich jest niejakim wprowadzeniem w problematykę teologii ciała. Dotyczy ona bowiem najważniejszych współczesnych ujęć filozofii ciała, które pozwalają autorowi zaobserwować podobieństwa i różnice między materialnym i duchowym elementem człowieka, a następnie ująć cielesność w kontekście „ja”, jako podmiotu osoby oraz zrozumieć rolę ciała w budowaniu tożsamości człowieka.

Część druga dotyczy biblijnego rozumienia ciała ludzkiego. Autor wychodzi z założenia, że Słowo Boże zawiera istotną treść w tej materii. Z bogatej tradycji biblijnej autor wybiera tę, która faworyzuje ujęcie dychotomiczne człowieka, a mianowicie antropologię św. Pawła. Ponieważ jednak nie można zrozumieć św. Pawła bez odniesień starotestamentalnych, dlatego autor w pierwszej kolejności omawia starotestamentalne znaczenie ciała ludzkiego. Dopiero na tym tle w dalszej części dokonuje analizy antropologii św. Pawła. Można powiedzieć, że w tej części rozprawy autor skupia uwagę na cielesnie wyrażanej integralności i relacyjności człowieka w Starym i Nowym Testamencie.

Trzecia część omawianej publikacji dotyczy teologicznego wymiaru cielesności analizowanego w perspektywie moralnej. W kolejnych rozdziałach autor omawia następujące problemy:

ciało stworzone i odkupione, cielesność a grzech, ciało ludzkie i miłość chrześcijańska, cielesność człowieka a cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie.

Praca ks. I. Mroczkowskiego stanowi istotny wkład we współczesną literaturę teologiczną dotyczącą problematyki teologii ciała. Ukazuje ona bowiem po raz pierwszy w sposób całościowy moralne podstawy i konsekwencje tej teologii. Autor, sięgając do chrześcijańskiej tradycji filozoficznej i teologicznej, pozwala czytelnikowi nie tylko ocenić wyniki współczesnych nauk o człowieku, ale wnieść swój oryginalny wkład w kształtowanie prawdziwej kultury ciała. Dlatego publikacja ta powinna zainteresować nie tylko teologów, studentów teologii, ale także szerokie grono ludzi dokonujących refleksji nad własną cielesnością.

ks. Henryk Skorowski SDB

Piotr N i t e c k i, *Socjalizm, komunizm i ewangelizacja*; Suwałki 1994, ss. 171.

Rok 1989 przejdzie do historii jako symboliczna data upadku komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej. Chociaż są jeszcze w świecie kraje, w których próbuje się zasadnicze elementy tej doktryny realizować, to bankructwo jej stało się faktem. Rzeczowa i oficjalna refleksja nad założeniami systemu komunistycznego i jego praktycznymi realizacjami stała się w Polsce możliwa dopiero po „wielkim przełomie”. Wcześniej bowiem, za pomocą cenzury i innych środków, władze uniemożliwiały polemiki i prezentowanie alternatywnych wizji porządku społecznego. W licznie powstałej w ostatnich latach literaturze krytycznej na temat komunizmu, podkreśla się jego niewydolność ekonomiczną, która uznawana jest za główną przyczynę upadku systemu. Również środowiskom opozycyjnych intelektualistów przyznaje się ważną rolę w ostatecznym zwycięstwie. Tymczasem nie można pomijać w tej kwestii roli Kościoła katolickiego, jego moralnego nauczania, jak też jego naukowej refleksji nad proponowanymi i wprowadzanymi w czyn sposobami urzędzenia rzeczywistości ziemskiej. Tej roli Kościoła, a szczególnie jego stosunkowi do socjalizmu i komunizmu, poświęcona jest praca Piotra Niteckiego *Socjalizm, komunizm i ewangelizacja*. To nieco prowokacyjne zestawienie haseł w tytule oddaje w pełni treść książki. Autor, kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, podejmuje się spojrzenia na założenia i przyczyny upadku komunizmu w świetle najważniejszych dokumentów Kościoła. Dokonuje on istotnego rozróżnienia samych pojęć socjalizmu i komunizmu. Socjalizm oznacza „ideologię wyrastającą z krytyki kapitalizmu i głoszącą konieczność zmiany stosunków społecznych opartych na prywatnym posiadaniu środków produkcji na rzecz ich społecznej własności” (s. 17). Ideologia ta przybierała w toku swego historycznego rozwoju różne formy, np.: socjalizm utopijny, agrarny, anarchizm, syndykalizm. Były to przede wszystkim konstrukcje teoretyczne, które nie uzyskały realnego wpływu na rzeczywistość polityczną i gospodarczą świata. W nich jednak mają swoje korzenie aktywne do dziś ruchy socjalistyczne i socjaldemokratyczne, głoszące hasła równości, braterstwa, sprawiedliwości społecznej, zniesienia wyzysku. Największą rolę w dziejach świata odegrał jednak tzw. marksizm. Była to (jest) ideologia, ale i „doktryna polityczna, stawiająca sobie za cel osiągnięcie konkretnego wpływu na życie publiczne” (s. 20). Marksisci, zwolennicy radykalnego rozwiązania kwestii społecznej, wzywali do rewolucji, czyli działania opartego na przemocy. Przemoc ta miała swe usprawiedliwienie w koncepcji walki klas, a celem jej była zmiana struktury społecznej i wprowadzenie dyktatury proletariatu. W ujęciu tym socjalizm miał być tylko formą pośrednią między kapitalizmem a komunizmem, rozumianym jako wyższa, bezklasowa forma socjalizmu. Szybkie rozprzestrzenianie się tej właśnie wizji, a nie innych łagodniejszych odmian socjalizmu, przypisać można związanej z nią obietnicy natychmiastowego niemal poprawienia warunków życia najuboższych, głównie mas proletariackich. Próba realizacji tych idei, najpierw w Rosji Sowieckiej, a potem w innych krajach uwiarydociła jednak ich prawdziwe podstawy. Ko-



munizm zanegował prymat osoby, postawił ponad nią kolektyw. Zakwestionował osobowy charakter pracy ludzkiej, a nie rozwiązał związanych z nią problemów, a dodatkowo zniszczył jej etos. Realizacja idei walki klas zaowocowała krzywdą i cierpieniami tych, którzy byli dla systemu nieprzydatni z przyczyn ideologicznych. Komunizm podejmował też zdecydowaną walkę z religią i głębokimi, duchowymi potrzebami człowieka. Redukował człowieka do wymiaru tylko materialnego. Zdaniem autora omawianej pracy „te właśnie przyczyny – w sferze wartości moralnych – były najważniejsze w procesie konsekwentnego odrzucenia komunizmu przez szerokie kręgi społeczne” (9 s. 27). Na tle tych charakterystycznych cech komunizmu uwidacznia się w sposób szczególnie profetyzm orędzia chrześcijańskiego. Kościół musiał sprzeciwiać się komunizmowi, skoro stoi na gruncie prawdy o człowieku. Człowiek bowiem to nie tylko fragment przyrody, ale doskonałe dzieło Boże, obdarzone duszą, wolnością, rozumem i – co zdecydowanie wykluczone koncepcją marksistowską – powołane do życia wiecznego. Dlatego też nie może być żadnej dominacji kolektywu nad osobą. Kościół stoi też na stanowisku, że istnieją obiektywne normy moralne, ustanowione przez samego Boga, których należy przestrzegać ze względu na dobro i cel ostateczny każdego człowieka. Marksizm zaś relatywizuje pojęcie dobra i zła i operuje wybiórczym i koniunkturalnym pojęciem tzw. moralności klasowej. Działalność ewangeliczna Kościoła, zmierzająca do doprowadzenia ludzi do zbawienia, była zarazem znakiem sprzeciwu wobec fałszywej i zbrodniczej w skutkach doktryny komunizmu. Z powodu głoszenia Prawdy Kościół był wielokrotnie oskarżany o mieszanie się do polityki, ale jak zauważa P. Nitecki głoszenie Prawdy „choć nie jest działalnością polityczną, jest już nierzadko wchodzeniem w sferę polityki i rodzić może także polityczne, a nie tylko moralne skutki” (s. 35). Kościół nie może więc pozostawać bierny wobec spraw społecznych, jeśli chce w pełni wywiązać się ze swojej misji ewangelizacyjnej. Nie rozpatruje jednak zagadnień społecznych z perspektywy politycznej i interesów doraźnych, ale z perspektywy zabawienia człowieka.

Obszerną część pracy P. Niteckiego stanowi gruntowne omówienie dokumentów nauczania społecznego Kościoła w odniesieniu do socjalizmu i komunizmu. Pierwszy raz z odrzuceniem socjalizmu spotykamy się w bulli *Ecclesiam Christi* Piusa VII z 13 września 1821 r. W fazie początkowej duży problem stanowiło samo dookreślenie pojęcia socjalizmu. Zwłaszcza, że patrzono nań tylko jak na jeden z wielu owoców liberalizmu. Socjalizm był więc wówczas odrzucany bardziej jako przejaw liberalizmu niż jako samodzielna doktryna. Ruch ten rozwijał się jednak bardzo szybko i zyskiwał na znaczeniu jako sposób rozwiązania palącej wówczas kwestii robotniczej. Stąd też, w będącej odpowiedzią Kościoła na tę kwestię, encyklice Leona XIII *Rerum novarum* mamy już merytoryczną krytykę socjalizmu. Encyklika ta „wytoczyła kierunek refleksji Kościoła w odniesieniu do zagadnienia socjalizmu na całe następne stulecie, aż do upadku tej ideologii i opartego na niej systemu sprawowania władzy” (9 s. 73). Kolejne omawiane w pracy dokumenty, a więc *Quadragesimo Anno* i *Divini Redemptoris* Piusa XI oraz wystąpienie Piusa XII zawierają ostrą krytykę ideologii marksistowskiej. Autor zwraca też uwagę na pojawienie się w nauce Kościoła wyraźnego rozróżnienia między socjalizmem i komunizmem. Ruch socjalistyczny bowiem ewoluował cały czas i odchodził stopniowo od pierwotnego radykalizmu. Były to jednak tylko nieznaczne złagodzenia zasad, a nie gruntowne przewartościowanie.

Wraz z pontyfikatem Jana XXIII nastąpiło nowe spojrzenie na miejsce Kościoła we współczesnym świecie. Nadszedł czas dialogu, przy czym „nie chodziło tu bynajmniej o zmianę stanowiska Kościoła w stosunku do zasad marksistowskich, lecz o nowy sposób wyrażania swego stanowiska i bardziej skuteczne formy praktycznego działania w świecie” (s. 95). Chociaż więc zło komunizmu pozostaje nadal potępione, to o wiele ważniejsze dla Kościoła stało się przepowiadanie, głoszenie orędzia zbawczego, poszukiwanie przejawów dobra wszędzie, nawet u ideowych przeciwników. To nowe podejście zostało podjęte i rozwinięte w pracach *Vaticanum II* i nauczaniu i nauczaniu papieża Pawła VI. Unikano zaostrzenia wzajemnych relacji z państwami bloku socjalistycznego, stąd też w oficjalnych wypowiedziach Magisterium części się pojawia termin „urzędowy ateizm”, zamiast socjalizm czy marksizm. Autor przypomina, że niektóre wystąpienia Kościoła wywoływały komentarze na temat jego przychylności, czy nawet „rzeko-

mej »teologizacji« zasad głoszonych przez komunistów” 9 s. 116). Tym bardziej, że wielu chrześcijan świeckich, a nawet księży, od lat włączało się aktywnie w niektóre ruchy o charakterze socjalistycznym. Jednak mimo postrzegania różnicowania prądów socjalistycznych i komunistycznych istota tradycyjnego nauczania Kościoła na ich temat pozostała niezmienna.

Czas przełomu w Europie Środkowo-Wschodniej przypadł na lata pontyfikatu Jana Pawła II. Zdaniem wielu komentatorów, to właśnie papież-Polak osobiście przyczynił się do klęski komunizmu. Ale, jak zauważa P. Nitecki, „Jan Paweł II nie dokonywał w zasadzie krytyki jakichkolwiek wyraźnie nazwanych systemów politycznych, a więc także systemu socjalistycznego czy komunistycznego. Krytycznie oceniał natomiast pewne postawy, hierarchię wyznawanych przez nie zasad i konkretnych działań sprzecznych z autentycznym dobrem człowieka” (s. 125). Opierając swe nauczanie na fundamencie godności osoby i wynikających zeń integralnie rozumianych praw człowieka, Papież uwyraźnił moralne bankructwo komunizmu. System opierający się na zaprzeczeniu prawdy o świecie i człowieku musi upaść, gdyż nie jest w stanie odpowiedzieć na realne potrzeby osoby. Naprawa struktur społecznych jest więc możliwa tylko na gruncie respektowania godności osoby i poszanowania jej praw.

Z dokonanego przez autora książki przeglądu dokumentów wynika jasno, że w zasadzie Kościół nigdy nie zaakceptował idei socjalistycznych i komunistycznych, choć zdarzało się, że niektóre środowiska i grupy wiernych ulegały im. Konfrontując lewicowe utopie z istotą powołania Kościoła, autor celnie wyekspozował główne przyczyny klęski komunizmu. Całość, oparta na obszernym i rzetelnym materiale bibliograficznym, daje pierwsze tego rodzaju opracowanie w języku polskim. Mimo iż komunizm upadł, prezentowana tu praca nie ma charakteru tylko historycznego. Oczekiwania rozbudzone przez Marksa i jego następców wciąż mogą się odradzać i prowadzić do prób ich praktycznej realizacji. Partie o socjalistycznym i socjaldemokratycznym charakterze wpisały się na trwałe w układy polityczne wielu krajów. Choć w zasadzie uznają porządek demokratyczny i odrzucają metody rewolucyjne, to jednak nadal mają w swych programach elementy ideowe, które trudno zaakceptować, gdy pamiętamy, jaki użytek zrobili z nich komuniści po przejściu władzy. Bardzo ważną zaletą książki jest ukazanie konsekwencji w nauczaniu Kościoła, która to konsekwencja ułatwia krytyczną ocenę różnorakich ideologii, próbujących wpływać na losy świata. Szkoda tylko, że ta cenna pozycja ukazała się w tak skromnym nakładzie 1000 egz. I szybko stała się nieosiągalna.

Tadeusz Kamiński

### Stanisław Olejnik, *Etyka lekarska*, Katowice 1995, ss. 152.

W dobie dokonujących się w Polsce przemian wiele grup społecznych podejmuje refleksję nad własną tożsamością. Do tych grup zaliczyć także należy niektóre społeczności zawodowe, na przykład społeczność wojskową, nauczycielską, lekarską. Szczególnie w tej ostatniej zaznaczył się wyraźny nurt odnowy. Dobitym tego dowodem jest przygotowany na nadzwyczajnym zjeździe delegatów w grudniu 1991 r. Kodeks wydany drukiem w 1994 r. W swej najgłębszej treści stanowi on całokształt obowiązków moralnych lekarzy.

Ostatnio na rynku wydawniczym ukazała się publikacja ks. prof. S. Olejnika *Etyka lekarska*, która stoi w ścisłej relacji ze wspomnianymi przemianami w środowisku lekarskim, a szczególnie z wydanym Kodeksem. Ma ona bowiem za zadanie pogłębić treść wspomnianego Kodeksu. Autor publikacji stwierdza we wstępie: „z powodu jednak swej zwięzłości [Kodeks] może budzić w świadomości wielu sięgających do niego lekarzy pewien niedosyt, ten zaś – potrzebę obszerniejszego opracowania. Naprzeciw tej potrzebie pragnie wyjść autor niniejszej publikacji” (Wstęp, s. 5.).

Mamy zatem przed sobą publikację, która jest syntezą etyki lekarskiej. Oprócz treści normatywnej tej etyki, próbuje także autor uzasadnić jej treści, sięgając nawet do ostatecznych antropolo-

gicznych przesłanej uzasadnienia norm etycznych. Publikację tę należy widzieć w ścisłym kontekście z wspomnianym Kodeksem. Autor pracy postawił sobie bowiem zadanie „ukazania intelektualnego zaplecza, a więc metodycznie uprawomocnionego uzasadnienia treści Kodeksu – jego całości i poszczególnych, zwłaszcza trudniejszych lub bardziej kontrowersyjnych jej elementów” (Wstęp, s. 6).

Omawiana publikacja składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwszy poświęcony jest podstawom etyki. Autor wychodzi z założenia, że punktem wyjścia uprawiania etyki lekarskiej musi być etyka w ogóle. Stąd rozdział ten poświęcony jest zagadnieniom z etyki ogólnej. Autor omawia w nim: bezdroża amoralizmu, próby przewyciężenia subiektywizmu moralnego, odniesienie do antropologii, obiektywną hierarchię wartości, implikacje natury ludzkiej. Wyłożoną problematykę autor uzupełnia z pozycji katolicyzmu. Można powiedzieć, że w rozdziale tym sięga do podstawowych założeń koniecznych do uprawomocnienia wskazań etycznych.

Drugi rozdział jest metodologicznym uprawomocnieniem norm etyki lekarskiej. Autor wychodzi z założenia, że dopiero na gruncie dociekań pierwszego rozdziału można przejść do rozpatrzenia potrzeby etyki oraz specyfiki moralnej w medycynie. Stąd też autor w pierwszej kolejności ukazuje nieodzowność etyki w medycynie. Dalej konsekwentnie omawia znaczenie sumienia lekarza w moralnych rozstrzygnięciach, wskazuje jednocześnie, że sumienie jednostki nie może być uznane za ostateczną wyrocznię w dziedzinie moralności. W kolejnych punktach tego rozdziału omawia autor: tradycję myśli etycznej w medycynie, humanistyczny charakter etyki lekarskiej. Całość analiz kończy spojrzeniem na poruszaną problematykę z perspektywy chrześcijańskiej.

Rozdział trzeci dotyczy postaw moralnych lekarza. Autor wychodzi z założenia, że etyka lekarska nie może być tylko teoretycznym wywodem myślicieli, czy też zbiorem ich wskazań na życie. Musi ona zostać zinternalizowana, tzn. stać się treścią wewnętrznego przekonania i moralnej postawy lekarzy. Stąd ważność ukazania elementów postawy moralnej lekarza. Autor omawia następujące zagadnienia: powołanie lekarza, przyrzeczenie, kompetencje zawodowe, styl pracy, kulturę moralną. W zakończeniu na wszystkie te problemy próbuje spojrzeć z perspektywy chrześcijańskiej.

Rozdział czwarty poświęcony jest pacjentowi. Autor wychodzi z założenia, że zawód lekarza ma charakter na wskroś humanistyczny, ponieważ bezpośrednim przedmiotem wykonywanych w nim czynności jest człowiek, tzn. jego życie i zdrowie. Troska o wielkie dobro człowieka musi z kolei inspirować całość podejmowanych przez lekarza działań, co ma bezpośredni związek z zespołem obowiązków i wskazań moralnych. Omawia zatem w tym rozdziale następujące problemy: pozyskiwanie i przyjmowanie pacjentów, odnoszenie się do nich, tajemnicę zawodową, diagnozę, honorarium, terapię, przypadki trudne, przeszczep narządów. Podobnie jak w poprzednich rozdziałach całość analiz kończy spojrzeniem z perspektywy chrześcijańskiej.

W rozdziale piątym omawia obowiązki lekarza wynikające z faktu, iż służy on życiu. W rozdziale tym kolejno porusza zagadnienie poradnictwa i diagnostyki, problem regulacji poczęć, zjawisko niszczenia życia prenatalnego, problem eutanazji, zagadnienie stanu terminalnego i zgonu pacjenta.

Kolejny rozdział poświęcony jest eksperymentowaniu w medycynie. Autor wychodzi z założenia, że eksperymenty w medycynie muszą się odbywać, problemem fundamentalnym jest jednak kwestia jak daleko można posunąć się w tej materii. Stąd ważność etycznych rozstrzygnięć w tej materii. Autor omawia w poszczególnych punktach tego rozdziału: zagadnienie sensu eksperymentu medycznego, problem granic eksperymentowania na ludziach, zagadnienie sztucznego zapłodnienia, zjawisko eksperymentowania na embrionach i płodach ludzkich.

Całość analiz omawianej publikacji kończy rozdział poświęcony omówieniu społeczno-zawodowych zadań lekarza. Autor wychodzi z założenia, że lekarz wypełnia swoje zadania w całym zespole innych lekarzy i służby medycznej. Problem wzajemnego współzycia musi także być normowany etycznie. Z całej wspólnota zawodowa lekarzy pełni także ważną rolę ogólnospołeczną. Wszystko to wiąże się z określonymi zadaniami. Omawia zatem następujące kwestie:

stosunek do innych lekarzy i personelu medycznego, powinności nauczycieli akademickich, ogólnospołeczne zadania lekarzy.

W podsumowaniu podkreślić należy, że omówiona publikacja ks. prof. S. Olejnika jest interesującą próbą opracowania syntezy etyki lekarskiej, w zakresie zarówno jej treści normatywnej, jak i całokształtu uzasadnień. Jest ona niejako dobrze zrobionym komentarzem do opracowanego przez środowisko lekarskie Kodeksu. Biorąc pod uwagę, że normy etyczne postępowania lekarskiego muszą być jasno sprecyzowane, podkreślić należy, że omawiana publikacja jest w tej kwestii cennym wkładem.

Podkreślić także należy, że publikacja ks. prof. S. Olejnika nie ma charakteru rozprawy naukowej, chociaż w rozstrzyganych kwestiach odnajdujemy wypowiedzi jego jako fachowca. W zamiarze autora książki ta przeznaczona jest dla każdego lekarza. Prosty i zrozumiały wywód jest istotną zaletą omawianej książki.

Podkreślić wreszcie należy, że książka ta powinna zainteresować środowisko lekarzy, studentów medycyny, ale także duszpasterzy środowisk medycyny. Może ona bowiem wpłynąć na podniesienie świadomości etycznej i moralnego poziomu w środowisku lekarskim.

ks. Henryk Skorowski SDB

*Spoleczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce w XIX i XX wieku*, redakcja R. Renz i M. Meducka, Kielce 1993, ss. 221.

W 1994 r. na rynku wydawniczym ukazała się, wspomagana finansowo przez Komitet Badań Naukowych, interesująca książka, będąca pracą zbiorową sympatyków, a zarazem badaczy historii i kultury Kielecczyzny. Pod redakcją naukową dr hab. Reginy Renz oraz Marty Meduckiej powstała publikacja zatytułowana *Spoleczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce XIX i XX wieku*, w którą niemały wkład wnieśli księża naukowcy.

Problemy badawczy omawiane w publikacji dotyczą między innymi socjologicznych aspektów religijności, przejawów aktywności społeczno-religijnej Kościoła, stosunku dziewiętnastowiecznego społeczeństwa do działań duszpasterskich oraz pracy kulturalno-oświatowej środowisk katolickich.

W pierwszej części pracy ks. Kazimierz Ryczan, biskup ordynariusz diecezji kieleckiej, socjolog, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w szkicu zatytułowanym *Badania socjologiczne nad religijnością w Polsce* zaprezentował rozwój badań socjologicznych w tym zakresie, przywołując różne rozumienie terminu religijność w koncepcjach: L. Krzywickiego, S. Czarnowskiego, F. Znanieckiego. Konstatując istnienie i rozwój tej dyscypliny wiedzy po drugiej wojnie światowej w Polsce oraz wskazując na ośrodki prowadzące studia nad tymi problemami, podkreślił, iż „polski katolicyzm rozważany jako religia życia ulega przemianom, podobnie jak religijność w krajach Zachodu” (s. 14). Z tego też względu badanie religijności przy uwzględnieniu zachodzących przemian wymaga od socjologa nie tylko przygotowania metodologicznego, rzetelności i uczciwości, ale również przyjęcia typologii postaw religijnych, uwzględniającej szerokie uwarunkowania społeczne i kulturowe.

Część pierwszą zamyka artykuł ks. prof. Janusza Mariańskiego socjologa KUL, w którym autor poddał analizie socjologicznej stosunek społeczeństwa przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych do Kościoła i religii. Podkreślił funkcję wychowawczą, jaką spełniał Kościół wobec narodu, był bowiem często ostoją dla inaczej myślących lub odrzuconych przez system, poszukujących obszarów wolności” (s. 17). W podsumowaniu autor stwierdził, iż „całe społeczeństwo mimo napięć, uprzedzeń i różnicy zdań powinno się uczyć aprobaty dla wartości moralnych, leżących u podstaw wszystkich pozytywnych procesów przemian społecznych w naszym kraju” (s. 28).

Część druga książki to ukazanie przejawów aktywności społeczno-religijnej Kościoła. Badania związane z tym kolejnym problemem zaprezentowali ks. Daniel Olszewski, historyk Kościoła, profesor Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach (*Funkcje społeczno-kulturowe parafii na przełomie XIX i XX wieku*); Stefan Kowal (*Rola duchowieństwa w kształtowaniu więzi społecznych Wielkopolan w XIX i początkach XIX wieku*); Ewa Jabłońska-Deptuła (*Działalność społeczno-kulturalna zakonów w XIX w.*); Stanisław Gajewski (*Proces formowania się duszpaństwa akademickiego w Polsce*); ks. prof. Witold Zdaniewicz SAC (*Akcja Katolicka w II RP*) oraz ks. Tadeusz Pytel (*Działalność oświatowa katolickich związków młodzieży w diecezji kieleckiej 1918–1939*). Wszystkie poruszone przez autorów problemy mają dużą wartość poznawczą, zwłaszcza dla współczesnego czytelnika, gdy w ostatnim pięćdziesięcioleciu instytucja Kościoła i jego rola była w zasadzie poza zainteresowaniami historyków świeckich. A wyjątek stanowiła może ocena patriotycznej działalności duchowieństwa polskiego w latach zaborów w Wielkopolsce. Z tym większym zadowoleniem należy powitać inicjatywę podjętą przez środowisko kieleckie, które zaprosiło do współpracy nad książką badaczy integralnie związanych ze szkolnictwem kościelnym.

W drugiej części pracy szczególnie aktualny wydaje się artykuł prof. Witolda Zdaniewicza, prezentujący Akcję Katolicką i jej dokonania w dwudziestoleciu międzywojennym, organizację, której naturalnym zapleczem stały się takie stowarzyszenia, jak Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej, Zjednoczenia Kobiet, Związek Katolicki, Liga Katolicka. Akcja Katolicka jednoczyła różne organizacje religijne w jedną; dążącą do szerzenia, pogłębienia i obrony zasad katolickich w życiu prywatnym i publicznym. Szkic W. Zdaniewicza jest szczególnie ważny w obliczu wznowienia działalności Akcji Katolickiej w Polsce schyłku XX wieku.

W części trzeciej omawianej publikacji znalazły się artykuły koncentrujące swoją tematykę wokół problemu *Spoleczeństwo wobec Kościoła*. W pięciu kolejnych szkicach, ich autorzy kolejno omówili: Andrzej Chwalba z Krakowa przedstawił problem – socjaliści a religie na przełomie XIX i XX wieku; kielecczanin Stanisław Wiech zajął się postawami społeczno-religijnymi rzemieślników, a prof. Mieczysław Markowski ukazał relacje zachodzące między Kościołem a ziemiaństwem Kielecczyny w latach międzywojennych. Religijność środowisk małomiasteczkowych jest przedmiotem artykułu dr hab. Reginy Renz, a związki Kościoła z ruchem kobiecym zaprezentowała Zofia Chyra-Rolicz z ośrodka warszawskiego. Szczególnie ciekawy w tej części pracy wydaje się artykuł Chwalby omawiający stosunek polskich socjalistów do religii. W potocznych opiniach jawi się ów socjalista, jako człowiek mający niewiele wspólnego z religią i Bogiem. Taki stereotyp myślenia wynika na pewno z procesów laicyzacyjnych, które przeorały społeczeństwo polskie w ciągu ostatniego półwiecza, a także braku głębszej na ten temat wiedzy. Andrzej Chwalba ukazał socjalistów polskich, jako ludzi których przynależność do partii socjalistycznej nie wpływała na sferę *sacrum*, podczas gdy ich stosunek do wiary niewątpliwie wpływał na poglądy głoszone w sferze ideologicznej. Stąd też wynikł problem, zauważony przez historyków, „adaptacji znaków, symboli obrzędów i praktyk religijnych do potrzeb ruchu socjalistycznego” (s. 99).

Natomiast drugą obieganą opinię, o katolicyzmie polskiego ziemiaństwa zdaje się potwierdzać artykuł M. Markowskiego, w którym autor udowadnia silne związki ziemiaństwa kieleckiego z lokalnymi parafiami; odbywania obowiązkowych praktyk religijnych przez tę grupę społeczną wraz z inicjowaniem przez dwory rekolekcji dla poszczególnych grup społeczności wiejskiej. Wydawałoby się, iż działania te mają charakter fasadowy. Wynikały one jednak z obawy ziemiaństwa przed rosnącą wrogą agitacją PSL, dlatego wykładano duże kwoty z prywatnych majątków na budowę świątyń i inne cele kościelne.

Ostatnia część pracy to prezentacja działalności kulturalno-oświatowej środowisk katolickich. Jest to problem szczególnie bliski historykom oświaty. Osiągnięcia Kościoła w tej dziedzinie są znane, zwłaszcza w czasach niewoli, jak również w latach mozolnego budowania Drugiej Rzeczypospolitej. Tradycje obrony społeczeństwa polskiego przed wynarodowieniem tak silnie uosabiane przez Kościół polski w zaborze pruskim, upowszechnienie polskiej oświaty, książki,

kształtowanie postaw patriotycznych, zwłaszcza w odniesieniu do warstwy chłopskiej to niewątpliwe osiągnięcia, które Kościół katolicki w Polsce może wpisać na listę swoich niezaprzeczalnych sukcesów.

Na czwartą część pracy złożyły się artykuły Marty Meduckiej, Mieczysława Adamczyka, Stefana Pastuszki i Stanisława Majewskiego, w których zaprezentowano badania dotyczące: szkół katolickich, nauczycieli religii, teatrów amatorskich, stowarzyszeń młodzieżowych w Polsce oraz prasy i książki katolickiej.

Kościół polski tradycję zakładania bibliotek i upowszechniania książki zapoczątkował w czasie zaborów i kontynuował z powodzeniem w latach Drugiej Rzeczypospolitej. Przed odzyskaniem niepodległości przez działalność Towarzystwa Czytelni Ludowych, założonego w Poznaniu w 1880 r., mógł propagować, z przyczyn politycznych i nie tylko, wyłącznie książkę religijną, zwłaszcza modlitewniki. Sytuacja ta zmieniła się w okresie międzywojennym, gdy w odrodzonym państwie książka spełniać miała nie tylko funkcje integrujące społeczeństwo, ale także zapobiegać zjawisku wtórnego analfabetyzmu. Należy bowiem pamiętać, iż odsetek analfabetów u progu Drugiej Rzeczypospolitej wynosił 33%. Toteż uczestnicy kursów czytania i pisania, po ich ukończeniu musieli mieć kontakt z książką łatwą w odbiorze, mało skomplikowaną, zachęcającą do sięgnięcia po lektury. Taką książkę, choć nie tylko, proponował Kościół i organizacje z nim związane. Niektórzy badacze zajmujący się historią czytelnictwa i prasą w Drugiej Rzeczypospolitej widzieli w takim doborze lektur „politykę wyborów z wysoka, patronacką dla maluczkich”. Artykuł Marty Meduckiej zapoznaje czytelnika z zasadami akcji bibliotecznej prowadzonej przez instytucje kościelne. Autorka słusznie podkreśliła, iż ramy organizacyjne temu dziełu nadała dopiero Akcja Katolicka, prowadzono bowiem świadomą politykę czytelniczą. Propagowano literaturę zgodną z nauką Kościoła, wystrzegając się wszelkich pozycji naruszających przepisy Dekalogu. Ucieszył mnie fakt podkreślenia przez Meducką profesjonalnego charakteru „Poradnika Bibliotecznego” wydawanego od 1929 r. przez zjednoczenie Polskich Towarzystw Oświatowych, w którym grupowały się towarzystwa oświatowe o orientacji prawicowej ściśle związanej z instytucjami kościelnymi. Stefan Żółkiewski, rozpatrując problemy kultury literackiej społeczeństwa polskiego w dwudziestolecie międzywojennym, określił, niesłusznie zdaniem piszącej recenzję, poradnik dla bibliotekarzy ZPTO, jako przykład polityki zaleceń opartej na mieszczańskiej „stosowności” książek, gdzie prowadzono wprawdzie walkę z kiczem, ale także z wszelką odwagą literacką.

Nieznane bliżej szczegóły dotyczące prasy katolickiej na Kielecczyźnie zawiera rozprawka Mieczysława Adamczyka. Edycja 38 tytułów pracy katolickiej w tym regionie jest liczbą imponującą. Autor przyznaje, iż regularnie i długotrwałe ukazywało się tylko 6 tytułów, ale i to wystarczy, aby piśmiennictwo katolickie ukazujące się na tym terenie uznać za osiągnięcie.

Odzyskanie niepodległości po 123 latach niewoli i wynaradawiającej polityki państw zaborczych stworzyło konieczność zorganizowania w oświacie i życiu kulturalnym zjednoczonego frontu, kształcącego wśród obywateli odrodzonej ojczyzny właściwe postawy patriotyczne. Zadanie to podejmowane było przez towarzystwa oświatowe, a kontynuowane przez Kościół. Jednym z elementów spełniających doniosłą rolę w tym zakresie było żywe słowo płynące ze scen teatralnych, także amatorskich. Nie tylko „Reduta” J. Osterwy, przemierzająca z patriotycznymi sztukami miasteczka Kresów Wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej pełniła tę funkcję. Wypełniały ją również amatorskie teatry Katolickich Stowarzyszeń Młodzieży. Upowszechnianiu idei teatrów amatorskich sprzyjała również walka światopoglądowa, tym ostrzejsza im bardziej umacniała się u najbliższych sąsiadów ideologia komunistyczna. Obawa przed jej rozprzestrzenieniem się i nasilające się na terenach byłej Kongresówki zjawisko antyklerykalizmu spowodowało porzucenie przez Kościół i organizacje z nim związane tradycyjnej rezerwy wobec otaczającej rzeczywistości politycznej przez bezpośredni wpływ na repertuar teatrów amatorskich. Teatr KSM dobierał repertuar, kierując się nie tylko względami politycznymi. Miał dużą siłę oddziaływania poprzez dobór sztuk teatralnych i widowisk wychodzących naprzeciw oczekiwaniom społeczności danego regionu. Poza funkcjami wychowawczymi zaspokajał potrzeby

poznawcze, codzienną pracą mieszkańców wsi, przetwarzał ją na język sceny, np. w widowiskach obrazujących coroczne dożynki.

Działania zespołów amatorskich widoczne też były w czasie obchodów rocznic historycznych i świąt państwowych. Uroczystości te dawały możliwość eksponowania takich treści, które kształtowały dumę narodową, wrażliwość na innych ludzi. Teatr spełniał więc funkcję wychowawczą, społeczną, rozrywkową i sakralną.

Charakterystykę nauczycieli religii w okresie międzynarodowym w szkołach Królestwa Polskiego przedstawił prof. Adam Massalski. Funkcję tę pełnili księża prefekci, ich sylwetki, poparte solidnymi badaniami źródłowymi, zaprezentowano w omawianym szkicu.

Pracę kończy prezentacja szkolnictwa katolickiego w Polsce na przestrzeni lat 1918–1992 pióra Stanisława Majewskiego.

Publikacja Kieleckiego Towarzystwa naukowego ukazująca społeczno-kulturalną działalność Kościoła katolickiego, przede wszystkim w tym regionie w czasach Drugiej Rzeczypospolitej jest przykładem pełnej współpracy badaczy świeckich i duchownych. Rozprawy zamieszczone w tym zbiorze wzajemnie uzupełniają się, a przede wszystkim wzbogacają naszą wiedzę o działaniach podejmowanych na rzecz społeczeństwa Kielecczyny. Wydaje się jednak, że społeczna działalność Kościoła powinna być poszerzona o historię prac opiekuńczych podejmowanych przez tę instytucję na rzecz ludzi starych i dzieci. Dałoby to pełniejszy obraz działalności Kościoła i organizacji katolickich. Przydałby się zatem szkic o pracach charytatywnych w tym regionie uzupełniających całość. Kościół poprzez uczestnictwo swoich przedstawicieli w pracach stowarzyszeń kulturalno-oświatowych, jak choćby Polskiej Macierzy Szkolnej, która prężnie działała na Kielecczyźnie w okresie międzywojennym, miał duży wpływ na ich profil ideowy i charakter inicjatyw wychowawczych. Duże zasługi na tym polu położył ks. Stanisław Machowski, który kierował Wydziałem Oświaty Pozaszkolnej kieleckiej filii Polskiej Macierzy Szkolnej, zorganizował i upowszechnił odczyty ilustrowane przeźrocami, cieszące się dużą popularnością. Metoda i organizacja odczytów wypracowana została w kieleckiej placówce. W 1928 r. dyrektor Polskiej Macierzy Szkolnej Józef Stemler napisał: „System stosowany przez księdza Machowskiego w Kielcach powinien być rozszerzony na obszar całej Polski”.

Recenzowana praca ma dużą wartość poznawczą, ujmuje szeroką problematykę działalności społecznej i kulturalnej, solidnie udokumentowaną źródłami pochodzącymi zarówno z zasobów kościelnych, jak i z archiwów państwowych. Podjęcie tematu świadczy o rozległych zainteresowaniach autorów, a także o przywiązaniu do historii Kielecczyny.

*Hanna Markiewiczowa*