

SEMINARE

S E M I N A R E

Poszukiwania naukowo-pastoralne

Tomy wydane

- 1 - 1975
- 2 - 1977
- 3 - 1978
- 4 - 1979
- 5 - 1981
- 6 - 1983
- 7 - 1985
- 8 - 1986
- 9 - 1987-1988
- 10 - 1994
- 11 - 1995
- 12 - 1996

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

13

1997

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO
KRAKÓW-LĄD-ŁÓDŹ

Redaguje Zespól

Adam Durak (zastępca redaktora naczelnego), *Jarosław Koral* (sekretarz),
Zbigniew Łepko, *Kazimierz Misiaszek*, *Roman Murawski*, *Jacek Rylko*,
Ryszard Sadowski (sekretarz), *Henryk Skorowski* (redaktor naczelny),
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

ADAM DURAK SDB

TEOLOGIA BŁOGOSŁAWIEŃSTW W OGÓLNOŚCI

Błogosławieństwa wpisują się w szeroką panoramę historyczno-biblijną i teologiczną całej społeczności Kościoła. Są one mocno zakorzenione nie tylko w starożytności lecz także na stałe związane z naszą chrześcijańską, polską tradycją¹.

W *Sacrosanctum concilium*, gdzie jest mowa o sakramentaliach czytamy: „...Święta Matka Kościół ustanowił sakramentalia. Są to znaki święte, które z pewnym podobieństwem do sakramentów oznaczają skutki, przede wszystkim duchowe, a osiągają je przez modlitwę Kościoła. Przygotowują one ludzi do przyjęcia głównego skutku sakramentów i uświęcają różne okoliczności życia”².

Ten tekst *Sacrosanctum concilium* stał się ważnym punktem odniesienia przy tworzeniu nowej Księgi „De benedictionibus”³, wzorcowej dla całego Kościoła⁴.

Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do Księgi „De benedictionibus”⁵ wydanej w języku polskim poucza nas, że nie wystarczy o błogosławieństwach jedynie coś wiedzieć. Musimy uczyć się, odkrywać bogate treści teologiczne błogosławieństw, „smakować” ich wartości duchowe, tak bardzo znaczące dla życia ludzkiego⁶. We WTP czytamy: „błogosławieństwa ustanowione przez

¹ Szerzej na ten temat pisałem już wcześniej, por. A. Durak, *Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw*, „Seminare”, 11, 1995, s. 21-36; Por. także, np. art. B. Neunheusera, *Evolutione di mentalita nella prassi in Occidente*, RL 2, 1986, s. 88-213.

² KL 60.

³ *De benedictionibus* (= *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosanctum Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum*), Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXXIV.

⁴ Wystarczy tu por. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)* (= Biblioteca „Ephemerides Liturgicae”: Subsidia, 30), Roma 1983, s. 754-758.

⁵ Odtąd posługujemy się skrótem WTP.

⁶ *Obrzędy Błogosławieństw. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994 (= Obl), t. 1, s. 13, n. 9.

Kościół są widzialnymi znakami, przez które «wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia»⁷ uświęcenie ludzi w Chrystusie oraz uwielbienie Boga, które stanowią cel, do jakiego zmierzają wszystkie inne dzieła Kościoła»⁸.

Teologiczny sens błogosławieństw, odnosząc się do Pisma św. i do Mszału Rzymskiego, podkreśla dobrze pierwszy numer wspomnianego WTP. Mówi się tam, że: „Źródłem i początkiem wszelkiego błogosławieństwa jest Bóg⁹ ponad wszystko błogosławiony¹⁰. On, jedyny dobry, wszystko dobrze uczynił, aby swoje stworzenia napełnić błogosławieństwem¹¹ i udzielał go na znak miłosierdzia nieustannie, także po upadku człowieka”¹².

Błogosławieństwa należą do sakramentaliów i jako takie, muszą być widziane w sakramentalnym kontekście Kościoła. Podczas gdy omówienia głównych linii teologicznych siedmiu sakramentów są już możliwe do ujęcia w określonej syntezie, teologia i duchowość błogosławieństw jest w literaturze liturgicznej zaledwie zasygnalizowana i czeka na szczegółowe opracowania.

Zanim przejdziemy do teologii błogosławieństw, przypomnijmy proponowany przez A. Bugninię i jego ekipę podział błogosławieństw. Ma on dzisiaj w pełni swoje zastosowanie. Bugnini wyróżnia trzy kategorie błogosławieństw. Najpierw błogosławieństwa ustanawiające (*benedictiones constitutive*). Odnoszą się one zarówno do osób jak i do rzeczy. Celem ich jest przeznaczenie do kultu rzeczy czy konsekrowanie do konkretnych zadań osób. Ze swojej natury są one zastrzeżone odpowiednim konsekrowanym szafarzom. Następnie A. Bugnini wyróżnia błogosławieństwa wzywające (*benedictiones invocative*). Te błogosławieństwa, jeśli nie ma kapłana lub diakona, mogą być sprawowane przez świeckich. Jako trzecie wymienia on te błogosławieństwa, które zwyczajnie mogą być stosowane przez świeckich, jak np. błogosławieństwo przed lub po posiłku, błogosławieństwo dzieci czy inne związane z życiem rodzinnym¹³. Wszystkie wymienione kategorie błogosławieństw, jawią nam się jako bogate

⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej, *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.

⁸ Tamże, nn. 7 i 10.

⁹ Por. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986 (= MRP). Uroczyste błogosławieństwa, n. 3, s. 382.

¹⁰ Por. Rz 9, 5.

¹¹ Por. *Prefację IV Modlitwy eucharystycznej*, [w:] MRP, s. 328*.

¹² WTP, n. 1.

¹³ Por. A. Bugnini, *La riforma...*, dz. cyt., s. 755; Zob. także S. Czerwik, *Odnowa liturgii błogosławieństw po Soborze Watykańskim II*, „Liturgia Sacra”, 3-4, 1995, s. 82-83, gdzie Autor mówi o różnych kategoriach błogosławieństw. Dla poszerzenia por. także „różnorodne formy sakramentaliów” według nowego *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (odtąd KKK) (n. 1671-1673), gdzie jest mowa o błogosławieństwach, poświęceniach i egzorcyzmach.

w treści, teologiczne wymiary celebratywne. Na tych wymiarach pragniemy skupić naszą uwagę¹⁴.

Jako treściowo najbogatszy, omówimy najpierw wymiar trynitarny błogosławieństw. Następnie zajmiemy się wymiarem eklezjalnym. Później, by nie wchodzić w tematykę poruszaną przez ks. K. Koneckiego, tylko w zarysie, przedstawimy wymiar celebratywny błogosławieństw. Natomiast końcowe nasze studium poświęcimy wymiarowi antropologicznemu błogosławieństw¹⁵.

1. TRYNITARNY WYMIAR BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Wydaje się, że w tym temacie najlepiej będzie odnieść się do tekstów biblijnych i tekstów KKK, tego dokumentu Kościoła ostatnich czasów, który cieszy się tak wielkim zainteresowaniem, nie tylko katolików.

Zasadniczą ideę udziału całej Trójcy Świętej w zbawczym błogosławieństwie Boga, oddają liczne teksty biblijne. W jakiś sposób streszczają ją początkowe słowa hymnu o zbawczym planie Boga, z Listu św. Pawła do Efezjan: „Uwielbiony [niech będzie] Bóg i Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa. On z wyżyn niebieskich obsypał nas wszelkim błogosławieństwem duchowym w Chrystusie” (1, 3). Z dalszych słów tego dziękczynnego hymnu wynika, że to błogosławieństwo Ojca rozciąga się na wszystkie etapy zbawczej ekonomii Boga. Trzeba zauważyć, że błogosławieństwo jest dziełem nie tylko samego Ojca, ale wszystkich Osób Boskich, a więc i Syna i Ducha Świętego. Potwierdzają to wyraźnie słowa WTP, które poucza nas, że największym błogosławieństwem Ojca dla nas jest Chrystus. On „w Ewangelii błogosławił braciom, zwłaszcza maluczki¹⁶, i kierował do Ojca modlitwę błogosławieństwa¹⁷. Wreszcie otoczony przez Ojca chwałą, po wstąpieniu do nieba braciom, których

¹⁴ Por. J. Lopez Martin, *Le benedizioni*, [w:] D. Borobio (red.), *La celebrazione nella Chiesa*, Torino 1994, t. 3, s. 613-624, zwłaszcza tam, gdzie Autor mówi o teologii celebracji błogosławieństw.

¹⁵ Warto tu przypomnieć fragment referatu ks. S. Czerwika, wygłoszonego na XXXI Spotkaniu Wykładowców Liturgiki w Kamieniu Śląskim (12-13 IX 1995), gdzie Referent powiedział: „...od wczesnego średniowiecza nastąpiły dwie poważne zmiany w samej koncepcji błogosławieństwa: a) zanikł element anamnetyczno-eulogijny, tzn. uwielbienia Boga Stwórcy i Autora planu zbawienia człowieka, natomiast przewagę zdobył element prośby; b) błogosławieństwa nabrały wydźwięku rzeczowego: stały się prośbą o oddalenie od rzeczy wpływów złego ducha (element egzorcystyczny) oraz o ich uświęcenie Bożą mocą. Podstawową zasadą odnowy błogosławieństw po Soborze Watykańskim II jest powrót do źródeł, a wśród nich – do najcenniejszego źródła, jakie nam dzisiaj zostało przybliżone – do biblijnej koncepcji błogosławieństwa (beraka)”.

¹⁶ Por. Dz 3, 26; Mk 10, 16; 6, 41; Łk 24, 50 itd.

¹⁷ Por. Mt 9, 31; 14, 19; 26, 26; Mk 6, 41; 8, 7, 9; 14, 22; Łk 9, 16; 24, 30; J 6, 11.

odkupił swoją krwią, zesał dar swojego Ducha, aby kierowani Jego mocą, we wszystkim chwalili Boga Ojca i składali Mu dzięki..."¹⁸.

Całe więc dzieło Trójcy Świętej jest nieustannym błogosławieństwem. Komunikowane jest ono przez Ojca, w Synu i Duchu Świętym człowiekowi, na wszystkich etapach zbawczych wydarzeń. Jako takie właśnie, błogosławieństwa są celebrowane w liturgii Kościoła, ukazującej specyficzną rolę Trójcy w tym dziele.

Tę konkretną rolę Osób Boskich w liturgii błogosławieństw, wydobywa także KKK, gdy stwierdza: „Ojciec jest uznawany i adorowany jako Źródło i Cel wszelkich błogosławieństw stworzenia i zbawienia; w swoim Słowie, które dla nas przyjęło ciało, umarło i zmartwychwstało, napelnia nas swoimi błogosławieństwami i przez nie rozlewa w naszych sercach Dar, który zawiera wszystkie dary: Ducha Świętego”¹⁹. Jak się przekonujemy, te dary Ducha Świętego mają rzeczywistą moc uzdrawiającą i są konieczne, „aby leczyć świat Bożym błogosławieństwem”²⁰.

Powiedzieliśmy, że na błogosławieństwa należy patrzeć w kontekście całego planu zbawienia i sprawowanych sakramentów, zwłaszcza Eucharystii²¹. W każdym więc przypadku celebracji błogosławieństw, trzeba uwzględnić także ich bogaty treściowo wymiar trynitarny. Studium eucharystyczne poszczególnych tekstów błogosławieństw z pewnością potwierdzi nasze przewidywania w tym względzie²².

2. EKLEZJALNY WYMIAR BŁOGOSŁAWIEŃSTW

We WTP znajdujemy obfity materiał odnośnie do wymiaru eklezjalnego błogosławieństw. Przypomina się tam przede wszystkim, że błogosławieństwa Kościoła są czynnościami liturgicznymi, sprawowanymi we wspólnocie Kościoła i dla tej wspólnoty. Trudno sobie dzisiaj wyobrazić, że ktoś te modlitwy i gesty Kościoła, chce zachować jedynie dla siebie, jako coś prywatnego, czym nie musi być zainteresowana przynajmniej mała lokalna wspólnota. WTP, tam gdzie

¹⁸ WTP, n. 3.

¹⁹ KKK n. 1082.

²⁰ Por. Tamże i WTP, n. 4.

²¹ Por. WTP, n. 8.

²² Dla poszerzenia tego tematu, por. E. Mazza, *I „Praenotanda Generalia” del Rituale Romano: „De Benedictionibus”*, RL 2, 1986, s. 231-250; J. Aldazabal, *Benedicir tiene todavia sentido*, Phase 121 (1981) 19-24; A. M. Triacca, *Le benedizioni „invocative” in genere e su „persone”*, [w:] A. A. V. V., *I sacramentali e le benedizioni*. „Anamnesis” 7, Genova 1989, s. 128-148; a także, E. Lodi, *Le benedictionnel romain pour la sanctification de la vie*, [w:] A. A. V. V., *Les benedictions et les sacramentaux dans la liturgie. Conferences Saint-Serge XXXIV Semaine d’Etudes Liturgiques (Paris, 23-26 juin 1987)*, Roma 1988, s. 197-198.

omawia „obowiązki i posługi” zaznacza, że wspólnotowego uczestnictwa Kościoła w liturgii błogosławieństw, domaga się sam charakter modlitwy liturgicznej²³. Mówi się wprost: „Wypada, aby przy sprawowaniu szczególnie uroczystych błogosławieństw w Kościele lokalnym zgromadziła się wspólnota diecezjalna lub parafialna pod przewodnictwem biskupa lub proboszcza. Jest rzeczą stosowną, aby także przy sprawowaniu innych błogosławieństw uczestniczyli w nich wierni. To bowiem, co dokonuje się dla jakiejś grupy wiernych, w pewien sposób służy też dobru całej społeczności”²⁴. Co więcej, WTP z kolei dodaje, że „nawet kiedy nie ma większego zgromadzenia wiernych, zarówno ten, kto pragnie chwalić Boga lub prosi o Jego błogosławieństwo, jak też szafarz przewodniczący obrzędowi, winni pamiętać, że uobecniają Kościół, który sprawuje błogosławieństwa”²⁵.

Przez sprawowanie błogosławieństw objawia się wyraźnie wstawiennicza rola Kościoła. Sprasza on przecież na wiernych i całe stworzenie duchowe skutki, tak istotne dla wypełnienia Bożego planu zbawienia²⁶. Stąd płynie nieustanna troska Kościoła o to, by wierni wychwalając Boga za wszystkie Jego dary, dzięki otrzymanej łasce mogli duchowo wzrastać. W tym celu Kościół towarzyszy swoim wiernym w szczególnych okolicznościach życia i błogosławi rzeczy i miejsca związane z ludzką działalnością, z życiem liturgicznym i osobistą pobożnością²⁷.

W Kościele posługa błogosławieństwa łączy się ze szczególną formą sprawowania kapłaństwa Chrystusa. W zależności od miejsca celebracji i kompetentnego urzędu, może być sprawowana przez biskupa, kapłana i diakona, a także akolitów i lektorów, wykonujących swe posługi w Kościele na mocy upoważnienia Kościoła²⁸. Niektóre z błogosławieństw, zgodnie z przepisami Kościoła mogą sprawować także wierni świeccy, mężczyźni i kobiety, na mocy wspólnego kapłaństwa²⁹.

Trzeba tu powiedzieć, że cały Kościół będzie tym lepiej i owocniej uczestniczył w obrzędach błogosławieństw, im bardziej zostanie do tej liturgii przygotowany³⁰.

²³ Por. WTP, n. 16.

²⁴ Tamże.

²⁵ WTP, n. 17; Chodzi tu o zauważenie zarówno przez szafarza jak i przyjmujących błogosławieństwo, urzeczywistniania się Kościoła w tej liturgii, por. B. Nadolski, *Liturgika III. Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 241-243.

²⁶ Por. WTP, n. 10.

²⁷ Por. WTP, n. 12.

²⁸ Por. WTP, n. 18.

²⁹ Por. tamże; Dla szerszej wizji wymiaru eklezjalnego błogosławieństw, por. cały II p. WTP zatytułowany: „Błogosławieństwa w życiu Kościoła”, s. 13-15.

³⁰ Por. WTP, n. 19. Chodzi o pouczenie ludu Bożego o właściwym znaczeniu obrzędów i modlitw, którymi Kościół się posuguje w celebrowaniu błogosławieństw.

3. CELEBRATYWNY WYMIAR BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Jak wspomnieliśmy wyżej, wymiar celebracyjny błogosławieństw omawiamy w skrócie, gdyż na ten temat mówi szeroko w swoim referacie ks. K. Konecki³¹.

Celebracja błogosławieństwa zawsze powinna składać się z dwóch zasadniczych części. Pierwszą część obrzędów stanowi głoszenie słowa Bożego wraz z komentarzami, objaśnieniami i homilią lub zachętą. Drugą zaś część obrzędów wypełnia uwielbienie Boga i prośba o pomoc, kierowana przez Chrystusa w Duchu Świętym. Obie części obrzędu stanowią pewną całość i powinno się je zachować nawet w przypadku skrócenia obrzędów³². Ponieważ niektóre błogosławieństwa ściśle łączą się z sakramentami, Kościół przewiduje ich celebrowanie w połączeniu ze Mszą św. lub innymi obrzędami³³.

Wydaje się, że warto tu przypomnieć, że uczestnictwo wiernych w celebrowaniu błogosławieństw zależy od ich stopnia przygotowania do obrzędu. WTP, sięgając do tekstów *Sacrosanctum concilium*, wymienia trzy zasady, jakie należy uwzględnić w przygotowaniu do obrzędu. Najpierw trzeba przyznać pierwszeństwo wspólnotowej formie sprawowania. Wtedy wszyscy powinni wypełniać właściwe sobie zadania. Dalej, należy zadbać o świadomy, czynny i godny udział wiernych w tym obrzędzie. W końcu trzeba roztropnie badać okoliczności związane z rzeczami i uczestnikami, w świetle przepisów odpowiednich władz³⁴.

W wymiarze celebracyjnym duże znaczenie, oprócz słowa Bożego i modlitw, mają stosowane gesty rąk i różne znaki. Towarzyszą one jednak zawsze konkretnym modlitwom. Stąd Księga błogosławieństw poucza szafarzy, że „ze względu na potrzebę ożywienia uczestnictwa oraz niebezpieczeństwo zabobonu zasadniczo nie wolno stosować przy błogosławieniu rzeczy i miejsc samego tylko zewnętrznego znaku, bez uwzględnienia słowa Bożego czy bez odmówienia jakiejś modlitwy”³⁵.

Zachowanie powyższych zasad i refleksja nad wskazaniem WTP, pozwalają nam zauważyć, że błogosławieństwa Kościoła rzeczywiście są widzialnymi znakami, przez które „wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia³⁶ uświęcenie ludzi w Chrystusie oraz uwielbienie Boga, które

³¹ Referat ks. K. Koneckiego zamieszczony jest w tym samym numerze „Seminare”.

³² Por. WTP, n. 20-23.

³³ Por. tamże, n. 28-30.

³⁴ Por. tamże, n. 24 wraz z przypisami.

³⁵ Tamże, n. 27. Wydaje się zatem, że wszelkie „przywileje” pozwalające na poświęcanie rzeczy czy miejsc tylko znakiem krzyża, bez słów modlitwy, nie powinny mieć już dzisiaj zastosowania.

³⁶ Por. KL n. 7.

stanowią cel, do jakiego zmierzają wszystkie inne dzieła Kościoła³⁷, zakorzenione zawsze w Paschalnej Tajemnicy Chrystusa³⁸.

4. ANTROPOLOGICZNY WYMIAR BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Każde błogosławieństwo w swojej anamnetyczno-eulogijnej formule celebratywnej, odnosi się przede wszystkim do Boga, ale również zawsze ukierunkowane jest także na człowieka, który korzysta z wielkich dobrodziejstw Bożych. Osadzone jest bardzo głęboko w wierze Kościoła i poszczególnego wierzącego. Potwierdza to wspomniany wcześniej tekst WTP, mówiący: „Kościół błogosławi także niekiedy rzeczy i miejsca związane z ludzką działalnością, z życiem liturgicznym i osobistą pobożnością. Zawsze jednak ma na uwadze ludzi, którzy się tymi rzeczami posługują i działają w tych miejscach. Człowiek bowiem – czytamy w tym samym miejscu – dla którego Bóg pragnął wszelkich dóbr i je stworzył, jest skarbcem Jego mądrości i w obrzędach błogosławieństw wyznaje, że przez samo korzystanie z rzeczy stworzonych szuka Boga, miłuje Go i wiernie służy jednemu Bogu³⁹. Z powyższych słów jasno wynika, że wszystkie błogosławieństwa, zarówno te, które dotyczą osób, jak i te które dotyczą błogosławieństwa sprzętów liturgicznych, przedmiotów kultu publicznego i inne, nawet wtedy, gdy wskazują swoją nazwą na rzecz, budowlę czy miejsce, są zawsze ukierunkowane na człowieka⁴⁰. Człowiek bowiem, chociaż stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże, z racji grzechu pierwotnego poddany jest działaniu zła otaczającego go świata. Potrzebuje wsparcia ze strony Boga i Kościoła, które jawi się także w liturgii błogosławieństw. Uczestnicząc w niej, może spotykać się z wyraźnymi oznakami dobroci Boga. Może odkryć, że jest nieustannie w centrum zainteresowania Boga i Kościoła. Ten wzywa go nie tylko do zwykłej modlitwy, lecz odpowiedniego usposobienia duszy. Zachęca go, by uczył się zasługiwania na Boże miłosierdzie. Wspólnie z nim modli się o różne dobrodziejstwa dla niego i innych. Co więcej, WTP mówi: „ci, którzy przez Kościół proszą o Boże błogosławieństwo, winni swoje usposobienie umacniać wiarą, dla której wszystko jest możliwe (Mk 9, 23), polegać na tej nadziei, która zawieść nie może (Rz 5, 5), ożywiać w sobie miłość, która przynagla nas

³⁷ Tamże, nn. 7 i 10.

³⁸ WTP, n. 9. Każda liturgia jest paschalną celebracją Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa.

³⁹ WTP, n. 12.

⁴⁰ Por. E. Lodi, *Le Benedictionnel Romain*, dz. cyt., s. 201-206; Zob. także, H. Sobczko, *Teologiczny i antropologiczny wymiar Obrzędów Błogosławieństw rzeczy*, „Liturgia Sacra”, 3-4, 1995, s. 110-113, gdzie Autor mówi o antropologicznej koncepcji błogosławieństw.

⁴¹ Por. A. M. Triacca, *Le benedizioni invocative...*, dz. cyt., s. 163-165.

do zachowywania Bożych przykazań (J 14, 21)⁴². Nade wszystko zaś zachęca człowieka do uczestnictwa w Eucharystii, z której Kościół czerpie łaskę i moc, stając się błogosławieństwem dla świata⁴³.

ZAKOŃCZENIE

Błogosławieństwa są przede wszystkim czynnościami liturgicznymi. Opierają się one na słowie Bożym i sprawowane są mocą wiary. Ich charakter trynitarny, eklezjalny, celebratywny i antropologiczny wskazuje na skuteczny dialog, w którym obrzędy błogosławieństw stają się odpowiedzią Kościoła i poszczególnego chrześcijanina na błogosławieństwo Boga. W sposób najbardziej wymowny dzieje się to wtedy, gdy błogosławieństwo łączymy z Eucharystią. Wówczas „lex credendi” łączy się spójnie z „lex orandi”, które prowadzą do chrześcijańskiego „lex vivendi”, dla pożytku duchowego każdego chrześcijanina obdarowanego błogosławieństwem i dla dobra Kościoła i całej ludzkości.

Powinniśmy być bardzo zatroskani, by treści teologiczne błogosławieństw dotarły najpierw do szafarzy, a później do wszystkich wiernych, uczestniczących w liturgii błogosławieństw i przyjmujących je. Chodzi o to, by liturgiczne formuły wiary, zawarte w obrzędach błogosławieństw, nie były jedynie materiałem do badań naukowych, ale rzeczywistym pokarmem dla duszy.

Sommario

Il tema del articolo: „La teologia delle benedizioni in genere”, si lega strettamente col questo in „Seminare” precedente, scritto dallo stesso Autore, e intitolato: „Aspetti storico-teologici delle benedizioni”.

L'Autore conduce qui studio generale delle dimensioni teologiche delle benedizioni, tra i quali specifica codeste dimensioni: la dimensione trinitaria, la dimensione ecclesiale, la dimensione celebrativa e la dimensione antropologica. La ricchezza teologico liturgica che risulta dallo studio, suggerisce necessità di fare più presto possibile, per il bene dei fedeli, una adeguata scoperta dei temi teologici delle benedizioni, perche in essi troviamo il vero nutrimento spirituale per la vita dei credenti, e per la vita della Chiesa.

⁴² WTP, n. 15.

⁴³ Por. tamże, nn. 9 i 8.

KS. KRZYSZTOF KONECKI

SPRAWOWANIE BŁOGOSŁAWIEŃSTW WYDARZENIEM KOŚCIELNYM

Błogosławieństwa są jedną z czynności liturgicznych – aczkolwiek nie centralną i najważniejszą – nigdy zaś czynnościami prywatnymi. Sprawowanie więc błogosławieństwa jest częścią liturgii Kościoła. Jak każda czynność liturgiczna, liturgia błogosławieństwa jest równocześnie działaniem boskim i w pełni działaniem ludzkim, uzewnętrznionym w znakach widzialnych, podlegających obserwacji i zarazem sięgających głębi ludzkiego ducha, w którym dokonuje się niedostrzegalny dla otoczenia proces uświęcenia człowieka oraz uwielbienie Boga, Stwórcy i Dawcy wszelkiego dobra.

Sprawując liturgię błogosławieństw, Kościół staje się przekazicielem łask i błogosławieństwa Jezusa Chrystusa, który w Kościele i przez Kościół, wykonując nadal swoje kapłaństwo, błogosławi wszystkim – szczególnie zaś najmniejszym, potrzebującym i ufającym w Jego moc, tak jak to czynił podczas ziemskiego życia sobie współczesnym.

1. STRUKTURA BŁOGOSŁAWIEŃSTW

W strukturze każdego z obrzędów błogosławieństw można wyróżnić cztery części. Ich rzeczywiste zastosowanie i proporcje między nimi zachodzące zależą od tego, czy dany obrzęd jest sprawowany oddzielnie, czy w połączeniu z innymi obrzędami, np. Eucharystią czy Liturgią Godzin¹.

A. Obrzędy wstępne.

Składa się na nie wspólny śpiew wykonywany przez zgromadzonych uczestników, gest przeżegnania się, pozdrowienie uczestników przez szafarza słowami zaproponowanymi przez Rytuał i odpowiedź zgromadzonych, krótkie wpro-

¹ Szerzej na temat struktury błogosławieństw zob. A. Durak, *Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw*, „Seminare”, 11, 1995, s. 29-36.

dzenie, wyjaśniające znaczenie obrzędu i przygotowujące obecnych do świadomego i czynnego w nim udziału. Obrzędy wstępne kończy modlitwa szafarza poprzedzona chwilą ciszy, w której prosi on Boga o świadome i owocne przeżycie celebracji.

B. Proklamacja słowa Bożego.

Na liturgię słowa Bożego składają się: czytanie odpowiednio dobranego fragmentu lub fragmentów Pisma św., psalm responsoryjny, homilia wyjaśniająca czytania biblijne i znaczenie obrzędu oraz preces, czyli wezwania wielbiąco-błagalne. Stanowią one jakby pomost między dwoma zasadniczymi członami obrzędu błogosławieństwa: między głoszeniem słowa Bożego a właściwą modlitwą błogosławieństwa.

C. Modlitwa błogosławieństwa złożona z dwóch podstawowych części: uwielbienia dobroci Boga objawionej w dziejach historii zbawienia oraz błaganie o Jego pomoc w konkretnej sytuacji życia Kościoła lub osób biorących udział w obrzędzie.

D. Zakończenie obrzędu, czyli udzielenie zebrany uroczystego błogosławieństwa, któremu może towarzyszyć gest wyciągniętych rąk w ich stronę i zakończenie formułą zwykłego błogosławieństwa trynitarnego znakiem krzyża. Po czym następuje wspólny śpiew.

2. SZAFARZ LITURGII BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Odnowiony Rytuał przewiduje sprawowanie błogosławieństw przez różnych celebransów. Posługę tę łączy ściśle ze szczególną formą wykonywania kapłaństwa Chrystusa oraz z miejscem i urzędem właściwym każdemu chrześcijaninowi pośród ludu Bożego, a także z rodzajem obrzędu².

Biskupowi, który w zgromadzeniu liturgicznym jest najpełniejszym znakiem Chrystusa, przysługuje prawo przewodniczenia zwłaszcza tym błogosławieństwom, które dotyczą całej wspólnoty kościoła lokalnego i są sprawowane w oprawie szczególnie uroczystej i przy udziale dużej liczby wiernych. Rytuał zaznacza, że biskup może sobie zastrzec przewodniczenie niektórych błogosławieństw, zwłaszcza tych, które są sprawowane uroczysto³. Naturalnie, że ustalenie to nie ma charakteru czysto jurydycznego, lecz teologiczne: w zgromadzeniu liturgicznym, któremu przewodniczy biskup lub po-

² Por. Wprowadzenie teologiczno-pastoralne, nr 18 (odtąd WTP).

³ Por. Tamże.

słany przez niego prezbiter, bardziej wyraźnie ujawnia się misterium Kościoła (por. KL 41-42).

Księża z racji charakteru swojej postęgi wobec ludu Bożego, do którego zostali posłani na mocy święceń kapłańskich, mają szczególne prawo do przewodniczenia błogosławieństwom, Mogą oni sprawować wszystkie błogosławieństwa znajdujące się w odnowionej księdze błogosławieństw, chyba że obecny jest na zgromadzeniu biskup, który mógłby tym błogosławieństwom przewodniczyć.

Rytuał daje szersze niż dotychczas możliwości diakonom, jako szafarzom błogosławieństw. Mogą oni przewodniczyć tym uroczystym błogosławieństwom, które zaznaczono we właściwym miejscu, jednak pod warunkiem, że nie ma księdza. Ilekroć zaś jest obecny prezbiter, stosowniej będzie, jeśli on będzie przewodniczył, diakon natomiast będzie mu usługiwał w czynnościach liturgicznych, wykonując to, co do niego należy z mocy jego święceń i z racji jego postęgi diakońskiej. Wynika stąd, że praktycznie wszystkie błogosławieństwa związane z liturgią Mszy św. powinny być sprawowane przez księdza, względnie przez uczestniczącego w zgromadzeniu biskupa.

Ci wszyscy, którzy otrzymali postęgę akolity i lektora i wykonują ją w Kościele na podstawie specjalnego upoważnienia, mogą z racji pierwszeństwa w stosunku do pozostałych wiernych i na mocy zarządzenia miejscowego ordynariusza przewodniczyć niektórym błogosławieństwom, np. błogosławienie pokarmów w Wigilię Paschalną. Zawsze jednak powinni używać formuł przewidzianych dla osób świeckich, nie zaś dla kapłana lub diakona.

Bardzo wiele błogosławieństw, które wyszczególnia Rytuał, może być sprawowane przez szafarzy świeckich, naturalnie z zastosowaniem czynności i formuł dla nich przewidzianych i zgodnie z przepisami podanymi przy każdym obrzędzie oraz pod warunkiem, że nie ma kapłana lub diakona. Osoby świeckie (katecheci), tak mężczyźni jak i kobiety, mogą przewodniczyć tym błogosławieństwom z mocy udziału w kapłaństwie powszechnym Jezusa Chrystusa, który otrzymują w sakramencie chrztu i bierzmowania. I tak nowa księga liturgiczna przytacza wiele nowych błogosławieństw związanych z liturgią Kościoła domowego, których celebrazjami obok kapłana mogą być rodzice i małżonkowie. Chodzi tu zwłaszcza o błogosławieństwa odnoszące się do życia rodzinnego np. błogosławienie domu, rodziny, narzeczonych, dziecka chorego, dzieci przez podróżą, wyjazdem na ferie, ludzi w podeszłym wieku, pokarmów przed rodzinnym posiłkiem itp.

Jeżeli błogosławieństwa mają kształtować i wyrażać religijność, to ich praktyka nie może być ograniczona do miejsc świętych i zastrzeżona tylko osobom duchownym. Człowiek świecki, żyjący w świecie, ma sposobność niemal na każdym kroku błogosławić Boga lub przekazywać dalej błogosławieństwo Boże, które na nim spoczęło w sakramencie chrztu, bierzmowania i małżeństwa.

Dlaczego na wiosnę, kiedy rolnik rozpoczyna uprawę ziemi pod zasiew, nie mógłby pobłogosławić pola, które będzie uprawiał i ziarna, które będzie zasiewał w ziemię?

Dlaczego rzemieślnik, inżynier, architekt, artysta nie mógłby przywołać Bożego błogosławieństwa?

Takie błogosławieństwo nie zawsze musi mieć formę długiej modlitwy (formuły). Często będzie to zwykłe przeżegnanie się lub przeżegnanie drugiej osoby, względnie rzeczy, lub uczynienie znaku krzyża na czole dziecka przez rodziców czy opiekunów.

W Kanadzie, w jej części francuskojęzycznej, niektóre rodziny katolickie mają piękny zwyczaj związany z dniem pierwszego stycznia, początkiem nowego roku. Otóż podczas rodzinnego posiłku najstarsze dziecko, najczęściej za sugestią matki, prosi ojca rodziny o błogosławieństwo. Ojciec wypowiada je mniej więcej w takich słowach:

Dzieci moje, składajmy Panu dzięki za wszystko, co dla nas uczynił w minionym roku. Proszę Go, aby udzielił wam wszystkim błogosławieństwa w tym roku, który się dziś rozpoczął. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego⁴.

W myśl odnowionej teologii błogosławieństw i przepisów liturgicznych, każdy chrześcijanin może błogosławić drugich w imię Trójcy Przenajświętszej i przyzywać dla nich Bożej pomocy. Błogosławieństwo chrześcijanina jest zawsze uczestnictwem w błogosławieństwie samego Boga, który jest źródłem i początkiem wszelkiego błogosławieństwa⁵.

3. UCZESTNICZY BŁOGOSŁAWIEŃSTWA

Błogosławieństwa, jak każda czynność liturgiczna, nie są czynnościami prywatnymi, lecz celebracjami Kościoła będącego „sakramentem jedności”, a Kościół to lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów (por. KL 26). I chociaż niektóre błogosławieństwa mogą dotyczyć pojedynczych osób, czy małych grup, zawsze są one sprawowane w Kościele, uwidaczniają Kościół i nań oddziałują (por. KL 26). Stąd też Rytuał wyraźnie przyznaje pierwszeństwo wspólnemu sprawowaniu sakramentaliów przed sprawowaniem indywidualnym i niejako prywatnym (por. KL 27). Ze swej natury więc błogosławieństwa domagają się czynnego uczestnictwa wiernych⁶. Zwraca na to uwagę WTP w numerze 16, gdzie czytamy: Błogosławieństwa Kościoła są czynnościami liturgicznymi. Dlatego uczestnictwo wspólnoty, którego niekiedy się wymaga, bardziej odpowiada charakterowi modlitwy liturgicznej. Kiedy

⁴ Por. A. Ginac, *I segni della nuova creazione e della speranza evangelica*, [w:] *Nelle vostre assemblee*, Brescia, Quiriniana 1984, t. II, s. 443.

⁵ Por. Tamże.

⁶ Por. P. Jounel, *Le benedizioni*, [w:] A.G. Martimort (red.), *La Chiesa in preghiera. Sacramenti*, Brescia, Quiriniana 1987, t. III, s. 303-307.

w modlitwie Kościoła ukazuje się wiernym prawda wiary, uczestnicy tej modlitwy idą za głosem Matki, łącząc się z nią sercem i ustami.

Dalej Wprowadzenie wręcz zachęca, aby przy sprawowaniu szczególnie uroczystych błogosławieństw w kościele lokalnym zgromadziła się wspólnota diecezjalna lub parafialna pod przewodnictwem biskupa lub proboszcza.

Jest rzeczą stosowną, aby także przy sprawowaniu innych błogosławieństw uczestniczyli w nich wierni. To bowiem, co dokonuje się dla jakiejś grupy wiernych, w pewien sposób służy też dobru całej społeczności.

Natomiast w numerze 16 tegoż Wprowadzenia znajdujemy bardzo wyraźną uwagę, która w tym zakresie nie pozostawia żadnych wątpliwości: Błogosławieństwo rzeczy lub miejsca z zasady nie powinno być sprawowane bez udziału przynajmniej jednego wiernego.

W kontekście powyższych tekstów dostrzegamy jedną z podstawowych zmian we współczesnym podejściu do błogosławieństw. W ciągu minionych wieków dokonała się jakby prywatyzacja wielu sakramentaliów. Zredukowane zostały one do prywatnej czynności, często spełnianej w zakrystii przez duchownego szafarza, bez udziału zainteresowanej osoby czy wspólnoty.

Zauważyliśmy to już na wstępie, że odnowione obrzędy błogosławieństw nie ograniczają się tylko do krótkiego tekstu, czy formuły benedykcyjnej, jak to było dotychczas, ale posiadają kształt nabożeństw liturgicznych. Owo rozbudowanie i wzbogacenie elementów obrzędu błogosławieństw czyni zeń celebrację, która powinna przebiegać w klimacie wiary dalekiej od magicznego traktowania czynności benedykcyjnej⁷. Struktura odnowionych obrzędów błogosławieństw pozwala uczestnikom liturgii na czynne i bezpośrednie włączenie się na wielu miejscach. Będą to wspólne śpiewy, pieśni, psalm responsoryjny, wspólne akلامacje i odpowiedzi oraz lektura tekstów biblijnych.

Aby jednak wierni mogli rzeczywiście uczestniczyć w sprawowanym obrzędzie gorliwie, świadomie i owocnie (por. KL 27, 29, 79), konieczne jest pouczenie ich o wadze i znaczeniu błogosławieństw oraz samego przygotowania do celebracji. Nowe formularze błogosławieństw przewidują zwykle różne elementy do wyboru, dlatego każde ich sprawowanie musi być starannie przygotowane. Należy dokonać przewidzianego wyboru czytań i śpiewów, wyznaczyć ich wykonawców i sprawdzić ich przygotowanie. Należy wybrać pieśni dobrze znane miejscowej wspólnotcie i dostosować do treści błogosławieństw, święta, czy okres liturgicznego. Przed szczególnie uroczystymi błogosławieństwami dotyczącymi całej wspólnoty parafialnej (błogosławienie dzwonów, chrzcielnicy, kościoła, stacji drogi krzyżowej) można urządzić specjalne nabożeństwo, mające na celu przygotowanie całej wspólnoty do godniejszego i owocnego przeżycia obrzędu.

⁷ Por. M. Pisarzak, *Zasady odnowy liturgii błogosławieństw*, CT 48 1978, II, s. 192.

Wprowadzenie teologiczno-pastoralne w numerze 19 usilnie zachęca duszpasterzy, aby ukazywali wiernym doniosłość oraz znaczenie obrzędów i modlitw, którymi Kościół się posługuje przy sprawowaniu błogosławieństw. Powinni to czynić zarówno podczas samej liturgii, głosząc homilie mistagogiczne, wprowadzające w treść i misterium celebrowanego błogosławieństwa, jak również podczas katechez, czy różnych konferencji duszpasterskich. Wyjaśnienie znaczenia obrzędów, znaków i modlitw dopomoże w kształtowaniu dojrzałej wiary i zdrowej pobożności oraz uchroni przed wszystkim, co nosi znamiona zabobonu i powierzchownej religijności. Pogłębienie świadomości wiernych w zakresie liturgii błogosławieństw, pozwoli współczesnemu człowiekowi na nowo odkryć prawdę o jego zależności od Boga – jako Stwórcy i jako Zbawiciela oraz uznać Jego prymat we wszechświecie. Chodzi o to, aby człowiek odnosił wszystko ostatecznie do Boga, Bogu za wszystko dziękuje, wielbił Go i Jego o pomoc prosił (por. KDK 37).

4. ZASTOSOWANIE ZNAKÓW

Na odnowioną liturgię błogosławieństw składają się słowa modlitwy, teksty Pisma św. i widzialne znaki, gesty. Ich zadaniem jest przypomnieć zbawcze działanie Boga, uobecniające się tu i teraz dla konkretnej wspólnoty, oraz ukazać ścisły związek z głównymi sakramentami Kościoła, ożywić wiarę obecnych i pobudzić ich uwagę do uczestnictwa w obrzędzie. Do najczęściej stosowanych znaków należy zaliczyć: rozłożenie, podniesienie, złożenie lub rozłożenie rąk, znak krzyża św., pokropienie wodą święconą, okadzenie i procesje.

Gest rozłożenia, wyciągnięcia lub złożenia rąk towarzyszy szafarzowi podczas odmawiania formuły błogosławieństwa, gdy ta ma charakter przede wszystkim „modlitwy”. Szczególne znaczenie i miejsce wśród znaków występujących w obrzędach błogosławieństw zajmuje nałożenie rąk. Jest to ten sam znak, który Chrystus wykonywał wobec siebie współczesnych i który wykonywali Apostołowie. W obrzędzie błogosławieństw oznacza on udzielenie Bożych darów, nadprzyrodzonych mocy oraz oddanie pod Bożą opiekę.

Bardzo często odnowiony Rytuał proponuje uczynienie znaku krzyża. W niektórych obrzędach proponuje natomiast pokropienie wodą święconą, w innych okadzenie, które jest znakiem czci i szacunku oraz symbolem wznoszącej się do nieba błagalnej modlitwy Kościoła.

Mówiąc o znakach występujących w odnowionej liturgii błogosławieństw należy pamiętać, że Wprowadzenie w numerze 27 zabrania stosowania przy błogosławieniu rzeczy lub miejsca samego tylko zewnętrznego znaku bez uwzględnienia słowa Bożego, czy też bez odmówienia jakiejś modlitwy, będącej formułą benedykcji. Uzasadnia to potrzebą ożywienia uczestnictwa wiernych oraz niebezpieczeństwa zabobonnego traktowania błogosławieństw. Wynika z te-

go, że dotychczasowa praktyka, stosowana dość często, błogosławienia rzeczy i miejsc samym tylko znakiem krzyża, powinna być zaniechana, pomimo że znak ten jest już pewną formą ewangelizacji i przekazywania wiary.

5. SZATY LITURGICZNE

Do sprawowania obrzędów błogosławieństw wymagany jest odpowiedni strój liturgiczny, aby nie zaciemniać prawdy, że nie są one sprawą prywatną, ale sprawowaniem liturgii Kościoła. W sytuacji, gdy szafarzem jest osoba duchowna strój ten uzależniony jest od stopnia święceń, okoliczności celebracji oraz uczestników. I tak, gdy liturgii błogosławieństw przewodniczy biskup, używa on szat liturgicznych przewidzianych dla niego przez Ceremoniał biskupi⁸. Ksiądz i diakon przewodnicząc sprawowaniu błogosławieństw we wspólnocie, zwłaszcza w świątyni, używają alby lub komży i stuły. Podczas sprawowania bardziej uroczystych błogosławieństw wyżej wymienieni szafarze mogą przywdziać kape⁹. Kapy mogą używać również alumni mający posługę akolity i lektora. Kolor szat liturgicznych powinien być biały albo odpowiedni do okresu liturgicznego bądź święta czy uroczystości¹⁰. Członkowie zgromadzeń zakonnych nie posiadający święceń, podczas sprawowania błogosławieństw zachowują strój zakonny. Natomiast szafarze ustanowieni zgodnie z obowiązującymi przepisami, np. katecheci, wierni świeccy, gdy przewodniczą obrzędowi błogosławieństw we wspólnocie, zakładają szaty liturgiczne przewidziane dla nich przez Konferencję Biskupów lub miejscowego Ordynariusza.

6. ŁĄCZENIE BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Nawiązując do bogatej tradycji pierwszych wieków Kościoła, odnowiony Rytuał przewiduje i zaleca sprawowanie błogosławieństw w połączeniu z liturgią Mszy św.¹¹ Obok uzasadnienia historycznego, praktyka ta ma głębokie uzasadnienie teologiczne. Jest nim mianowicie nurt anamnetyczno-eulogijny błogosławieństw, który w Eucharystii właśnie osiąga swą formę szczytową. Mając świadomość tej prawdy, Kościół od samego początku łączył błogosławieństwa z liturgią eucharystyczną, czego dowodem jest zwyczaj błogosławienia płodów ziemi przed doksologią w Kanonie Rzymskim: *Per quem haec omnia sempre*

⁸ Por. WTP, 35.

⁹ Por. WTP, 36.

¹⁰ Por. WTP, 37.

¹¹ Por. WTP, 28.

bona creas. Formuła ta stanowiła konkluzję modlitw błogosławieństw, odmawianych nad różnymi produktami przyniesionymi przez wiernych. Wyrażenie *haec omnia semper creas*, było jakimś echem zachwytu Boga nad dokonanymi przez Niego dziełami: *były dobre*. Wszystko, co Bóg stworzył dla człowieka i co człowiek swoją pracą przygotował sobie i innym do spożycia – jest dobre. Wszystko to zostaje ogarnięte jakby promieniowaniem Eucharystii i uświęcone mocą Wcielenia i Paschy Chrystusa (por. 1 Tm 4, 4n oraz KDK 37).

W nowym Rytuale błogosławieństw podano przepisy liturgiczne z jaką częścią Mszy św. można łączyć poszczególne błogosławieństwa. Najczęściej Rytuał przewiduje udzielenie błogosławieństw po homilii. W odpowiednich miejscach księgi zaznaczono także, jakie błogosławieństwa mogą być połączone z innymi sakramentami i obrzędami.

Odnowiony Rytuał przewiduje także łączenie kilku błogosławieństw w jednym obrzędzie. W takim przypadku w przygotowaniu należy zastosować obrzęd błogosławieństwa ważniejszego, dodając w pouczeniu oraz w modlitwach odpowiednie słowa i znaki, aby zaznaczyć przez nie intencję udzielenia także innych błogosławieństw.

Należy zwrócić uwagę, że obok możliwości łączenia kilku błogosławieństw, nowa księga liturgiczna przewiduje również możliwość wykorzystania elementów poszczególnych błogosławieństw podczas innych okoliczności. Np. podczas dorocznego błogosławienia domów w czasie tzw. kolędy, można wykorzystać niektóre modlitwy zawarte w obrzędach błogosławienia seminarium, szkoły, biblioteki i innych podobnych instytucji. Naturalnie, że taka adaptacja wymaga dobrej znajomości tekstów oraz odpowiedniego, wcześniejszego przygotowania przez szafarza.

Nowe obrzędy ponadto, bardzo często polecają szafarzom uwzględnić w modlitwie wspólnej „szczególne okoliczności”. Np. w czasie błogosławienia wypada uwzględnić chorego, niepełnosprawnych albo nieobecność kogoś z członków rodziny, związaną z pracą poza środowiskiem, wyjazdem itp.

Wprowadzenie zwraca uwagę, aby w przygotowaniu i ułożeniu obrzędu uwzględnić koniecznie charakter danego okresu liturgicznego, tak aby w pouczeniach, jak i w modlitwie wiernych zaznaczył się związek błogosławieństwa z dorocznym obchodem tajemnic Chrystusa¹².

7. OKOLICZNOŚCI SPRAWOWANIA BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Odnowiony Rytuał zawiera około 160 błogosławieństw przewidzianych na różne okoliczności życia wiernych. Liczba ta nie powinna być dla nikogo

¹² Por. WTP, 34.

zaskoczeniem, zwłaszcza gdy uwzględnia się statystykę błogosławieństw w księgach liturgicznych minionych pokoleń. Dla przykładu starohiszpański *Liber ordinum* posiadał ich 45, *Pontyfikat Rzymsko-germański* z X w. – 145, *Rytuał Rzymski* z 1957 – 183.

Okoliczności celebracji błogosławieństw w nowym Rytuale można ująć w następujące grupy:

A. Błogosławieństwa związane z życiem wspólnoty parafialnej

a) Szczególne miejsca w tej grupie zajmują błogosławieństwa „stałe”, związane z poszczególnymi dniami roku liturgicznego. Będzie to więc błogosławieństwo wieńca adwentowego, wina w dzień św. Jana Ewangelisty, kredy i kadzidła w Uroczystość Objawienia Pańskiego, świec w święto Ofiarowania Pańskiego, popiołu w Środę Popielcową, pokarmów w Wielką Sobotę, ziół i kwiatów w dniu Wniebowzięcia NMP, płodów ziemi w niedzielę dziękczynienia za zbiory (dożynki), ziarna pod zasiew w dniu ósmym września, grobów zmarłych w Uroczystość Wszystkich Świętych i w dniu zadusznym, itp.

b) Błogosławieństwa przy szczególnych okazjach. Do nich należy zaliczyć błogosławieństwo dzieci i młodzieży na początku roku szkolnego, chorych i ludzi w podeszłym wieku w dniach rekolekcji parafialnych, błogosławieństwo prymicyjne, małżonków z okazji jubileuszu, pielgrzymów przed rozpoczęciem pielgrzymki, nowej kaplicy, kościoła, ołtarza, stacji drogi krzyżowej, krzyża czy kapliczki przydrożnej, dzwonów, organów, naczyń i szat liturgicznych, domu parafialnego, cmentarza, kaplicy pogrzebowej, itp.

B) Błogosławieństwa związane z życiem Kościoła domowego

Liturgia Kościoła domowego otrzymuje w nowym Rytuale bardzo bogaty zestaw błogosławieństw na różne okoliczności życia rodzinnego¹³. Będzie to błogosławieństwo rodziny, małżonków wzajemnie sobie okazane, dzieci przez ojca lub matkę na dobranoc, błogosławieństwo dziecka w dniu jego urodzin, chrztu, imienin, choroby, błogosławieństwo dziecka ilekroć opuszcza ono dom: a więc przed podróżą, wyjściem do szkoły, rozpoczęciem nowego etapu życia. Błogosławieństwo narzeczonych, których zaręczyny są ważnym wydarzeniem dla obydwu rodzin i powinny stać się okazją do celebracji liturgicznej, pozwalającej zobaczyć je w pełniejszym świetle. Do błogosławieństw związanych z życiem Kościoła domowego należy zaliczyć również błogosławieństwo darów stołu, chleba, pokarmów oraz domu i mieszkania.

¹³ Zob. W. Nowak, *Świeccy jako szafarze liturgii błogosławieństw celebrowanych w Kościele domowym*, „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne”, 4, 1993, s. 107-115.

C. Błogosławieństwa związane z życiem publicznym

Do tej grupy błogosławieństw należy zaliczyć błogosławieństwo instytucji i zakładów społecznych, takich jak: siedziby władz miasta lub gminy, szpitala, sanatorium, domy starców, opieki społecznej. Błogosławieństwo zakładów przemysłowych, sklepów, szkół, przedszkoli, internatów, bibliotek, środków komunikacji itp.

D. Ostatnią grupę błogosławieństw przewidzianych przez nowy Rytuał są błogosławieństwa ogólne, *ad omnia*, jako błogosławieństwo każdej rzeczy.

WNIOSKI KOŃCOWE

Nowa księga błogosławieństw, podobnie jak każda posoborowa księga liturgiczna, którą Kościół oddaje w ręce duszpasterzy, jawi się dla nich jako ogromne zadanie. W tym wypadku jest to zadanie podwójne. Po pierwsze wymaga ona od duszpasterzy najpierw osobistego zapoznania się z bogactwem treści teologiczno-liturgicznych w niej zawartych. W drugiej kolejności wymaga od duszpasterzy, aby dopomogli oni wiernym świeckim, katechetom i innym w zapoznaniu się z nią, posługiwania się i korzystania z całego duchowego bogactwa Kościoła. Bez pogłębionej refleksji teologicznej nad tą księgą i bez spopularyzowania jej pośród wiernych świeckich, na pewno trudno będzie wykonać oczekiwania i założenia jej autorów i redaktorów.

Sommario

Nel suo articolo, l'Autore studia la celebrazione delle benedizioni. Per questo scopo, dapprima parla della struttura del rito delle benedizioni in genere. Poi, si occupa dei ministri delle benedizioni indicati dal libro „De benedictionibus”, specificando anche l'importante ruolo dei laici in questa materia. Detto questo, prof. Konecki passa ai partecipanti dei riti di benedizione. Con attenzione, analizza le condizioni che devono favorire una buona celebrazione, tra le quali, oltre le formule liturgiche, l'Autore sottolinea cosciente utilizzazione dei segni e dei gesti liturgici. Parla pure brevemente dei vestiti liturgici previsti per la celebrazione. Alla fine, l'Autore si ferma sulle diverse circostanze celebrative del Rituale nuovo, proposte per i diversi gruppi dei partecipanti.

tłum. ks. Adam Durak

JERZY JÓZEF KOPEĆ CP

BŁOGOSŁAWIENSTWA W POLSKIEJ TRADYCJI RELIGIJNEJ

Błogosławieństwa i poświęcenia stanowią od czasów średniowiecza ważną część liturgii, cieszącej się dużym zainteresowaniem wśród ludu. Polska, włączona pod koniec X wieku do kręgu chrześcijańskiej kultury europejskiej, przejęła z Zachodu gotowe modele celebracji liturgicznych, za którymi kryły się także określone oczekiwania i zachowania religijne, z charakterystyczną dla tamtych pokoleń potrzebą widzenia i osobistego kontaktu człowieka z misterium wiary, przy użyciu kultowych przedmiotów, symboli i rytów. Te duchowe pomoce, przygotowujące wierzących do otrzymania łask nadprzyrodzonych na wzór sakramentów i dlatego określone mianem sakramentaliów, miały służyć uświęceniu okoliczności życia ludzkiego i tym samym dla ludzi wiary stanowić zabezpieczenia przed różnego typu zagrożeniami duchowymi i cielesnymi na jakie byli oni narażeni. Wśród głównych celów przyjmowania sakramentaliów, jakie określiła już dyskursywna myśl średniowiecza, wskazuje się na ich nieodzowność dla uświęcenia posług w Kościele, stanów życia i najrozmaitszych jego okoliczności, a także poprawnego użytkowania przez człowieka rzeczy mu potrzebnych, zgodnie z ich przeznaczeniem naturalnym. Zwracano przy tym uwagę, że sakramentalia przez swą benedykcję lub poświęcenie nie nabywają żadnej fizycznej czy substancjalnej mocy, lecz otrzymują tylko moralny walor religijny. Modlitwa pośrednicząca Kościoła sprawia, że rzeczy poświęcone stają się znakami, które wskazują na określone skutki duchowe, symbolizowane przez samą ich materialną rzeczywistość. Z ich użyciem Bóg powiązał szczególną podatność świata materii dla ukazania, że wysłuchuje On próśb wierzących i rozdziela im swoje dary. Te właśnie określone działania i przedmioty dzięki benedykcji zostają podniesione ze świeckiego zastosowania do roli religijnego znaku i tym samym także wybrane do realizacji celu religii, jakim jest uwielbienie Boga. One też podobają się Bogu, jeśli Kościół je ustanowił i dozwolił się nimi posługiwać. Dlatego Bóg rozdziela przez nie swe łaski, zgodnie z celem, jaki stawia sobie pobożne z nich korzystanie, o które błaga Kościół w modlitwie ich poświęcenia.

Dla odpowiednio usposobionych wiernych każde wydarzenie życia może być uświęcone łaską Chrystusa przez godziwe użycie błogosławionych rzeczy materialnych. Myśl ta bliska była ludziom tzw. wieków średnich, znajdując

odbicie w pomnażaniu ilości błogosławieństw i poświęceń, które włączono wówczas do ksiąg liturgicznych. Ich teksty, występujące pierwotnie w sakramentarzach, pojawiają się na przestrzeni X i XI w. w pontyfikałach a w XII stuleciu należą do zawartości rytuałów. Te ostatnie księgi uwzględniają z reguły błogosławieństwa i poświęcenia sprawowane przez kapłanów, podczas gdy ich typy zastrzeżone biskupom należały do treści pontyfikałów¹. Sam zasób błogosławieństw i poświęceń, wzbogacony na przestrzeni średniowiecza przez twórczość Kościołów lokalnych i wspólnot zakonnych, podlega stabilizacji dopiero na przestrzeni XIV i XV w. Wydawane są wówczas drukiem tzw. agendy, czyli liturgiczne rytuały poszczególnych diecezji, zawierające przepisy i formuły modlitewne przy sprawowaniu sakramentów i sakramentaliów oraz przy odprawianiu procesji². Księga ta, nazywana najczęściej w XIV w. agendą lub rytuałem (agenda, rituale, obsequiale, manuale, sacerdotale, pastorale), uwzględnia formuły poświęceń osób i rzeczy oraz benedykcje związane z obchodami rocznymi lub przeznaczone do sprawowania ich w różnych okolicznościach życia ludzkiego. Proces edycji tych ksiąg, a pośrednio wzbogacania ich treści nie zakończył się wydaniem w r. 1614 Rytuału rzymskiego³ czy w przypadku Polski druku w r. 1631 tzw. Rytuału piotrkowskiego⁴. Także w epoce nowożytnej Kościoły diecezjalne i wspólnoty zakonne wykazują dużą aktywność we wprowadzaniu nowych formuł benedykcyjnych umieszczając zaproponowane teksty własnych błogosławieństw i poświęceń w dodatku do tekstu typicznego⁵.

¹ Krytyczne omówienie źródeł i formuł średniowiecznych błogosławieństw i poświęceń zawiera studium: A. Franza, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Bd, 1-2, Graz 1960.

² P. M. Gy, *Collectaire, rituel, processionnal*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 44, 1960, s. 441-449; H. Reinfenberg, *Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter. Unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Würzburg und Bamberg*, t. 1-2, Münster 1971-1972; J. B. Molin, *Repertoire des Rituels et Processionaux imprimés conservés en France*, Paris 1984; M. Probst, *Bibliographie der katholischen Ritualgedruckte des deutschen Sprachbereichs*, Aschendorff, Münster 1993.

³ *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum*, Roma 1614; Por. B. Fischer, *Das Originalmanuskript des Rituale Romanum*, „Trier Theologische Zeitschrift”, 70, 1961, s. 244-258; J. Jungnitz, *Die Breslauer Ritualien*, Breslau 1892; W. Nowak, *Geneza agendy biskupa Marcina Kromera*, „Studia Warmińskie”, 6, 1969, s. 173-210; W. Urban, *Agendy katolickie polskie*, Encyklopedia Katolicka (EK). Red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyc, Z. Sułowski, t. 1, Lublin 1973, kol. 172-174.

⁴ *Rituale sacramentorum ac aliarum Ecclesiae caeremoniarum. Ex decreto Synodi Provincialis Petricoviensis ad uniformem Ecclesiarum Regni Poloniae usum recens editum*, Pars 1-2, Cracoviae 1631. Por. W. Wrona, *Dzieje rytuału piotrkowskiego*, „Polonia sacra”, 4, 1951, s. 329-380.

⁵ Np. *Rituale sacramentorum (...) reimpressum. Cui accedunt sacrae benedictiones usque ad hanc diem a S. Sede Ap. concessae ex Rituali Romano et ejus duplici a S.R.C. approbatæ Appendice depromptæ, nec non in Pontificali Romano receptæ et sacerdotis delegati usui accommodatæ*. Editio prima post typicam. Cracoviae 1892. Por. wykaz edycji Rytuału piotrkowskiego. Z. Wit, *Troska liturgiczna o człowieka chorego w świetle polskich rytuałów potyrendkich*, Lublin 1995, s. 11-19.

I. ZMIANY W ZNACZENIU BŁOGOSŁAWIEŃSTW W EPOCE ŚREDNIOWIECZA

Na przestrzeni średniowiecza dokonały się znaczące zmiany w rozumieniu błogosławieństw i codziennych formach ich praktykowania. To tej epoki sięga przekonanie, o jakim mówi niemieckie powiedzenie, że wszystko jest możliwe z Bożym błogosławieństwem. W stwierdzeniu tym zawarte jest przeświadczenie o całkowitej zależności życia ludzkiego od Boga oraz stałej opiece Bożej nad losami człowieka, którego egzystencja nie we wszystkim tylko jest uwarunkowana prawami rozwoju materii. Stąd każdy akt modlitwy i prośby chrześcijańskiej jest wyrazem wiary w opiekę Bożą i Jego niezmienną pomoc. Tendencja ta w odniesieniu do błogosławieństw ujawnia się już w starożytności chrześcijańskiej i epoce Ojców Kościoła. Akcentuje ona w benedykcjach temat prośby np. *Pobłogosław Panie te dary*, przesuwając jednocześnie na plan dalszy lub całkowicie eliminując motyw uwielbienia Boga, czyli nastawienie doksologiczne np. *Dziękujemy Ci Ojczy nasz za chleb i wino*, tak charakterystyczne dla duchowości biblijnej i pobożności pierwszych pokoleń uczniów Chrystusa⁶.

Błogosławieństwa starochrześcijańskie wielbiły Boga za dobro użyte człowiekowi. Nowe formuły zwracały się ku rzeczom, które ogarnięte zbawczą mocą Chrystusa miały sprowadzać duchowe i cielesne dobrodziejstwa dla tego, kto się nimi posługiwał. Samo zaś błogosławieństwo rzeczy przemieniało się w ich poświęcenie, a szeroki zakres materii związany z kultem publicznym domagał się tworzenia nowych formuł, w których akcentowano utylitarny charakter poświęconej rzeczy⁷. Ewolucja ta, której pierwsze ślady znajdujemy w łacińskich sakramentarzach ze wczesnego średniowiecza, będzie widoczna w rozwoju bogactwa formuł błogosławieństw aż po koniec tej epoki. Same zaś teksty błogosławieństw stanowią dobrą ilustrację mentalności ewangelizowanych ludów i zachodzących u nich procesów chrześcijańskiej inkulturacji życia codziennego. Symptomem tego procesu stanie się oddzielenie błogosławieństw od Eucharystii i sakramentów a włączenie ich do sakramentaliów, czyli czynności liturgicznych, które udzielają łaski i błogosławieństwa Bożego dzięki zasługom i modlitwie Kościoła oraz osobistej pobożności samych wiernych⁸.

⁶ A. Bonora, *La benedizione nella Bibbia: vita e solidarietà*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 124, 1986, nr 3, s. 5-12; G. Crocetti, *Significato e prassi della „benedizione” nella Bibbia*, „Rivista Liturgica”, 73, 1986, nr 1, s. 166-187; J. M. Czerski, *Biblijny sens błogosławienia Boga i człowieka*, „Liturgia Sacra”, 1, 1995, nr 3-4, s. 33-52.

⁷ E. Lodi, *La benedizione nella evoluzione antropologica della ritualità cristiana*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 124, 1986, nr 3, s. 23-30; A. Caprioli, *Presupposti antropologici per un recupero della categoria di „sacramentale”*, „Rivista Liturgica”, 73, 1986, nr 2, s. 153-165; I. de Sandre, *Benedizione e articolazioni di cultura*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 124, 1986, nr 3, s. 31-45.

⁸ Regułą była tu zasada Ugo di San Vittore: „salus ex eis augetur in quantum devotio exercetur”. De Sacramentis, II, 9,1, PL CLXXVI 471. Por. A. M. Triacca, *Le benedizioni*

Chrześcijaństwo w Polsce przejęło z Zachodu wraz z praktykami sakramentalnymi, a zwłaszcza często udzielanym chrztem i sprawowaną codziennie Eucharystią, bogaty zestaw błogosławieństw, towarzyszących życiowej aktywności ludzi ochrzczonych. Odwoływano się tu do słów Apostoła Narodów, że wszystko, co Bóg stworzył jest dobre a stworzenia i rzeczy mogą być poświęcone przez „słowo Boże i przez modlitwę” (1 Tm 4, 5). Oprócz więc uroczystego poświęcenia wody chrzcielnej czy świętych olei powszechnie praktykowana jest benedykcja chleba i wody. Chleb poświęcony spełniał funkcje sakramentalne już w czasach św. Grzegorza z Tours (zm. 594). Eulogia ta mogła być błogosławiona w liturgii i rozdawana tym, którzy nie przystępowali do komunii lub poświęcona prywatnie przez kapłana i spożywana przed posiłkami. Grzegorz jako typowy reprezentant rodzącej się kultury Franków przytacza przykład wieśniaka z Clermont, który od kapłana przyjętego w gościnę otrzymał błogosławieństwo i eulogię. Ten poświęcony chleb spożył on przed śniadaniem. Gdy wieśniak ten później chciał przepłynąć się przez rzekę na swojej furmance usłyszał słowa: „zanusz się, zanusz się, nie zwlekaj”. Tak mówił demon do swego towarzysza polecając mu, by zatopił pojazd woźnicy. Towarzysz demona odparł jednak, że nie jest on w stanie tego dokonać stwierdzając: „Wiesz, że on został zabezpieczony przez eulogię kapłana, dlatego nie mogę mu zaszkodzić”⁹. W nieco innym zastosowaniu opisuje eulogię poświęconego chleba Jan Kanapariusz w żywocie św. Wojciecha. Święty znaczy chleb znakiem krzyża zanim poda go do spożycia, jako skuteczną pomoc przeciw niemocy, chorej matronie rzymskiej¹⁰.

Od VIII w. upowszechniane są wśród ludzi świeckich liczne błogosławieństwa, które zrodziła pobożność monastyczna. Towarzyszyły one najpierw w klasztorach prawie każdej czynności religijnej lub pracy zakonnika, a później były przenoszone także w codzienne życie ludzi świeckich. Ogarniały one ich życie prywatne oraz formy działalności publicznej. Podczas gdy długo już w użyciu były poświęcenia kościołów i sprzętów do ich wyposażenia, w IX w. pojawia się zwyczaj benedykcji szat kapłańskich. Kościelne namaszczenia otrzymuje także król i królowa, cesarz i cesarzowa przed podjęciem przez nich funkcji publicznych w państwie. Podobnie młody mężczyzna, który ma być pasowany na rycerza otrzymuje odpowiednie błogosławieństwo, a jego miecz i zbroja są poświęcane. Także pielgrzymi, którzy udają się do Jerozolimy, Rzymu (*ad limina Apostolorum*) czy Compostelli, otrzymują stosowne błogosławieństwo, podobnie jak rycerz udający się na wyprawę krzyżową, który ponadto jest

„invocative” in genere e su „persone”, [w:] *Anàmnesis introduzione storico-teologica alla Liturgia*, red. I. Scicolone, t. 7, Genowa 1989, s. 122.

⁹ Liber in gloria Confessorum 30. Por. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, s. 245.

¹⁰ Jan Kanapariusz, *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, tłum. K. Abgarowicz, [w:] *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 56-57.

wyróżniane specjalnym krzyżem. Jeśli matka poczuje, że jest w stanie błogosławionym, śpieszy ona do kapłana po specjalną benedykcję, by mogła szczęśliwie donosić dziecko i wydać je na świat. Gdy zaś na kobietę przychodzą bóle porodowe, posyła ona kogoś z prośbą do kapłana, by ten modlił się w jej intencji. Błogosławieństwa te (*in partu et post partum*) osiągają swój radosny finał, gdy matka z dzieckiem przybywa znów do kościoła, by w ceremonii tzw. wywodu podziękować Bogu za dar macierzyństwa i otrzymać kapłańskie błogosławieństwo wraz ze swoim potomkiem. Gdy zaś chłopiec ma rozpocząć naukę w szkole, towarzyszy mu stosowna benedykcja (*Benedictio quando puer literas discit*) podobnie jak młodzieńcowi, który po raz pierwszy goli swoją brodę.

Jednym z najstarszych zwyczajów chrześcijańskich jest błogosławieństwo domu, podobnie jak poświęcenie pola i gospodarstwa, a także pierwocin ziemi. Winogrona, owoce i zboża są nawet czasem składane na ołtarzu i przekazywane duchownym w ofierze przy okazji ich benedykcji. Także nowo wybudowana studnia jest poświęcana przez kapłana. Ale szczególnie prości ludzie związani z kulturą agrarną zabiegają o to, by ich bydło nie było pozbawione kościelnego błogosławieństwa zarówno przy swoim wzroście, jak i w przypadku choroby. Podobnie jeśli ciężkie chmury i grad zagrażają plonom, wówczas kapłan na placu kościelnym w otoczeniu wspólnoty wiernych ma odmówić błogosławieństwo przeciw burzy, którego moc według popularnego przekonania ludu może osłabić złośliwość demonów niepogody, które szkodzą ludziom. Nastanie plaga myszy lub insektów, wówczas można odwołać się do egzorcyzmów, które wypłoszą robactwo. Podobnie w zagrożeniu powodzią lub nieszczęściu ognia należy szukać pomocy w błagalnych formułach kościelnych, czasem z odwołaniem się do wstawiennictwa popularnych świętych.

W chorobach uznawano niekiedy sakramentalia za jedyne lekarstwa, które były dostępne ludziom. Poświęcona woda, sól, chleb i oliwa, a nade wszystko zioła, były zawsze pod ręką jako poszukiwane pomoce. Jeśli nie było w pobliżu kapłana to sami świeccy odmawiali formuły błogosławieństw, przy pomocy których chcieli chorym nieść pomoc. Kiedy powstawało podejrzenie, iż choroba została wywołana przez demona, a sam chory robił wrażenie opętanego, wówczas kapłan musiał odprawić odpowiedni egzorcyzm, aby zły duch pozostawił w spokoju swoją ofiarę¹¹.

Z tym ostatnim czynnikiem wiąże się w średniowieczu tendencja do mnożenia błogosławieństw, w których chodzi o zabezpieczenie człowieka przed mocą złą przy uprzednim oczyszczeniu samej rzeczy, którą wierny ma się postugiwać

¹¹ D. Power, *La benedizione delle cose*, „Concilium”, 21, 1985, nr 2, s. 46-67; B. Neunheuser, *Evoluzione di mentalità nella prassi delle benedizioni in Occidente*, „Rivista Liturgica”, 73, 1986, nr 2, s. 188-213; J. Baumgartner, *Ein geschichtlicher Durchblick durch die Segnungen*, [w:] *Gläubiger Umgang mit der Welt. Die Segnungen der Kirche*, hrsg. von J. Baumgartner. Zürich, Wien, Freiburg 1976, s. 70-90.

dla dobra duszy i ciała. Trend egzorcyzmujący był przejawem podziału świata na święty i grzeszny (sacrum – profanum). Ten ostatni potrzebował puryfikacji, a jego oczyszczenie związane było często z myśleniem antydemonicznym¹². Formuły benedykcyjne ujawniają tę postawę w zwrotach: *egzorcyzmować* (*exorcizare*) lub *egzorcyzm* (*exorcismus*). W modelowym pontyfikale rzymsko-germańsko-frankońskim, jaki powstał w Moguncji ok. 950 r., czasownik *exorcizo* użyty jest 54 razy, a termin *exorcismus* 34 razy. Te formuły antydemoniczne były pierwotnie wypowiedzane nad wodą, solą i olejem, których używano w przedchrześcijańskich rytach w jakich uczestniczyli katechumeni. Później egzorcyzm włączono także do popularnego poświęcenia wody, którą kropiło się domy, rzeczy i ludzi.

Formuły antydemoniczne podkreślały godność i prerogatywy kapłanów sprawujących egzorcyzmy. Same złe duchy objawiały swój lęk także przed świętymi. Tak było przy wyborze na biskupa Pragi św. Wojciecha. Złe duchy, „*zmuszone egzorcyzmami kapłanów do wyjścia z opętanego człowieka*”, ujawniły, że tego dnia biskupem zostanie obrany „*maż chrystusowy Wojciech, przed którego nadejściem drżymy i trwoga nas ogarnia*”¹³.

Ilość egzorcyzmów mnoży się niewspółmiernie. Jeśli pierwotnie formuły te wypowiedzane nad kandydatami do chrztu, to średniowiecze wprowadziło liczne egzorcyzmy nad rzeczami przeznaczonymi dla celów kultowych: wody, soli, oliwy, itp. Musiały być one najpierw uwolnione od mocy zła i po takim oczyszczeniu przez formułę egzorcyzmującą poświęcone przy pomocy innego tekstu. Przykładem takiego działania był znany już w VI w. zwyczaj święcenia wody do celów liturgicznych. Stałym elementem tego błogosławieństwa stało się w średniowieczu zmieszanie z wodą szczypty soli, poddanej wcześniej egzorcyzmowi. Z kolei wieloaspektowe użycie święconej wody jako elementu towarzyszącego błogosławieństwom nadawało im znamię szeroko pojętego egzorcyzmu. Akcent taki posiada tekst z IX w. benedykcji studni znany z sakramentarza Gregoriańskiego typu Hadriańskiego. W modlitwie prosi się Boga, by z wody wypędził wszelki podstęp diabelskich złośliwości¹⁴.

Ten kierunek myślenia ludzi epoki był określony przez pesymistyczną wizję pogańskiego świata, daleką od biblijnego rozumienia dzieła stworzenia (Rdz 1, 1; 1 Tm 4, 4; Ps 24, 1) jako przejawu dobra i miłości Boga. Nie bez znaczenia jednak dla takiego stanowiska był pogląd zaprezentowany przez św. Pawła, że

¹² R. Fabris, *Benedizione, maledizione ed esorcismo nella tradizione biblica*, „Concilium”, 21, 1985, nr 2, s. 32-45.

¹³ *Żywot św. Wojciecha tempore illo*, [w:] *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, tłum. J. Pleziowa, opr. M. Plezia, Warszawa 1987, s. 51-52.

¹⁴ *Das Sakramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, hrsg. von H. Lietzmann, Münster 1921, nr 1461. Por. R. Kaczyński, *Die Benediktionen*, [w:] *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. 8, *Sakramentliche Feiern II*, Regensburg 1984, s. 256.

prawo grzechu ogranicza często zakres dobra w człowieku (Rz 8, 19-25). Mnożenie więc błogosławieństw nabierało znamion odrębnych czynności liturgicznych, przez które ludzie średniowiecza szukali bezpieczeństwa w różnych sytuacjach swego życia. Doprowadziło to do stworzenia już w końcu VIII w. formuły ogólnej poświęcenia zgodnie z potrzebą proszącego, który z mocy tej benedykcji miał czerpać dobro zdrowia dla ciała i ochronę dla duszy („*Benedictio ad omnia quae volueris*”)¹⁵. Łacińskie pontyfikały i rytuały z czasów średniowiecza potwierdzają w mnogości tekstów błogosławieństw kreatywność tej formy liturgicznej oraz nadzieje ludzi epoki, jakie wiązali oni z poświęconymi rzeczami. I tak Pontyfikał opracowany ok. 950 r. w Moguncji zbierający zwyczaje rzymskie, germańskie i frankońskie wymienia ponad 133 benedykcji¹⁶. Równie imponującą liczbę błogosławieństw znajdujemy w polskich wariantach tej księgi, tj. rękopiśmiennych pontyfikałach z Krakowa, Wrocławia lub Płocka¹⁷. Oczywiście każdy z tych rękopisów zawiera także charakterystyczne poświęcenia lokalnego Kościoła oprócz ogólnie spotykanych: osób decydujących się na służbę Bogu, obiektów i przedmiotów kultu, naczyń i szat liturgicznych, domów, pól i owoców, pokarmów, itp.

Dla nadania większej skuteczności i duchowej mocy rzeczy poświęconej, np. wina lub wody przeznaczonych dla gorączkujących, zaleca się dodatkowo w pontyfikale krakowskim dotknięcie wody relikwią Krzyża św. Prosi się przy tym Chrystusa, który dokonał odkupienia na Drzewie Życia, by uświęcił wodę, która choremu na febrę ma posłużyć dla uzyskania zdrowia ciała i duszy¹⁸. Wino lub wodę, którymi obmyto relikwie krzyża, podawano chorym. Z myślą o nich Władysław Jagiełło ofiarował klasztorowi benedyktyńców na Łysicy srebrny kubek do użytku tego sakramentalne.

Błogosławieństwo znakiem krzyża jest stałym elementem poświęceń średniowiecznych. Dlatego odwołanie się do mocy tego znaku jest powiązane z wiarą, że krzyż Chrystusa może człowieka uwolnić od gorączki i dreszczy, a także zabezpieczyć plony przed gwałtowną burzą. I tak np. błogosławieństwu przeciw nawałnicy towarzyszy wyznanie mocy krzyża: „*Krzyż Chrystusa niech będzie nam ucieczką. Krzyż Chrystusa niech stanie się naszym wspomnieniem. Krzyż Chrystusa niech będzie zawsze naszym zbawieniem. Krzyż Chrystusa, który my zawsze adorujemy, niech stanie się dla nas mocą przeciw naszym wrogom*”¹⁹.

¹⁵ *Das Sakramentarium Gregorianum*, nr 1464.

¹⁶ *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, ed. C. Vogel, R. Elze, t. 1-2. Città del Vaticano 1963.

¹⁷ *Ordinarius pontificalis antiquus z XI/XII w.*, rps 149 w Bibliotece Kapitulnej we Wrocławiu; *Pontyfikał Krakowski z XI wieku*, wyd. Z. Obertyński, Lublin 1977; *Pontyfikał Płocki z XII w.*, wyd. A. Podleś, Płock 1986; *Pontyfikale arcybiskupa lwowskiego Jana Rzeszewskiego w Bibliotece Kapitulnej w Gnieźnie*, wyd. Z. Obertyński, Lwów 1930.

¹⁸ *Pontyfikał krakowski*, nr 287-290.

¹⁹ Franz, dz. cyt., II, 84.

Tym znakiem już w VI w. żołnierze znaczyli miecze, moiżni stawiali krzyże na swoich włosciach, zaś władcy i biskupi polecali umieszczac go na rynkach miast. W pontyfikale plockim z XII w. spotykamy osobne błogosławieństwo miecza, który miał być podany nowo pasowanemu rycerzowi. Przyjmujący tę broń miał podjąć zadanie obrońcy kościołów, wdów, sierot i wszystkich sług Bożych, przeciw napaściom pogan i zakusom nieprzyjaciół, kształcąc się w cnotach chrześcijańskich²⁰.

Osobną grupę błogosławieństw stanowią rzeczy poświęcone, mające jakiś związek ze znanymi świętymi. Zarówno z relikwiami świętych patronów, jak zwłaszcza z ich grobami wiązano niezwykłą moc Bożej pomocy. Już wspomniany Grzegorz z Tours powołuje się na różne rzeczy materialne, które posiadały moc uzdrawiania dzięki związkowi ze św. Marcinem (zm. 387) lub jego grobem. Chodzi tu o wosk ze świec czy olej z lamp, które płonęły przy grobie świętego, a także wodę ze studni przez niego pobłogosławionej lub chleb i wino, które przez noc stały na grobie wielkiego patrona Galii i Niemiec. Wszystkie te niezwykłe przedmioty są określane mianem błogosławieństwa (*benedictio*)²¹. Ten zaś związek udzielanych błogosławieństw z osobami świętymi, podkreślany już w pierwotnym Kościele, przyjął w średniowieczu stałe formy obchodu. Ze wspomnieniem Matki Bożej i popularnych świętych wiązano liczne błogosławieństwa w kalendarzu liturgicznym. Tym samym opieka popularnych orędowników przez symbol poświęconego w ich święto przedmiotu, nadawała znamie widzialnej, dotykanej i namacalnej bliskości *świętych przychynców* (jak nazywano ich w języku staropolskim) w życiu ich czcicieli. Formuły tych błogosławieństw występują zarówno w pontyfikałach i mszałach, jak również w średniowiecznym typie rytuału zwanym agenda.

Przykładem takiej księgi z terenu Polski jest przeznaczona także dla proboszczów agenda wrocławska biskupa Henryka I z Wierzbna (zm. 1319). Serię błogosławieństw rzeczy w tej księdze rozpoczyna poświęcenie soli i wody a dalej następują: błogosławieństwo świec (2 II – Oczyszczenie NMP), popiołu (Popielec), palm (Niedziela Palmowa), ognia, kadzidła, paschału i wody chrzcielnej (Wigilia Paschalna), mięsa, jaj, słoniny, chleba, owoców, serów, ciast i innych pokarmów (Wielkanoc), źródła (przy chrzcie), pierścieni i łoża małżeńskiego (przy zawieraniu małżeństwa), miecza (pasowanego rycerza), łoża małżeńskiego, laski, torby, znaku, kija i krzyża pielgrzymiego, nowych jabłek, (w dzień św. Sykstusa, Agapita i Wawrzyńca), ziół (Wniebowzięcie NMP) i grobu. Błogosławieństwa osób w agendzie mają najczęściej związek z sakramentami. Należą do nich poprzedzone egzorcyzmem błogosławieństwo katechumenów, a dalej: nowożeńców z racji ślubu, chorych przy komunii, ostatnim namaszczeniu, oraz umierających w agonii. Charakter sakramentaliów posiadały: błogo-

²⁰ *Pontyfikał plocki*, s. 141-142.

²¹ In virtutibus b. Martini I, 2; II, 39; III, 60; IV, 21. Por. Franz, dz. cyt., I, 244.

ślawieństwo kobiety po urodzeniu dziecka (wywód), pielgrzymów, pasowanych rycerzy czy chłopców przy podstrzyżynach²². Chodzi tu oczywiście o najbardziej typowe błogosławieństwa i poświęcenia. Ich ilość wzrosła niewspółmiernie, gdy agendy zaczęto wydawać drukiem²³. Szerokie możliwości dla ich praktykowania dawała ogólna formuła poświęceń, którą kapłan mógł zastosować według własnego uznania uwzględniając prośbę wiernego. Tekst ten jednak pozbawiony biblijnego ducha nadawał błogosławieństwom i poświęceniom znamię działania rytualno-ceremonialnego.

II. REFORMACYJNA KRYTYKA BŁOGOSŁAWIEŃSTW I PRÓBY ICH ODNOWY W OKRESIE POTRYDENCKIM

Oddzielenie w średniowieczu błogosławieństw i poświęceń od Eucharystii prowadziło do ich urzeczowienia i nadania im często znamion działań ceremonialno-magicznych. Zanikł w nich wątek laudatywny, a ograniczono w nich także do minimum biblijne źródła duchowości. Te formy liturgiczne akcentowały rangę posługi kapłanów, których działanie, a nie obecność wspólnoty i jej modlitewny współudział w uwielbieniu Boga stanowiło o ważności błogosławieństwa. Sami ludzie pragnęli mieć do swej dyspozycji poświęcone rzeczy, zwłaszcza w trudnych okolicznościach życia codziennego. Za tą tendencją kryło się często przekonanie, że pobłogosławione przez kapłana przedmioty mogą być środkiem w przekazywaniu pomyślnych dla człowieka mocy Bożych. I choć w tradycji chrześcijańskiej istotną pozostawała świadomość, że to człowiek, a nie rzeczy potrzebują duchowego oczyszczenia i zabezpieczenia przed złem oraz samego odkupienia w Chrystusie, to na przestrzeni wieków rysuje się dążność do korzystania z rzeczy materialnych jako znaków dokonującego się zbawienia.

Formularze benedykcji, aż do wydania rytuału rzymskiego w r. 1614, posługiwały się różnymi terminami dla podkreślenia religijnej jakości poświęcanych przedmiotów (*benedictio*, *consecratio*, *oratio*, *sanctificatio exorcismus*). Także w języku polskim już w XV w. podjęto próby ustalenia tej terminologii. I tak sformułowanie *benedictio* oddano przez termin *żegnanie* lub *błogosławieństwo*, rozumiejąc pod tym mianem obrzęd polegający na przeżegnaniu krzyżem lub znakiem krzyża (z odniesieniem do osób np. matczyne błogosławieństwo), podczas gdy słowo *consecratio* tłumaczono przez zwrot *poświęcenie* lub *święcenie*, a rozumiano go jako nadawanie czemuś charakteru sakralnego po wykonaniu

²² *Das Rituale des Bischofs Heinrich des Ersten von Breslau*, ed. A. Franz, Freiburg im Br. s. 3-46.

²³ W. Urban, *Agendy katolickie polskie*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1973, szp. 172-174.

czynności rytualnej (z odniesieniem do rzeczy np. święcić wodę, gromnicę, pokarmy itp.).

Dalsza zmiana w liturgii błogosławieństw dokonała się przez to, że ich część niemal całkowicie zatraciła swój pierwotny charakter benedykcyjny, a przyjęła postać egzorcyzmów, w których akcentowało się wyłącznie rzeczy spod władzy zła i ich przeniesienie w zasięg mocy Bożej. Dla celów tych wykorzystywano popularne formuły modlitewne. Przykładem tej tendencji jest rozbudowana modlitwa pasyjna „*Domine Jesu Christe Filii Dei vivi*” w książce do nabożeństwa królewicza Władysława Warneńczyka (zm. 1444). Przez odmówienie tego tekstu, oddający się praktyce wróżbiarskiej czytania przyszłości z kryształu, pragnął uzyskać odpuszczenie grzechów, pomnożenie łaski Bożej i pomoc świętych aniołów w należyтым przygotowaniu samego kryształu, jak i w skutecznym przeprowadzeniu magicznego obrzędu dla poznania czekających go życiowych wydarzeń²⁴. Modlitwę tę wykorzystano w agendzie ołomunieckiej jako egzorcyzm przeciw opętaniu, czarom i czarnoksięstwu oraz przy uwalnianiu budynków i domów od napaści szatańskich²⁵.

Bogate zestawy formuł egzorcyzmowania rzeczy, jakich przykłady dają średniowieczne agendy²⁶, a także niekontrolowany rozrost błogosławieństw i poświeceń w tradycji liturgicznej Kościołów diecezjalnych²⁷, potwierdzał ogólną tendencję epoki, która cały wymiar świata materii chciała napęłnić Chrystusowym duchem. Łączyło się to często z przeświadczeniem o nowej jakości błogosławionych przedmiotów w zakresie przekazu mocy zbawczej, przy jednoczesnym urzeczowieniu tak pojętych samych źródeł Bożego błogosławieństwa. To właśnie niebezpieczeństwo dostrzegły kręgi reformacyjne nawołujące do czystego modelu religii, opartej na zawierzeniu Chrystusowi jako jedynemu Pośrednikowi u Boga z odwołaniem się do autorytetu Pisma św.

Już Waldensi kwestionowali religijny walor wody święconej i egzorcyzmów. Dlatego przed sądem kościelnym w Bawarii zwolenników tej sekty pytano: „*Czy żegnateś się wodą święconą? Czy znasz poświeconą sól? Czy masz w swoim domu poświecone ziota, palmy i świecę?*”²⁸. Także John Wiklef (zm. 1384) zarzucał Kościołowi, że błogosławieństwa powstały na fundamencie fałszywej wiary i nie można do jej istoty włączać konsekracji i poświeceń: wosku i chleba, oleju, wody, kadzidła, palm, światła, soli, torby i laski pielgrzyma,

²⁴ Zob. *Modlitewnik Władysława Warneńczyka w zbiorach Biblioteki Bodlejańskiej*, oprac. L. Biernacki i in., Kraków 1928, s. 55 i tab. X.

²⁵ *Agenda caeremonialia secundum ritum Cathedralis Ecclesiae Olomucensis*, Cracoviae 1586, s. 294, 304-305.

²⁶ Franz, *Die kirchliche Benediktionen II*, s. 528-615.

²⁷ Doskonałą analizę ewolucji sakramentaliów podaje H. Reifenberg, *Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter*, teilband 1-2, Münster 1971; I, s. 531-627; II, s. 711-726.

²⁸ Franz, *Die kirchliche Benediktionen*, II, s. 617-618.

broni i podobnych rzeczy. Te poglądy odnośnie benedykcji podzielili także Husyci, twierdząc że rzeczy poświęcone nie różnią się od innych ani duchową mocą, ani skutecznością w gładzeniu grzechów powszednich²⁹.

U Marcina Lutra (zm. 1546) obserwuje się na początku rezerwę wobec sakramentaliów. On także stał na stanowisku, że nie jest złym błogosławić stworzenie „przez Słowo Boże i przez modlitwę” (1 Tm 4, 5). Ale w późniejszych pismach Mistrza z Witenbergii obserwujemy radykalizację poglądów i wyśmiewanie błogosławięństw jako papieskich wynalazków, czy wręcz diabelskich dzieł.

Zdradliwy sens papieskich poświęceń sprowadza się do tego, że są one wymysłami szatana i przedłużają pogańskie zwyczaje – twierdził Luter, a stanowisko to podzieliły wszystkie kręgi reformacji. Godne uwagi jest przy tym słownictwo Lutra, jakie występuje już w polskim przekładzie jego Postylli na oznaczenie benedykcji nazwanej „*zabobonem papistów*” oraz samej czynności święcenia, określanej mianem *zaklinania, czarowania* lub *bałamucenia*³⁰.

Echo podobnej kontrowersji spotykamy na terenie Wrocławia w polemice między przyjacielem Lutra Ambrożym Moibanem (zm. 1561) a miejscowym kanonikiem Janem Cochläusem (zm. 1552). Pierwszy z nich odpowiada, że „*sam Bóg wypęda diabły a nie palmy konsekrowane czy inne zioła*”. W swojej ripostie Cochläus stwierdza: „*Nie ma w katolickim Kościele ceremonii, która sprzeciwiłaby się Słowu Bożemu*”. Dlatego użycie „*poświęconych rzeczy udziela odpuszczenia lekkich grzechów nie ze swej natury, lecz z racji wiary w Chrystusa i przez przyzywanie Jego imienia*”³¹.

O wiele radykalniejsze stanowisko w kwestii błogosławięństw wyróżniało polskich kalwinów i unitarianów (zwanych braćmi polskimi). Mikołaj Rej (zm. 1569) mówił sarkastycznie o bezużytecznej ufności w gromnicach i błązkach (świece poświęcone w dzień św. Błażeja – 3 III). Wyśmiewał święcenie pokarmów wielkanocnych: „*W dzień wielkanocy ktho święconego nie ie, a kietbasy dla węża, chrzaniu dla pcheł, jarzábka dla więzyenia już zły krześcijanin*”³². Obrzędowość katolicką odrzucał i wyśmiewał także Stanisław Lutomierski (zm. 1575), były proboszcz w Koninie, a później minister kalwiński: „*Pielgrzymstwa, zmyślone kupne odpusty y miłościwe lata; msze, wigilie, obchody doroczne*

²⁹ Tamże, II, s. 620-623.

³⁰ *Postilla domowa to iest kazanie na Ewangelie niedzielne y przednieysze święta*, tł. H. Malecki, cz. 3, Królewiec 1574, s. 32.

³¹ *Epistola D. Ambrosii Moibani, parochi Vratislaviensis de consecratione palmarum et aliis ceremoniis*, Vratislaviae 1541, K. C 7, D 3, E 4 i polemiczne dzieło J. Cochläus, *Defensio ceremoniarum ecclesiae adversus errores et calumnias trium librorum*, D. Ambrosii Moibani, Ingolstadij 1543, k. D 3-6; E 2-6.

³² M. Rej, *Świętych słów a spraw Pańskich (...) kronika albo postylla*, Kraków 1557, k. 225.

anniwersarzami rzeczone, wody święcone, oleje, sole, gromnice, zioła święcone y inne thakowe zabobony”³³.

Powodem zarzutów przedstawicielei reformacji wysuwanych pod adresem poświęceń było stwierdzenie występujące w rycie błogosławionych rzeczy, że mają one służyć dla „*duchowej i cielesnej pomocy*” człowieka, czy wręcz dla jego „*zdrowia duszy i ciała*”. Stąd unitorianin Marcin Krowicki (zm. 1573) stawia dialektyczne pytanie: „*Powiedz mi z któregoś to Pisma Świętego wziął, aby Pan Bóg miał na świecie martwe wylać, które wy od gromu Gromnicami zowiecie, swoje błogosławieństwo i taskę swoją na rzecz niemą ku cielesnej potrzebie tylko od Boga daną*”³⁴. Atakując specjalne prerogatywy kapłanów do poświęceń oraz sensowności benedykcji rzeczy materialnych stwierdza dalej Krowicki: „*Izali do nich mówił: Żegnajcie wodę, sól, złoto, gromnice, baranki, kołaczce, ziele, bagno, ogień, rąbki*”. Odwołując się zaś do agendy krakowskiej z r. 1517 dodaje: „*Darmo i ony kreślone krzyże, które czynicie rękoma nad wodą, nad chlebem, nad winem, nad solą, nad ogniem, gromnicami, ziele, bagnem, baranki, kołaczmi, kadzidłem, mirrą, złotem*”³⁵.

Pisma unitariańskie cechuje agresywny styl polemiczny, ujawniający się w uszczypliwej grze słów i niewybrednych terminów. Przykładem tego jest anonimowy pamflet odkryty w r. 1978 w Bibliotece Rumuńskiej Akademii Nauk (Oddział w Cluj-Napoca). Mówi się tam o gromnicy zaliczonej do bałwanów katolickich:

„Ów także kij woskowy, co gromnicą zową,
Mają przeciw powietrzu obroną gotową.
I tak jej ślepi ludzie wiele przywłaszczają,
Co bez niej umierają, zbawienia nie mają”.

W podobnym stylu pamflet mówi o święceniu ziół:

„Nie mniejsze bałwochwalstwo, błąd i zamieszanie
Jest ziół i wszechużytków ziemskich czarowanie,
Od niezbożnych Papieżów z dawna wymyślone,
Między prosty lud chytrze wprowadzone.
Gdy zboża i owoce i wszelakie zioła
Ślepym wodzom ślepy lud nosi do kościoła”³⁶.

Zarzuty protestantów na temat poświęceń i obrzędów sprawiały, że apologeti katolicycy podejmują wyjaśnienie tego zagadnienia. I tak Andrzej Zebrzydow-

³³ S. Lutomiński, *Confessio, to jest wyznanie wiary chrześcijańskiej*, Królewiec 1556, s. 201-202. Por. M. Pisarzak, *Błogosławieństwo pokarmów i napojów wielkanocnych w Polsce*, Warszawa 1979, s. 196.

³⁴ M. Krowicki, *Obrona nauki prawdziwej*, Pińczów 1560, k. 89.

³⁵ Tamże, k. 98.

³⁶ *Bogowie fałszywi. Nieznany pamflet antykatolicki z XVI wieku*, wyd. A. Kawecka-Gryczowa, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 25, 1981, s. 199-200.

ski (zm. 1560) biskup krakowski, zwany postrachem ministrów kalwińskich stwierdza: „*Nie tylko przez pismo, nie tylko przez doktory y kaznodzieje, ale y przez rozmaite ceremonie, znaki i obrzątki, które się dzieją w kościele upominamy a nauczamy, aby żadnej rzeczy więcej na pieczy a na pamięci swej nie mieli, iedno – pana Jesu Krysta ukrzyżowanego*”³⁷.

Jakub Wujek (zm. 1597) zwraca uwagę, że „*Wszelkie stworzenie Boże bywa przez Słowo Boże a przez modlitwę poświęcone*”. Dotyczy to m.in. gromnic, „*które są poświęcone modlitwą i słowem Bożym na to, aby tam nie miała mocy żadna złość i zdrada czartowska, gdziekolwiek były z wiarą zapalone, jako się to z własnych modlitw dzisiejszych pokazuje. Przeto jest dobry obyczaj, że ich ludzie przy skonaniu, w grzmieniu y trzaskaniu i w inszych niebezpieczeństwach używają, a osobliwie schodząc z tego świata w pokój na prawą światłość Pana Chrystusa pamiętać mają*”³⁸. Podobny pogląd wyraża autor przy omawianiu poświęcenia ziół, które z opatrności Bożej otrzymuje swoją moc dzięki „*poświęceniu, to jest modlitwie kaptańskiej a Słowu Bożemu, którym ono ziele jest poświęcone. Stąd wszelaka cześć i nadzieja ściągą się na Stworzyciela, który stworzeniu swemu, albo z przyrodzenia albo ze Słowa swego i z modlitwy i z krzyża świętego takową moc dawa*”. Sławny kaznodzieja występuje przy tym przeciw nadużywaniu poświęconego ziela dla celów magicznych, a także gani tych, którzy odrzucali tę benedykcję niepomini na „*święte ustawy kościelne, zwłaszcza których świadectwa i przykłady w piśmie świętym i w pierwszym Kościele mamy*”³⁹. W argumentacji tej znamieną jest zarówno próba biblijnego i apostołskiego uwiarygodnienia zwyczaju poświęcenia ziela, jak odwoływanie się do teocentrycznej i chrystocentrycznej interpretacji tej benedykcji.

Podobny sposób myślenia reprezentuje biskup włocławski Stanisław Karnkowski (zm. 1603), który na synodzie z r. 1568 zalecił duchowieństwu swej diecezji, by nie odstępowało od ustalonego zwyczaju błogosławieństwa ziół i owoców we Wniebowzięcie: „*Zwyczaj ten bowiem wywodzi się z Kościoła greckiego, który grona i owoce jako pierwociny z drzew ofiarował Bogu, dlatego słusznym jest podtrzymywać błogosławieństwo tych nowych plonów*” – zaznaczał Karnkowski. Jednocześnie biskup polecił pouczać lud, że każdy dar Boży dany od Ojca nie powinien być używany, zanim przez słowo Boże i przez modlitwę nie zostanie poświęcony (*quam verbo Dei et oratione sanctificatur*)⁴⁰. W tym stanowisku Karnkowskiego znajdujemy już wyraźną aluzję do poglądu Franciszka Suareza (zm. 1617), który całą skuteczność

³⁷ A. Zebrzydowski, *Krótką odpowiedź przez Andrzeja biskupa Krakowskiego na Artykuły obłędne Marcina Krowickiego* Kraków 1556, k. D4; E 2.

³⁸ J. Wujek, *Postylle katolickiej o świętych*, cz. 1, Kraków 1584, s. 160-161.

³⁹ Tamże, I, s. 337-338.

⁴⁰ Zob. Z. Chodyński, *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, Varsaviae 1890, s. 75.

i walor sakramentaliów upatrywał we wstawienniczej modlitwie Kościoła (*impetratio Ecclesiae*)⁴¹.

Zarządzenie Karnkowskiego, zalecającego w duszpasterstwie parafialnym utrzymanie poświęceń, nie było bynajmniej odosobnione. Zachowanie dawnych benedykcji kościelnych polecił już 9 VII 1548 r. reformacyjny dekret cesarza Karola V, ogłoszony w Augsburgu, a przypomniany przez synody diecezji niemieckich w Augsburgu z 1548 i 1567 r., czy w Moguncji z 1549 r. W nawiązaniu do tych wzorców archidiakon wrocławski Teodor Lindanus w swoim porządku wizytacji diecezji z r. 1579 pytał proboszczów, czy w dzień Wniebowzięcia błogosławią oni ziola, a w inne dni sprawują przepisane poświęcenia znane z praktyki kościelnej. Podobne pytania zawierał jeszcze w r. 1602 schemat instrukcji wizytacyjnej archidiatona wrocławskiego Baltazara Neandera⁴². Praktykę poświęceń w tradycji diecezjalnej wrocławskiej, gdzie na co dzień dokonywała się polaryzacja stanowisk katolickiego z protestanckim, ustalił już w r. 1580 synod bpa Marcina Gerstmana (zm. 1585), przyjmując świeżo wydaną agendę gnieźnieńską. Polecała ona benedykcję soli i wody, wina, owsa, mirry, złota i kadzidła, a także palm, pokarmów wielkanocnych i ziół⁴³.

Zmniejszenie ilości poświęceń i błogosławieństw, które obserwuje się w przeznaczonej dla całej Polski agendzie gnieźnieńskiej, było powiązane z procesem krytycznego przeglądu ich formuł. Ich treści miały wyrażać teologiczną poprawność samych tekstów benedykcji. Zanoszoną w nich prośbę Kościoła do Boga o użyczenie łaski dla danych osób lub dla tych, którzy mieli posługiwać się rzeczami błogosławionymi, dość często wzmacniano bogatą treścią biblijną lub odwoływaniem się do pozytywnej woli Chrystusa, dokonującego cudów na oczach swoich uczniów. Same słowa benedykcji miały jednoznacznie wskazywać na ich użyteczność i przeznaczenie do pośrednictwa w udzielaniu łaski, o którą z wiarą błagał modlący się chrześcijanin. Polscy biskupi trydenccy zdecydowanie potępiali używanie poświęconych rzeczy niezgodnie z ich przeznaczeniem. Ten kierunek myślenia wyraża statut synodu łuckiego w r. 1589 bpa Bernarda Maciejowskiego, (zm. 1608), który wspominając zwyczaj uroczystości Wniebowzięcia NMP stwierdza: „*ziół i owoców błogosławieństwo nie może mieć innego zastosowania, jak tylko takie na jakie wskazują słowa benedykcji*”⁴⁴.

⁴¹ Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, s. 31-33.

⁴² Zob. J. Jungnitz, *Visitationsberichte der Breslauer Diözese*, bd. 1, Breslau 1902, s. 23-32.

⁴³ *Agenda ecclesiasticorum liber in usum Provinciae Gnesnensis conscriptus*, Pars 1-2, Köln 1578; J. Jungnitz, *Die Breslauer Ritualien*, Breslau 1892, s. 25; J. Sawicki, *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*, [w:] *Concilia Poloniae*, t. 10, Wrocław 1963, s. 578.

⁴⁴ *Acta synodi diocesis Luceortensis per Bernardum Maciejowski. A. D. 1589 celebratae*, ed. Z. Chodyński, Varsaviae 1875, s. 47.

Rewizję tekstów błogosławieństw i ograniczenie ich liczby uwzględniła także nowa agenda przeznaczona dla całej Polski a przygotowana przez Hieronima Powodowskiego (zm. 1613). Wyszła ona drukiem w r. 1591, a w swojej treści uwzględniała wcześniejszą tradycję polską⁴⁵, wytyczoną przez wspomnianą wyżej agendę gnieźnieńską, której tekst w r. 1574 przygotował dla Warmii bp Marcin Kromer (zm. 1589)⁴⁶.

III. POŚWIĘCENIA I BŁOGOSŁAWIEŃSTWA W POTRYDENCKIEJ TRADYCJI POLSKIEJ

W potrydenckich księgach liturgicznych, zarówno rzymskich jak Kościołów lokalnych, wyraźny jest trend do ograniczania liczby błogosławieństw. I tak w pontyfikale rzymskim z r. 1596 występuje 31 benedykcji w tym 8 błogosławieństw osób a 23 rzeczy. Ich ilość ograniczono więc w porównaniu z popularnym Pontyfikałem Duranda z Mende (zm. 1296), w którym było ich 46. Podobną tendencję obserwujemy także w rytuale rzymskim z r. 1614. Tytuł VIII tej księgi o błogosławieństwach (*De benedictionibus*) wymienia 29 benedykcji, z których 18 mógł sprawować każdy kapłan (wody, świec, domów – 5, łodzi (statku) – 2, pielgrzymów – 2, pokarmów – 5 i oleju) podczas gdy pozostałe 11 były zarezerwowane biskupowi (szat kapłańskich, sprzętów ołtarzowych i obrusów – 3, krzyża, obrazów, kamienia węgielnego, świątyni, nowego kościoła, cmentarza, ludu i miejscowości, apostolskiego błogosławieństwa). Pozostałe cztery błogosławieństwa (wody chrzcielnej, obrączek małżeńskich, matki po urodzeniu dziecka i apostolskie błogosławieństwo na godzinę śmierci) zostały uwzględnione w innych częściach rytuału. Należy przy tym dodać, że tylko przy poświęceniu soli i wody (łącznie) oraz oleju przewidziano w rytuale teksty ich egzorcyzmów.

Tak określony kierunek reformy błogosławieństw utrzymał polski rytuał zwany Piotrkowskim⁴⁷, wydany w r. 1631 z polecenia prowincjonalnego synodu piotrkowskiego z r. 1621. W drugiej części tej księgi zawarte są błogosławieństwa, których liczba przerasta wyraźnie ilość benedykcji podanych w rytuale Rzymskim z 1614 r. z racji odwołania się przez księgę do niektórych starożyt-

⁴⁵ *Agenda seu ritus sacramentorum ecclesiasticorum ad uniformem ecclesiarum per universas provincias Regni Poloniae usum*, Pars 1-2, Cracoviae 1591. Kolejne edycje w r. 1592, 1596, 1605 i 1617 oraz wariant skrócony z r. 1616.

⁴⁶ *Agenda sacramentalis ad usum Dioecesis Varmiensis accomodata*, Coloniae 1574.

⁴⁷ *Rituale sacramentorum ac aliarum ecclesiae caeremoniarum ex decreto Synodi Provincialis Petricoviensis ad uniformem ecclesiarum Regni Poloniae usum recens editum*, Pars 1-2, Cracoviae 1631. Por. W. Wrona, *Dzieje Rytuału Piotrkowskiego*, „Polonia Sacra”, r. 4, 1951, s. 329-380.

nych tradycji Kościoła polskiego. I tak każdy kapłan mógł poświęcić: sól i wodę, owies w dzień św. Szczepana (26 XII), wino w dzień św. Jana (27 XII), złoto, mirrę i kadzidło w uroczystość Epifanii (6 I), świece poza świętem Ofiarowania Pana Jezusa w świątyni (2 II), domy w Wielką Sobotę lub w innym czasie – 4, chleb i wodę chroniące przed ogniem w dzień św. Agaty (5 II), komnatę i łożo małżeńskie, nową łódź (statek), drzewa owocowe i winnice, baranka paschalnego, jaja, chleby – 2, nowe owoce, produkty żywnościowe, zwykły olej. Poza tą częścią rytuału znalazły się jeszcze poświęcenie gromnic w dzień Ofiarowania (2 II), popiołu w Popielec, ziół i kwiatów we Wniebowzięcie NMP oraz błogosławieństwo soli przy chrzcie i obrączek małżeńskich przy ślubie. Według wzorca rytuału z 1614 r. zamieszczono formuły błogosławieństw osób: pielgrzymów (przed i po pielgrzymce), nowo zaślubionej małżonki oraz matki po urodzeniu dziecka, a także pełny zestaw błogosławieństw zastrzeżony biskupowi.

Rytuał zatrzymał także rzymskie wskazania rubrycystyczne dotyczące liturgii błogosławieństw. Jeśli kapłan sprawował je poza Mszą św., wówczas winien być ubrany w komżę i stułę dostosowaną do okresu liturgicznego. Rozpoczął on ryt werselem V. *Adjutorium nostrum*, a po pozdrowieniu V. *Dominus vobiscum* odmawiał stosowną modlitwę i następnie kropił rzeczy wodą święconą oraz okadzał je, jeśli tak postanowiła rubryka. Celebransowi towarzyszył ministrant z wodą święconą i kropidłem.

Z biegiem czasu zarówno do rytuału Rzymskiego, jak podobnych ksiąg diecezjalnych, zaczęto włączać teksty benedykcji, odpowiadających różnym sytuacjom codziennego życia chrześcijańskiego. Oprócz pierwszej części rytuału, zawierającej poświęcenia i błogosławieństwa w układzie rytuału z 1614 r., wzrastał szybko specjalny dodatek⁴⁸ zawierający nowe teksty poświęceń i błogosławieństw zaaprobowanych przez Kongregację Rytów. Przykładem tego może być wariant rytuału Piotrkowskiego z r. 1892, który w części pierwszej zawiera edycję rytuału z 1631 r., zaś w dodatku wybór błogosławieństw z rytuału Rzymskiego oraz lokalnych rytuałów diecezji polskich⁴⁹. W indeksie generalnym tej księgi wymieniono 122 benedykcje, które mogły być udzielane przez każdego kapłana, 35 zastrzeżonych biskupowi oraz 39 stanowiących przywileje niektórych zakonów. To właśnie rytuały zakonne, akcentujące własne formy pobożności, stały się w epoce potrydenckiej znaczącym źródłem dla wzbogacania liczby poświęceń i błogosławieństw. Drugim zaś czynnikiem w ich pomnażaniu były aktualne potrzeby wiernych, czy nowe wynalazki, np. kolej żelazna, telegraf, samochód, samolot, itp., które wymuszały wprowadzenie nowych poświęceń.

⁴⁸ Np. *Rituale Romanum Pauli V pontificis maximi jussu editum et a Benedicto XIX actum et castigatum cui amplissima accedit benedictionum et instructionum appendix*, Romae 1876, Appendix, s. 26-153.

⁴⁹ *Rituale sacramentorum*, Cracoviae 1892, s. 429-507, 659-804.

Zainteresowanie błogosławieństwami i poświęceniami było połączone z teologiczną próbą określenia ich natury i funkcji liturgicznej. Te czynniki liturgiczne – twierdziła potrydencka teologia – udzielają łask i pomocy Bożych dzięki temu, że działa tu Kościół jako społeczność wyposażona w dobra zbawcze. Celem błogosławieństw i poświęceń jest pomnażanie łaski uświęcającej i łask uczynkowych, a ich skuteczność wynika z modlitwy Kościoła i pobożności samych wiernych, którzy z nich korzystają. Dlatego błogosławieństwa i poświęcenia nie udzielają bezpośrednio łaski uświęcającej, ale mogą wpłynąć na wzrost miłości Boga i bliźnich oraz samo pogłębienie moralnej postawy chrześcijańskiego życia. Są one aktami kultu, w których Kościół oddaje cześć Bogu i realizuje swoje działanie uświęcające wśród ludzi. Ich jednak skuteczność w zakresie rozdawnictwa zbawienia nie jest podobna sakramentom, które wywierają skutki w zakresie pomnożenia łaski *ex opere operato*, podczas gdy błogosławieństwa i poświęcenia udzielają dobra Bożego *ex opere operantis Ecclesiae et personae*.

Potrydencka refleksja teologiczna zmierzała także do określenia natury poświęceń i błogosławieństw. I tak przez poświęcenie rozumiała obrzęd, przez który Kościół przeznaczal pewne przedmioty lub osoby do służby Bożej. Różni się ono od konsekracji to jest wyłączenia rzeczy lub osób do kultu liturgicznego, przez co stają się one jakby wyłączną własnością Boga i stąd nie mogą być przeznaczone do użycia w życiu codziennym. Wreszcie błogosławieństwa to prośba do Boga zanesiona przez Kościół o użyczenie łaski dla osób lub tych, którzy będą się posługiwali rzeczami pobłogosławionymi. W konsekracji podkreślany jest bardziej charakter ofiary w oddawanej Bogu formie kultu, czyli dominuje w niej akcent teocentryczny, podczas gdy błogosławieństwo bierze pod uwagę użyteczność rzeczy i jej przeznaczenie do pośrednictwa w udzielaniu łask a konkretnie uświęcenie człowieka i jego zbawienie czyli akcentuje wymiar antropocentryczny⁵⁰.

Błogosławieństwa i poświęcenia mogą obejmować benedykcje osób lub przedmiotów. Pierwsze mają za cel udzielanie określonych łask i pomocy duchowej ludziom do wykonywania ważnych zadań w Kościele, np. benedykcja opata czy ksieni. W rytuałach potrydenckich pominięto benedykcje króla i królowej czy rycerzy, które wymieniały średniowieczne pontyfikaty. Liczne błogosławieństwa są prośbą o zdrowie lub duchową pomoc dla chrześcijan dzięki pośrednictwu Kościoła lub świętych patronów, np. benedykcją dzieci, matek brzemiennych, chorych, pielgrzymów itp. Te benedykcje są wyrazem ufności Kościoła, że Bóg roztacza także swe błogosławieństwo nad swymi sługami w ich życiu doczesnym. W kerygmicie kościelnej zwracano uwagę, że błogo-

⁵⁰ *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, hrsg. von A. G. Martimort, bd. 2, Leipzig 1966, s. 180-183.

sławieństwa osób są tylko pokorną modlitwą o duchową pomoc łaski, a nie magicznym środkiem na różne dolegliwości ludzkie.

Najliczniejszą grupę błogosławieństw stanowią poświęcenia i benedykcje przedmiotów z najbardziej znanym święceniem wody. Praktyka ta, z najstarszym świadectwem specjalnego święcenia wody chrzcielnej, znana była już od czasów Tertuliana (zm. 220)⁵¹, przy czym użycie wody do obmycia, pokropienia lub picia było rozumiane jako przypomnienie chrztu i jego łask, które chrześcijanin winien w sobie zachować i rozwijać. Od średniowiecza upowszechniło się zastosowanie wody święconej nie tylko bezpośrednio, ale jako stały element do poświęcenia innych przedmiotów. Jedną z części tego błogosławieństwa, umieszczanego z reguły na czele wszystkich benedykcyj, było uprzednie poświęcenie soli ze stosownym egzorcyzmem oraz praktyka mieszania szczypty soli (*commixtio*) z poświęconą wodą. Zwyczaj mieszania soli z wodą spotykamy już w Starym Testamencie (2 Krl 2, 20-21). Soli przypisywano właściwości lecznicze, gdyż miała ona symbolizować zdrowie duszy i ciała.

Specjalną kategorię stanowią błogosławieństwa przedmiotów przeznaczonych dla kultu lub modlitwy czy też będących dla nich zachętą, np. koronki, szkaplerze, medaliki, krzyżyki itp. Wymowa teologiczna tych poświęconych elementów materialnych sprowadza się do tego, iż przez nie Kościół pragnie wiernym przybliżyć prawdy wiary. Należy jednak pamiętać, że te rzeczy poświęcone mają tylko charakter drugorzędny i pomocniczy dla ożywiania zdrowej pobożności i stąd przesadne ich akcentowanie może prowadzić do zafałszowania samej religijności. Już w okresie Oświecenia katolickiego pasterze Kościoła przypominali kapłanom, by pouczali wiernych, iż skuteczność błogosławieństw należy przypisywać mocy Bożej, a nie nadzwyczajnej sile promieniującej z benedykowanych rzeczy⁵². Jednocześnie zmierzano do ograniczenia egzorcyzmów w rytuale oraz uproszczenia poświęceń i ich odnowy na bazie tekstów biblijnych.

Typowy dla kościelnego Oświecenia wysiłek zmierzający do czytelności i autentyczności chrześcijaństwa, znalazł wyraz w trosce o oczyszczenie kultu od ceremonii i benedykcyj nie zaaprobowanych przez władzę kościelną. Dlatego biskup płocki Michał Jerzy Poniatowski przypomniał duchowieństwu, że wszystkie błogosławieństwa mają być sprawowane gratis, a także zakazał stosowania tych benedykcyj, których nie było w zatwierdzanych przez autorytet kościelny agendach i rytuałach. Niektóre ze zwyczajów religijnych nie znalazły też uznania w oczach wspomnianego tu pasterza płockiego. Dotyczyło to „zwyczajnej na S. Szczepan benedykcyj zarzucania owsem kapłana i inne tym podobne bardziej

⁵¹ *De baptismo* 4, CCL I, 278-279. Por. J. Boguniowski, *Błogosławieństwo wody w posoborowych księgach liturgicznych*, [w:] *Euntes docete*, red. S. Koperek i in., Kraków 1993, s. 136-137.

⁵² *Aufklärungskatholizismus und Liturgie*, hrsg. von F. Kohlschein, St. Ottilien 1989, s. 12-28.

do śmiechu i żartów jak do nabożeństwa pociągające. Podobnie zwyczaj stawiania po kościołach tak zwanych Jasełków w czasie Bożego Narodzenia, zalecamy aby odtąd wszędzie ustał”⁵³ – postanawiał biskup. Zabronił on także święcenia po domach pokarmów, ponieważ odciągało to kapłanów od obowiązków związanych z liturgią wielkotygodniową. Te ostatnie pokarmy wierni mieli przynosić do kościoła lub na wyznaczone we wsi miejsca⁵⁴. Z potępieniem Poniatowskiego spotkał się także spotykany w wielu parafiach wiejskich zwyczaj zawieszania wokół monstrancji z Najśw. Sakramentem w oktawę Bożego Ciała wianków ze zbóż i ziół. Biskup zezwalał jednak na sprawowanie specjalnej benedykcji nad ziołami, przy czym wspomniane tu wianki mogły być złożone u podstaw monstrancji⁵⁵. Chodziło tu niewątpliwie o znaną już w średniowieczu praktykę składania wianków z ziół na ołtarzu. Ich skuteczność w chorobach miała być dodatkowo wzmocniona przez bliski związek wianków z Najśw. Sakramentem.

W warunkach Kościoła polskiego odnotowuje się w XIX w. zainteresowanie dla niektórych zwyczajów domowych poprzedzonych kościelnym obrzędem. Wśród tych „świadców domowego życia” i kultury staropolskiej największym zainteresowaniem cieszyło się „święcone”, uznane za element „pamięci ojców” i wspomnienie dawnej świetności Rzeczypospolitej. Władze kościelne polecały, by nie zaniedbywać starego zwyczaju spotkania przy stole wielkanocnym, uprzednio poświęconym przez kapłana, ale dostosować go do zmienionych warunków⁵⁶. Ale obok tej sympatii dla domowych obrzędów religijnych w kręgach patriotycznych, obserwuje się przeciwne zjawisko desakralizacji życia i folkloryzacji obrzędów w środowiskach zurbanizowanych. Odpowiedzią na to ze strony Kościoła były próby wyjaśnienia przeznaczenia i sensu błogosławieństw w kościelnej kerygmie a zwłaszcza w treściach popularnych modlitewników⁵⁷, czasem w stylu modnego alegoryzmu lub moralizatorstwa. Chodziło tu o popularne poświęcenia domów, gromnic, popiołu, palm, pokarmów wielkanocnych, wianków czy wiązanek zioła. I tak przy poświęceniu domów pisze się: „Zwyczaj jest chwalebny, iż chrześcijanie domy swe nowo zbudowane poświęcają i co roku poświęcenie odnawiają, aby jako niegdyś domowi Zacheusza stało się zbawienie,

⁵³ *Rozporządzenia i pisma pasterskie za rządów J. O. Księcia Imci Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa płockiego etc. do diecezji płockiej wydane*, t. 1-4, Wyd. Ks. W. Wargawski, Warszawa 1985, Tu I 133.

⁵⁴ Tamże, I 457 i III 89. Por. M. Grzybowski, *Kościelna działalność Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa płockiego 1773-1785*, [w:] *Studia z historii Kościoła w Polsce*, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1983, s. 156.

⁵⁵ *Rozporządzenia*, III, 93. Por. Grzybowski, dz. cyt., s. 157.

⁵⁶ M. Pisarzak, *Błogosławieństwo pokarmów i napojów wielkanocnych w Polsce*, Warszawa 1979, s. 199-202.

⁵⁷ J. K. Dąbrowski, *Książka do nabożeństw dla wszystkich katolików (Dunin)*, Poznań 1886, s. 369-373 (poświęcenie popiołu).

tak też aby i im Bóg użył błogosławieństwa przez modlitwy kapłana''⁵⁸. Przykładem interpretacji alegorycznej może być wyjaśnienie poświęcenia palm w Niedzielę Palmową: „W tym dniu poświęcają się palmy, które lud wierny w procesji na około kościoła obnosi, na pamiątkę jako Chrystus Pan wyjeżdżał do Jerozolimy na oślicy (...). Jako osłów używają ci, którzy chcą na jaką górę się dostać po niebezpiecznych drogach, tak też kto chce na górę wnieść doskonałości, potrzeba aby ciało podobne uczynił do oślicy, aby dusza rządziła ciałem a nie ciało duszą''⁵⁹. W podobnym stylu utrzymane jest wyjaśnienie poświęcenia z oktawy Bożego Ciała: „Gdy wianki po nieszpornym Nabożeństwie się poświęcają, to nam przypominają, abyśmy wianek z cnot łożony Bogu poświęcili i serce nasze cnotami przyozdobione Bogu ofiarowali''⁶⁰. Niektóre komentarze mówią natomiast o genezie samego zwyczaju, np. święconego: „Jako Izraelici Baranka przed wyjściem z niewoli egipskiej stojąc pożywali, tak też zwyczaj jest u chrześcijan, że święcone stojąc jedzą''⁶¹, czy wymowie benedyktowanej rzeczy: „Kościół św. poświęca w dzień uroczystości N.P. Maryi Oczyszczenia czyli Gromnicznej, świece woskowe: gromnice zwane. Jako pascha oznacza Zbawiciela tak Gromnica przedstawia nam N.P. Maryję''⁶².

Próbą przezwyciężenia procesu sekularyzacji błogosławieństw było zarówno ich dostosowanie do aktualnych potrzeb życia chrześcijańskiego, jak mnożenie tytułów samych poświęceń. I tak wariant rytuału Piotrkowskiego z 1872 podzielił 166 formuł błogosławieństw i poświęceń na takie, które są dokonywane w określone święta i obchody doroczne (14), różnych rzeczy przeznaczonych do użytku sakralnego lub pobożności (27), osób (14), pomieszczeń domowych i gospodarczych (17), pól i środowiska naturalnego (19), pokarmów paschalnych i innych artykułów przeznaczonych do jedzenia i picia (17), różnych rzeczy (17), zastrzeżonych biskupom i osobom, przez nich delegowanym (29) oraz uwzględniających potrzeby chrześcijan wpisywanych do różnych konfraternii (12)⁶³.

Przy edycji tego wydania rytuału uwzględniano mało spotykane już benedykcje żołnierzy udających się na wojnę, sztandarów wojennych, broni i miecza, a także modły o zachowanie przed długo trwającą niepogodą oraz liczne błogosławieństwa zwierząt i ptaków, łącznie z poświęceniem gołębnika, kurnika i podobnych pomieszczeń. Wzorców dla tych edycji szukano we wcześniejszych rytuałach diecezjalnych. Zarówno jednak we wspomnianym już wydaniu rytuału Piotrkowskiego z 1892 r., który obowiązywał w Polsce niemal 300 lat, jak

⁵⁸ J. Nowakowski, *Droga do szczęścia prawdziwego. Książka do nabożeństwa*, Lwów 1855, s. 267.

⁵⁹ Tamże, s. 564.

⁶⁰ Tamże, s. 632.

⁶¹ Tamże, s. 591.

⁶² Tamże, s. 682.

⁶³ *Rituale sacramentorum 1872*, s. 211-446.

w nowych edycjach z r. 1927 i 1963 znajdujemy wyraźne znamiona romanizacji błogosławieństw⁶⁴. Kolejne edycje tej księgi odwoływały się tu do oficjalnych wydań rzymskich z r. 1925 i 1962.

Na historiozawczy charakter błogosławieństw i potrzebę ich właściwego zrozumienia wśród ludu zwrócił uwagę ruch liturgiczny, wskazując, że w tej formie liturgii dokonuje się przez Chrystusa konsekracja świata (*consecratio mundi*). Odwołując się do widzialnych znaków i wstawienniczej mocy swego błagania, Kościół wskazuje ludziom, jak odkrywać wśród świata Boże wartości i z wymiaru ziemi przenosić swój wzrok do tajemnic zbawienia. Rzeczy stworzone mają nie tylko służyć człowiekowi w jego ludzkiej egzystencji, ale ułatwiać mu odczytywanie drogi ku pełni życia wiecznego. Stąd I Polski Synod Plenarny zalecił zachowanie liturgicznych błogosławieństw w życiu wiernych⁶⁵. Mając na uwadze to, że skutki duchowe i doczesne błogosławieństw osiąga się przez modlitwę Kościoła, a przy odpowiedniej dyspozycyjności duchowej – człowieka, kręgi odnowy liturgii postulowały ubiblijnienie formuł benedykcji i podkreślenie w ich treści charakteru laudatywnego wobec Boga. Aby przeciwdziałać zubożeniu religijnemu zwrócono od Soboru uwagę (KL 79), by poprzez błogosławieństwa „uduchowić” rozmaite okoliczności życia chrześcijańskiego, a ludziom świeckim odpowiednio przygotowanym umożliwić ich sprawowanie.

Na religijny walor błogosławieństw zwróciły uwagę Kościoły reformowane. Nowa agenda luteraska zawiera cztery formuły błogosławieństwa matki z uwzględnieniem jej różnej sytuacji życiowej a także jedenaście benedykcji wyposażenia świątyni i obiektów przeznaczonych dla wspólnoty: kamienia węgielnego budowanej świątyni i nowego kościoła, ołtarza, chrzcielnicy, ambony, przedmiotów do sprawowania Wieczerzy Pańskiej, organów, dzwonów, cmentarza, domu parafialnego i podobnych obiektów zbiorowych⁶⁶. Wszystkie teksty wysławiają Boskie dzieło zbawienia (*praedicatio*), akcentując jednocześnie w dziękczynieniu znamiona opieki Bożej nad ludźmi. Ten starochrześcijański motyw błogosławieństwa Boga zatrzymały także formuły błogosławieństw w liturgicznej tradycji Kościołów na Wschodzie, a starochrześcijańskiego ich ducha wypowiedzi także wydana w r. 1984 część rytuału Rzymskiego „*De benedictionibus*”.

IV. OBRZĘDY BŁOGOSŁAWIEŃSTW UŻYWANE W DIECEZJACH POLSKICH

Błogosławieństwa i poświęcenia stanowią tę część liturgii, która zarówno w przeszłości, jak i dziś, odznacza się cechą znacznej kreatywności. Występujące

⁶⁴ *Rituale Romanum ecclesiis Poloniae adaptatum et ab Pio XI approbatum*, ed. typica, Katowice 1927; *Collectio rituum continens excerpta e Rituali Romano ecclesiis Poloniae adaptato*, Katowice 1963.

⁶⁵ *Uchwały Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego*, Katowice 1938, s. 153.

⁶⁶ Kaczyński, dz. cyt., s. 257.

w życiu Kościoła bogactwo i różnorodność tych znaków świętych, oznaczających przede wszystkim skutki duchowe, a zmierzających do uświęcenia różnych okoliczności życia ludzkiego (por. KL 60), wyrasta z samej natury tych czynności świętych. One to są działaniami zbawczymi Kościoła, realizującego swą misję pod osłoną znaków, w których Bóg jest uwielbiany za Jego dary. Jego łaski rozdzielane są ludziom⁶⁷. Błogosławieństwa są obrzędami skutecznymi dzięki modlitwie Kościoła będącego sakramentem Jezusa Chrystusa. Dzięki błogosławieństwom także „każde wydarzenie życia odpowiednio usposobionych wiernych zostaje uświęcone przez łaskę, wypływającą z paschalnego misterium Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, z którego czerpią swoją moc wszystkie sakramenty i sakramentalia; w ten sposób niemal każde godziwe użycie rzeczy materialnych może zostać skierowane do uświęcenia człowieka i uwielbienia Boga” (KL 61). Błogosławieństwa umożliwiają chrześcijaninowi wynikający z wiary kontakt ze światem stworzonym. W nich też osiąga najpełniejszy wyraz sztuka inkulturacji wartości ewangelijnych, która sprawia, że nawet źródła chrześcijańskiej tradycji, które zostały do niej zasymilowane z innych kręgów zwyczaju, są do niej tak dopasowane, że czasem uznaje się je za typowe przejawy lokalnej religijności. Ta chrześcijańska reinterpretacja rzeczywistości ziemskich sprowadza się nie tylko do oświetlania ich sensu treścią ksiąg świętych, ale obejmuje asymilację samego stylu biblijnego orędzia, które zostaje dopasowane do kulturowego kontekstu lokalnego, by w pełni wyrazić jego ducha przenikniętego wiarą. Innymi słowy przy tworzeniu nowych form obrzędów błogosławieństw należy w lokalnej kulturze odnaleźć specyficzny duchowy horyzont, który z kolei ułatwi zrozumienie i interpretację samej Ewangelii. Dość często jednak z biegiem wieków do obrzędów błogosławieństw i poświęceń przedostały się elementy, które nie dość jasno wyrażają ich naturę i cel. Dlatego te postacie obrzędowości wymagają dostosowania do naszych czasów i ich ponownej ewangelizacji.

Już soborowa Konstytucja o liturgii umożliwiła Konferencjom Biskupów opracowanie krajowych rytuałów (KL 63), odpowiadających treściowej zawartości rytuału rzymskiego, a dostosowanych do potrzeb danego regionu. One to po zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską miały być używane w tym regionie (KPK kan. 838 par. 2 i 3; kan. 1167 par. 1). Jednocześnie przed rozpoczęciem prac nad przygotowaniem typicznego benedyktału łacińskiego dla całego Kościoła, Kongregacja Kultu Bożego w dniu 27 lutego 1976 określiła trzy główne kierunki pracy nad tą częścią rytuału:

a. Błogosławieństwa winny mieć taką strukturę, aby można je było sprawować w społeczności wiernych i przy ich czynnym udziale;

⁶⁷ H. Hollerweger, „Ein Segen sollst du sein”. *Begriff und pastoralliturgische Bedeutung der Segnungen*, „Theologisch-praktische Quartalschrift”, 126, 1978, s. 256; Th. Maas-Ewerd, *Beneditionen als Feier der Gemeinde*, [w:] *Heute, segnen. Werkbuch zum Benediktionale*, hrsg. von Heinz, H. Rennings, Freiburg, Basel, Wien 1987, s. 45.

- b. W liturgii błogosławieństw powinno mieć miejsce czytanie słowa Bożego;
c. Modlitwę błogosławieństwa należy tak ułożyć, aby obejmowała błogosławione przedmioty oraz ludzi, którzy będą się nimi posługiwali⁶⁸.

Podkreślone tu dezyderaty zaakcentowały udział zgromadzenia chrześcijan w sprawowaniu błogosławieństw jako czynności Kościoła. Ich liturgię sprawuje cały Kościół przy zaangażowanym udziale jego członków. Błogosławieństwa spełnia się w Kościele i przez Kościół dla uwielbienia przez nie Boga i dla uproszenia przez nie Bożych darów dla ludzi. One wyrażają i głoszą przekonanie, że stworzenia są dobre, a Stwórca czuwa nad nimi, zaś człowiek stworzony na obraz Boży w różnych okolicznościach swego życia potwierdza, że wszystkie stworzenia wyszły z ręki Boga. Dlatego ich formuły są dziękczynnym wysławieniem Boga (*benedicere Deum, Deo*)⁶⁹. Chrześcijańskie błogosławieństwa mają głęboką i bogatą wymowę w świetle tradycji biblijnej i kerygmatu Ojców Kościoła. Dlatego w ich sprawowaniu winny znaleźć się perykopy Pisma św., które pozwolą w pełni odczytać duchowy sens błogosławieństw, zaś w ich formułach modlitewnych wskazać, że także wtedy, gdy ludzie błogosławiają swoich braci, przeznaczone dla nich rzeczy, to błogosławieństwo to pochodzi od Boga (*benedicere homini a Deo*). Błogosławieństwa przypominają ustawicznie człowiekowi, że rzeczy stworzone są znakami wskazującymi na Boga, podkreślają Jego życzliwość wobec wszystkich stworzeń i ślady Jego obecności, jakie zawarł On w materialnym świecie.

Już na etapie szerokiej dyskusji nad przygotowaniem części rytuału zawierającego błogosławieństwa włączyli się do tej problematyki polscy liturgiści. Nawiązując do opinii O. Piotra Gy, który referował w 1972 r. problem odnowy błogosławieństw podczas II plenarnej sesji Kongregacji Kultu Bożego, ks. Wojciech Danielski (zm. 1985) podjął to zagadnienie w odniesieniu dla Polski, koncentrując swoją uwagę na błogosławieństwach związanych z rokiem liturgicznym⁷⁰. Autor wyraził pogląd, że winny one być przedmiotem szczególnego zainteresowania Kościoła w Polsce z uwagi na liczny udział wiernych w tych formach liturgii. Przedkładając propozycje takich błogosławieństw, najbardziej popularnych w Kościele polskim, ks. Danielski podzielał jednocześnie pogląd O. Pawła Sczanieckiego, iż ważną grupą benedykcyjną są także te błogosławieństwa, które wiążą ludzką pracę z Bogiem lub pogłębiają chrześcijański charakter życia domowego. Oba te typy błogosławieństw uwzględnił w swoim opracowaniu ks. bp Józef Wysocki, przedkładając propozycję rytuału dla rodziny⁷¹.

⁶⁸ Por. A. Rojewski, *Błogosławieństwa w Kościele Rzymsko-Katolickim*, „Studia Płockie”, 26, 1996, s. 86-87.

⁶⁹ J. Lopez Martin, *Le benedizioni. W: La celebrazione nella Chiesa*, t. 3, *Ritmi e tempi della celebrazione*, red. D. Borobio, Torino 1994, s. 613-625.

⁷⁰ W. Danielski, *Błogosławieństwa związane z rokiem liturgicznym*, „Collectanea Theologica”, 44, 1972, F. 1, 82-89.

⁷¹ J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, Olsztyn 1981.

Zagadnienie błogosławieństw w warunkach Kościoła polskiego stało się tematem odrębnego sympozjum zorganizowanego w dniach 13-14 czerwca 1977 r. w Krościenku nad Dunajcem przez Katedrę Liturgiki KUL pod kierunkiem ks. prof. Wacława Schenka (zm. 1982). Zarówno przewodniczący tej sesji, jak i sześciu innych referentów podzieliło poglądy, że tradycyjne błogosławieństwa i poświęcenia należy pielęgnować w duszpasterstwie polskim, podbudowując je kerygmatem biblijnym i teologicznym, w którym będzie zachęcać się człowieka do wdzięczności wobec Boga za powierzone mu bogactwa świata, zgodnie z upomnieniem św. Pawła: „Czyńcie wszystko na chwałę Bożą” (1 Kor 10, 31)⁷². Uczestnicy sympozjum powołali pięć zespołów roboczych, które miały przygotować propozycje poszczególnych typów błogosławieństw, aby mogłyby być one wykorzystane w duszpasterstwie Kościoła w Polsce⁷³.

Prace nad typicznym benedykcyjnym łacińskim zakończyły się edycją tej książki w r. 1984⁷⁴. Uwzględniła ona wcześniejsze wydania studyjne w wersjach grup językowych⁷⁵. We wprowadzeniu teologiczno-pastoralnym (nr 39) do pięciu części benedykcjonatu łacińskiego znalazło się nie tylko polecenie przekładu tekstów tej książki, z uwzględnieniem właściwości różnych języków i mentalności ludzi różnych kultur, ale także możliwość szerokiej adaptacji jej treści o nowe formuły benedykcji, które wydają się konieczne lub pożyteczne dla lokalnych Kościołów. Zachowując własne błogosławieństwa, zamieszczone dotychczas w rytuałach krajowych, czy wprowadzając nowe ich formuły albo teksty do wyboru, zalecano kierować się duchem Konstytucji o liturgii oraz normami zawartymi we wprowadzeniu do edycji łacińskiej. Na bazie tej propozycji Komisja do spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego przygotowała polski wariant benedykcjonatu wzbogacając go o część szóstą, zawierającą błogosławieństwa używane dotąd w rytuałach i agendach diecezjalnych⁷⁶. Nad całością tej pracy czuwał ks. prof. Stanisław Czerwik i on także przygotował kolejne rozdziały szóstej części polskiego benedykcjonatu, obejmujące najpierw błogosławieństwa związane z rokiem liturgicznym i z kultem świętych, a następnie błogosławieństwa okolicznościowe⁷⁷. W grupie tytułów błogosławieństw za-

⁷² W. Schenk, *Consecratio mundi*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 32, 1979, s. 178-179.

⁷³ W. Danielski, *IX Sympozjum liturgiczno-pastoralne na temat „Błogosławieństw”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 32, 1979, s. 246-248.

⁷⁴ *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticanis II Instauratum. Auctoritate Joannis Pauli II promulgatum. De benedictinibus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1984.

⁷⁵ H. Hollerweger, *Das neue deutsche Benediktionale*, „Notitiae”, 15, 1979, s. 349-362; Tenże, *Das neue deutsche Benediktionale*, „Liturgisches Jahrbuch”, 30, 1980, nr 2, s. 69-89. Oficjalne wydanie z uwzględnieniem edycji typicznej w języku łacińskim zawiera: *Benediktionale. Studienaugabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebiets*, Freiburg, Basel, Wien 1989.

⁷⁶ *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 1-2, Katowice 1984.

⁷⁷ Tamże, II, s. 213-412.

proponowanych Kościołowi w Polsce znalazły się 22 formuły powiązane z rokiem kościelnym i tradycyjnie praktykowane w naszych wspólnotach parafialnych. Znamieniem nowego zwyczaju jest tu wprowadzenie błogosławieństwa wieńca adwentowego oraz benedykcji wody w święto Chrztu Pańskiego. W grupie dotyczącej osób na uwagę zasługują błogosławieństwa dzieci rozpoczynających nowy rok szkolny oraz alumnów z racji przyjęcia sutanny, a także praktykowane bardzo uroczyste błogosławieństwo prymicyjne oraz jubileusz 25 i 50-lecia święceń kapłańskich. Próbą wyjścia na spotkanie ze środowiskiem codziennego życia i pracy wiernych są błogosławieństwa nowego domu i mieszkania, studni, domu katechetycznego oraz sprzętu przeciwpożarowego, urządzeń pogotowia ratunkowego i aparatury medycznej. Stosunkowo liczne są tu błogosławieństwa przedmiotów i pamiątek kultu religijnego.

Nowością wśród formuł błogosławieństwa realizowanych z reguły w Kościele polskim jest propozycja błogosławieństw sprawowanych w kręgu rodzinnym przez ludzi świeckich. Dotyczy to błogosławieństwa opłatków przy stole wigilijnym oraz wariantu błogosławieństwa stołu przed uroczystym posiłkiem w niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego. Te dwie jaskółki nowej świadomości kościelnej związanej z błogosławieństwami w Kościele domowym, które może sprawować człowiek świecki (ojciec, matka, katecheta, nauczyciel, opiekun), można uznać za zapowiedź wiosny, gdy dorośli uczniowie i uczennice Chrystusa będą sprawować błogosławieństwa towarzyszące różnym okolicznościom życia rodzinnego i zawodowego. Dotykamy tu ważkiego problemu tzw. liturgii domowej lub życia religijnego Kościoła domowego, w którym ludzie świeccy powinni podjąć odpowiedzialność za sprawy ewangelizacji, wychowania i formacji⁷⁸. Możliwość udzielania niektórych błogosławieństw przez posiadających odpowiednie kwalifikacje ludzi świeckich za zgodą ordynariusza przewiduje już Konstytucja o liturgii (KL 79). Nam chodzi tu o zakres błogosławieństw, które mogłyby być udzielane w rodzinie, grupie modlitwowej czy eklezjalnym ruchu katolików świeckich. Te formy kultowe powiązane z rewizją życia w zespole, wspólnym czytaniem Pisma św., recytacją Modlitwy Godzin mogłyby stać się szkołą biblijnej modlitwy chrześcijańskiej w rodzinie lub małej grupie zaangażowanych chrześcijan. Z myślą o takich kręgach należałoby przygotować oficjalne teksty błogosławieństwa:

- wieczornego błogosławieństwa dzieci przez rodziców i wychowawców;
- błogosławieństwa dzieci przygotowujących się do I Komunii św., bierzmowania czy małżeństwa;
- błogosławieństwa dzieci opuszczających dom rodzinny przed podjęciem nauki, pracy, służby wojskowej, wyjazdem za granicę;

⁷⁸ W. Nowak, *Odnowiona liturgia błogosławieństw celebrowanych w „Kościele domowym”*, „Communio”, 7, 1987, nr. 6 s. 107-118; J. Schmitz, *Können Laien segnen?* „Gottesdienst”, 24, 1990, s. 121-123.

– błogosławieństwa chorego w rodzinie.

Ta sfera liturgii Kościoła domowego winna być rozbudowana, by zagospodarować pełniej codzienny ryt egzystencji chrześcijanina w kręgu jego braci, ucząc go ducha pochwalnego i dziękczynnego wobec Chrystusa, prowadzącego nas w Duchu Świętym do Ojca. Do udzielania błogosławieństwa w rodzinie nie potrzeba specjalnego zezwolenia Kościoła, gdyż sami wierni z racji chrztu i małżeństwa są upoważnieni do przewodniczenia liturgii rodzinnej, do błogosławienia siebie, swoich dzieci, domowników i przeżywania zbawczych wydarzeń Pana w sanktuarium Kościoła domowego. Dla potrzeb jednak tej praktyki winno się przygotować specjalne teksty, które byłyby dostępne ludziom świeckim w rytuałach rodzinnych lub popularnych książeczkach do nabożeństwa. Dzięki tym błogosławieństwom rodziny i grupy formacyjne mogłyby spełnić pełniej swoje zadania ewangelizacyjne wobec świata.

V. WNIOSKI PASTORALNE

Błogosławieństwa są świętymi znakami, w których zawiera się „uwielbienie Boga za Jego dzieła i dary”, a równocześnie modlitwa wstawiennicza Kościoła, by ludzie mogli używać darów Bożych w duchu Ewangelii. W Chrystusie chrześcijanie są błogosławieni przez Boga Ojca „wszelkim błogosławieństwem duchowym” (Ef 1, 3). Te stwierdzenia Katechizmu Kościoła Katolickiego (nr 1678 i 1671) wskazują, że „błogosławieństwa odnoszą się przede wszystkim do Boga, którego wielkość i dobroć wysławiają” (OB nr 7), a jednocześnie wzywają człowieka, by używając rzeczy materialnych kierował je także do własnego uświęcenia, wielbiąc Boga za wszelkie dobra i kierując swą życzliwość do innych ludzi.

1. Błogosławieństwa, które od czasów Kościoła poapostolskiego trafiły do liturgii, wyrosły z ducha modlitwy i kultu Starego Testamentu, w którym przede wszystkim przeważał akcent wysławiania Boga za Jego opiekę nad Narodem Wybranym z ufnością, że Jego Ojczowska życzliwość nie zawiedzie człowieka w potrzebie.

2. Od tego modelu błogosławieństwa Boga odeszły formuły benedykcji z czasów średniowiecznych, w których błogosławieństwo rzeczy zastąpiło błogosławieństwo Boga. W licznych tekstach błogosławieństw średniowiecznych starano się, zgodnie z mentalnością nowych narodów, ogarnąć wszystkie szczegóły doczesnego życia chrześcijan i zapewnić sobie pomoc Boga w trudnych sytuacjach egzystencji człowieka.

3. Bujny rozwój i rytualizację błogosławieństw i poświęceń zahamowała reformacja, a w liturgii oświeceniowej zalecano ich ubiblijnienie, sprawowanie w języku narodowym i podkreślenie ich walorów kerygmatycznych. Powrót zaś do laudatywnego charakteru błogosławieństw zaleciła reforma soborowa, a zrea-

lizowała nowa księga błogosławieństw, dostosowywana także do warunków Kościołów lokalnych.

4. Myślą przewodnią odnowionych błogosławieństw jest zamiar, by łaska Boża dotarła do wszystkich przejawów życia i pracy chrześcijan. W tej trosce Kościoła, aby błogosławić dzieła ludzkiej inteligencji i rzeczy konieczne człowiekowi, znajduje się także pozytywne podejście chrześcijanina do świata natury, który wyszedł z rąk Bożych. Jest to akceptacja stworzenia i wszelkich objawów kultury i cywilizacji ludzkiej.

5. Błogosławieństwa sprawowane we wspólnocie Kościoła akcentują rolę Słowa Bożego, które sytuuje je w sercu objawienia Jezusa Chrystusa. Autorem tego objawienia jest łaskawy i dobry Bóg, którego błogosławieństwo rozciąga się na ludzi oraz cały świat życia i natury nieożywionej. Jego Syn, Słowo Wcielone jest z woli Bożej nie tylko Objawicielem, ale równocześnie w tym samym czasie Objawieniem. Dlatego w świadectwie danym przez Jezusa w najdoskonalszy sposób wyraża się Słowo Boże. Objawienie o błogosławieństwie Boga dla ludzi, istot żyjących i rzeczy materialnych, przedłuża się w Chrystusie, stając się świadectwem, komunikatywnym i obecnym pośród wspólnoty chrześcijan dzięki Słowu Bożemu.

6. W realizacji tego ciągle nowego procesu błogosławieństwa Bożego szczególnie uczestnictwo spełnia wspólnota Kościoła, w której błogosławieństwo Boże objawione w Jezusie Chrystusie nie tylko doznaje skutecznego przekazu, ale jednocześnie żąda odpowiedzi chrześcijanina. Dlatego współczesne błogosławieństwa w swej formie celebracji liturgicznej sprawuje się we wspólnocie.

7. Ważność prezentowanego orędzia Słowa Bożego, które jest proklamowane we wszystkich błogosławieństwach, a przeznaczone jest do czytania i słuchania w celu doświadczenia samego błogosławieństwa Boga, sprowadza się do tego, że wzywa ono człowieka do poddania się oczyszczeniu i odnowieniu, a niekiedy żąda wprost nawrócenia, zaś innym razem staje się słowem umocnienia. Wszystkie te wezwania do duchowej przemiany serca podkreślają zasadniczą prawdę, że Zmartwychwstały Chrystus mocą swego Ducha Odnowiciela działa pośród swego Kościoła i przygotowuje chrześcijan do osiągnięcia błogosławieństwa Ojca. To przez słuchanie i zachowanie nauki Chrystusa oraz udział w Jego mocy, zwycięstwie i ofierze, które słuchaczy Słowa Bożego napełniają nadzieją i błogosławieństwem Boga, sami chrześcijanie stają się jednocześnie nosicielami Jego błogosławieństwa.

8. Słuchanie Słowa Bożego w celebracji błogosławieństw zabezpiecza uczestników tej formy liturgii przed złudzeniem mechanicznego i formalistycznego ich potraktowania jako działań niemal magicznych. Niesie bowiem ono życiowe konsekwencje, jakie wynikają z całego procesu słuchania, przyjęcia i strzeżenia Słowa Bożego. Nie wystarcza więc samo tylko słuchanie Słowa Bożego, ale za nim ma iść proces strzeżenia go i obrony, by żyć nim, wchodząc tym samym w sens błogosławieństwa, którego jest źródłem. Tylko wtedy, kiedy wysłuchane

Słowo prowadzi do nawrócenia a następnie wprowadzone jest w codzienne życie daje ono chrześcijaninowi zdolność do odczytania Chrystusowej i własnej historii zbawienia w której przyszło mu żyć.

9. Błogosławieństwa wychowują do modlitwy osobistej i wspólnotowej opartej na uwielbieniu Boga i wychwalaniu Jego dzieł.

Sommario

Il tema: „Le benedizioni nella tradizione religiosa polacca”. Da Medioevo le benedizioni e consacrazioni fanno più creativa parte della liturgia. Dopo il battesimo della Polonia nel 996 a., esse fanno parte dei libri liturgici locali, cioè: dei messali, pontificali ed rituali. Il pontificale di Cracovia dal XI sec. conosce 39 formule, il pontificale di Płock dal XII sec. 78, ma l'agenda del vescovo Errico I di Wrocław (+ 1319), contiene 36. Le benedizioni staccate dall'Eucaristia sottolineano l'elemento di supplica e di benedizione di cosa materiale, dedicata al bene spirituale e corporale. Questi scopi delle benedizioni nel sec. XVI rifiutano i riformatori: Nicolao Rej, Stanisłao Lutomirski o Martino Krowicki, dicendo che si tratta di superstizioni, stregonerie ecc. Il numero delle benedizioni limita il rituale romano stesso dal 1614 e anche il rituale polacco dal 1631 cui basa di questo. Le benedizioni nel appendix di questo rituale, di edizione cracoviana dal 1892 a., arrivano al. 196 formule. Nel epoca di Illuminismo i vescovi raccomandavano servirsi dei rituali già promulgati. Nel XIX sec. si vede in alcune benedizioni, „i veri testimoni della vita domiciliare”. „De benedictionibus” in lingua polacca dal 1994, contiene nella sesta parte del libro 42 formule di benedizione, che si trovano nei rituali polacchi. Tra questi 20 toccano anno liturgico e il culto dei santi, 5 spettano le persone, 7 altri toccano lavoro e vita dei fedeli, 4 le cose legate con la vita religiosa e due servono per la benedizione di tavola nel Natale del Signore e per la Pasqua. Mancano le benedizioni legate con la liturgia domestica e per lavoratori del apostolato cattolico.

tłum. ks. Adam Durak

STANISŁAW KULPACZYŃSKI SDB

RETROSPEKTYWNY OBRAZ KATECHETY

Katecheta jest realizatorem misji Kościoła powierzonej mu przez Jezusa Chrystusa (por. Mk 16, 15). Sposób, w jaki pełni to odpowiedzialne ale i zaszczytne zadanie oraz cała jego postawa, kreślą w pamięci młodych ludzi nie tylko obraz Boga, ale i obraz katechety.

W trosce o coraz lepszą formację nowych generacji katechetów podejmuje się również badania mające na celu przybliżenie obrazu katechety. W badaniach prowadzonych przez Specjalizację Katechetyki KUL zostały one między innymi ujęte jakby w trzech wymiarach. Spróbowano wydobyć, głównie za pomocą sondaży piśmiennych, obrazy katechetów: retrospektywny, aktualny i postulatywny¹. Niniejsza refleksja pragnie ukazać tylko obraz retrospektywny. Kolejność elementów tej refleksji byłaby następująca: syntetyczne przypomnienie posługi, zadań i funkcji katechety; retrospektywny obraz, w którym zwróci się uwagę na zmienność liczbową dotychczasowych katechetów oraz pozytywne i negatywne wspomnienia o nich.

POŚLUGA, ZADANIA I FUNKCJE KATECHETY

Kim jest katecheta, teoretycznie dowiadujemy się z dokumentów Kościoła, zwłaszcza posoborowych², niektórych wyraźnie poświęconych katechizacji³ oraz literatury katechetycznej⁴.

¹ D. Alicka, *Obraz katechety w opinii młodzieży z wybranych techników*, Lublin 1994 (mps); G. Pyrzyńska, *Obraz katechety w wypowiedziach młodzieży z wybranych techników lubelskich*, Lublin 1994 (mps); A. Wójtowicz, *Katecheta w opinii młodzieży z III i IV klas Liceum im. W. Broniewskiego w Ostrowcu Świętokrzyskim*, Lublin 1994 (mps); A. Górska, *Obraz katechety retrospektywny, aktualny i postulatywny w opinii badanych z kl. VII i VIII*, Lublin 1995 (mps).

² *Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 316.

³ *Ogólna Instrukcja Katechetyczna wydana przez Kongregację do Spraw Duchowieństwa*, Rzym 1971, [w:] *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, t. 1, Warszawa 1985, s. 91-192; *Adhortacja apostolska Jana Pawła II o katechizacji w naszych czasach*, [w:] *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, t. 2, Warszawa 1985, s. 146-217.

⁴ S. Łabendowicz, *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin-Radom 1994; J. Bagrowicz, *Forma-*

W Polsce od 1991 roku rysuje się nowy obraz katechety w szkole, który już ma swoje miejsce w pamięci katechizowanych.

Realizacja misji katechetycznej opiera się na programach, metodach i ich realizacji, ale znaczącą rolę odgrywa tu osoba katechety. Każde nowe pokolenie katechetów wchodzi w „Ślady” pierwszego i największego Katechety – Jezusa Chrystusa.

Kościół przypomina, że jednym z najważniejszych sposobów głoszenia Ewangelii, obok kerygmatu i homilii jest katecheza⁵. To wieszczenie Ewangelii zmierza do tego, aby wiara oświecona nauką stawała się w ludziach żywa, wyraźna i czynna⁶. W Dyrektorium Katechetycznym Generalnym podkreślono wyraźnie, że „...przymioty ludzkie i chrześcijańskie katechety bardziej gwarantują owocność katechezy, aniżeli wyszukane metody”⁷. Różnorodne przymioty katechetów są zauważane i zapamiętywane przez katechizowanych.

Katecheta pamięta również, że jego posługa nie polega na głoszeniu własnych poglądów lecz słów Chrystusa, który sam powtarzał: „Misja moja nie jest moja, lecz Tego, który mnie posłał” (J 7, 16). W katechizacji ta posługa ma być dobrze zorganizowana i systematyczna⁸. Przekaz treści ma być całościowy, dotyczący zwłaszcza podstaw wiary z pominięciem spraw spornych, aby wprowadzał w coraz bardziej odpowiedzialne życie chrześcijańskie⁹. Nauczycielem i mocą katechety, w tym względzie, pozostaje Duch Święty, Duch Mądrości i Prawdy.

Katecheta ukazywany jest często w dokumentach Kościoła jako nauczyciel, wychowawca i świadek orędzia chrześcijańskiego, który służy innym dzieląc się owocami własnej wiary¹⁰. Dlatego „zadanie powierzone katechecie domaga się od niego intensywnego życia sakramentalnego i duchowego... miłości, pokory, roztropności, które pozwalają na owocne działanie Ducha Świętego w osobach katechizowanych”¹¹. Stąd też formacja katechetów musi być wszechstronna i pogłębiona duchowo. Katecheta wie również, że przyjęcie orędzia przez katechizowanych ostatecznie jest owocem łaski Bożej. Dlatego katecheta powinien być zjednoczony z Bogiem, a jego realizacji zadań musi towarzyszyć modlitwa¹².

cja katechetów w świetle dokumentów Kościoła, „Ateneum Kapłańskie”, 132, 1994, z. 3, s. 215-225; M. A. Gomes, *Profil nauczyciela religii i moralności*, „Communio”, 62, 1991, nr 2, s. 98-107; J. Baniak, *Katecheta widziany oczami młodzieży katechizowanej*, „Katecheta”, 39, 1995, nr 4, s. 212-216.

⁵ S. Kulpaczyński, *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*, Lublin 1989, s. 5.

⁶ *Dyrektorium Katechetyczne Generalne*, dz. cyt., nr 17.

⁷ Tamże, nr 71.

⁸ *Adhortacja apostolska Jana Pawła II o katechizacji...* nr 21.

⁹ Tamże.

¹⁰ *Dyrektorium katechetyczne...* nr 76.

¹¹ Tamże, nr 114

¹² Tamże, nr 71.

W Kościele Chrystusowym nikt nie jest zwolniony z obowiązku katechizowania i uczestnictwa w katechizacji. Wszyscy mamy trwać w szkole Kościoła, wielkiego Katechety a zarazem Katechizowanego¹³.

Katecheta, zwłaszcza w nurcie kerygmatycznym, nazywany jest heroldem słowa Bożego. On głosi kerygmę, czyli uroczyście i publicznie proklamuje zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, oraz wzywa do nawrócenia i wiary. W centrum tego przepowiadania jest osoba Jezusa Chrystusa, gdyż w Nim i przez Niego Bóg zbawia ludzi¹⁴. Realizacja tego zadania wymaga od katechety pogłębiania wiedzy, zwłaszcza znajomości Pisma świętego, uczestnictwa w liturgii i dzielenia się doświadczeniem życia religijnego.

W nurcie antropologicznym mówi się o katechecie interpretatorze, który potrafi problemy nurtujące katechizowanych interpretować w świetle prawdy objawionej i nauki Kościoła. Jest to szczególnie ważne w młodości kiedy rodzą się różnorodne konflikty¹⁵.

Katecheta w obecnej sytuacji, w szkole, oddziałuje na konkretne klasy. Dobrze, gdy udaje mu się z nich uczynić małe eklezjalne wspólnoty, a on sam staje się animatorem. Katecheta jako animator może skutecznie kształtować sumienie i prowadzić do dojrzałości religijnej katechizowanych¹⁶.

Ponieważ we współczesnym świecie nie brak różnego rodzaju patologii, mówi się również o potrzebie terapeutycznej funkcji katechety. Rola to trudna, wymagająca dodatkowego doksztalcenia psychologiczno-pedagogicznego, a przede wszystkim dojrzałości i autentyzmu religijnego katechety¹⁷. Często wiąże się to również z koniecznością oddziaływania indywidualnego, na które brak czasu przeciętnemu katechecie, zwłaszcza zaangażowanemu duszpastersko w parafii lub pochłoniętemu troskami o wychowanie własnych dzieci.

Katecheta, którego obraz teoretyczny rysują dokumenty Kościoła i współczesna literatura, ma swoje nieco inne, ale faktycznie istniejące, ujęcie we wspomnieniach katechizowanych, tym bardziej, że miewają oni często w swoim życiu dużą liczbę różnych katechetów.

OBRAZ ZMIENNOŚCI DOTYCHCZASOWYCH KATECHETÓW

Dość wymowne okazało się badanie zmienności katechetów, którzy dotychczas katechizowali badanych. We Władysławowie badano 200 osób (po 100

¹³ *Adhortacja apostolska Jana Pawła II o katechizacji...*, nr 45.

¹⁴ W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1987, s. 71.

¹⁵ A. Zellma, *Konflikty młodzieżowe i próby ich przezwyciężenia na katechezie w opinii maturzystów z wybranych szkół średnich w Olsztynie*, Lublin 1994 (mps).

¹⁶ Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991.

¹⁷ S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1991.

z klas VII i VIII) i stwierdzono, że 25,0% z nich miało już siedmiu katechetów, 21% po sześciu, 18,0% pięciu i 18,5% czterech, a 7 osób (3,5%) aż ośmiu¹⁸. Badania w Lublinie, w pięciu technikach, w klasach przedmaturalnych (200 osób) wykazały, że 36,4% uczniów miało jako katechetów osoby świeckie, 33,8% księży, a 27,3% siostry zakonne¹⁹. We Władysławowie katechetami byli w 49,5% siostry i księża, a tylko 1,0% świeccy²⁰. Najczęściej zmieniali się księża a następnie siostry zakonne, jako katecheci.

Nasuwa się pytanie, jak przy takiej zmienności osób katechizujących można prowadzić owocną pracę wychowawczą? Powody takiej zmienności mają różne racje, których tu nie będzie się w pełni ujawniać, ale problem jest naprawdę ważny, otwarty i godny lepszych rozwiązań niż dotychczasowe. Owszem, można powiedzieć, że taka różnorodność zmieniających się katechetów niesie ze sobą bogactwo ich doświadczeń i wiele możliwości w katechizacji. Jednak ten pluralizm wydaje się być wątpliwy, jeśli chodzi o pozytywne efekty pracy katechetycznej. Jak wobec tego rysuje się obraz wspomnianych tak wielu katechetów?

POZYTYWNE WSPOMNIENIA O DOTYCHCZASOWYCH KATECHETACH

Najczęściej wspominaną pozytywną, powtarzającą się zaletą byłych katechetów jest dobry sposób prowadzenia katechezy (P 29,3%; Ś 18,1%), zwłaszcza doceniają to wyraźniej dziewczęta. Badani pisali: „Podobał mi się sposób prowadzenia katechezy z zaangażowaniem i poświęceniem” (VIII Dz 114); „...że dawali dużo przykładów z życia codziennego i wtedy katecheza jest interesująca i długo się pamięta” (VII Dz 131); „...lekcje nie były sztywne lecz prowadzone w sposób swobodny, najciekawiej w drugiej klasie szkoły średniej” (Ś Ch 64).

Następną cechą katechetów dość często wspominaną (P 16,6%; Ś 21,5%) jest poczucie humoru: „Katecheci, którzy mnie uczyli, mieli bardzo duże poczucie humoru. Bardzo mi się to podobało” (Ś Ch 39); „W szkole podstawowej miałam księdza katechetę, który traktował nas jak dzieci, to znaczy był bardzo miły, zawsze uśmiechnięty, potrafił pogłaskać po głowie i opowiedzieć dobry dowcip” (Ś Dz 166); także i uczniowie z podstawówki wspominają dobrze katechetów, „...którzy mieli duże poczucie humoru i czasami pożartowali sobie z nami” (VI Ch 162).

¹⁸ Górska, art. cyt., s. 49, tab. 9. Odtąd proponuje się oznaczyć wypowiedzi uczniów ze szkół podstawowych literą P, ze średnich Ś; natomiast przy autentycznych wypowiedziach Dz = dziewczyna, Ch = chłopiec.

¹⁹ Pyrzyna, art. cyt., s. 55.

²⁰ Górska, art. cyt., s. 53.

Kolejną cenną cechą katechetów jest miłość (P 12,5%; Ś 18,5%). To przecież główna cecha nauczania Pana Jezusa i największe przykazanie. Kontynuują to katecheci okazujący miłość wobec katechizowanych dzieci i młodzieży²¹. Katechizowani wspominają niekiedy z pewnym sentymentem, że „Katecheci byli zawsze życzliwi i serdeczni” (VIII Ch 75); „Moja pierwsza katechetka była bardzo miła... traktowała nas jak swoje dzieci. Uczyła mnie trzy lata i gdy przeprowadzałam się do innego miasta, trudno mi się z nią było rozstać” (VII Dz 155); „U katechetów podobało mi się to, że umieli podejść do drugiego człowieka z miłością, pomagali w trudnych chwilach” (Ś Dz 2).

Ważną cechą byłych katechetów okazała się gotowość niesienia pomocy w rozwiązywaniu problemów (P 11,0%; Ś 12,9%). Katechizowani wspominają, że byli katecheci „zawsze doskonale potrafili wyjaśnić nurtujące nas problemy, umieli wysłuchać i doradzić” (VIII Dz 60); „z księdzem można było porozmawiać na wszystkie tematy” (Ś Dz 11).

Inne, przez prawie co dziesiątą badaną osobę wymieniane cechy, to umiejętność podejścia do katechizowanych (P 9,8%; Ś 8,0%), otwartość i szczerowość (P 8,9%; Ś 6,3%), cierpliwość (P 7,0%; Ś 8,0%). O tego typu zapamiętanych pozytywnych cechach katechizowani wspominali, że „byliśmy dla nich nie tylko uczniami, a oni nie byli tylko nauczycielami. Starali się być po prostu starszymi dobrymi przyjaciółmi, którzy przeżywają z nami większość ważnych dla nas wydarzeń” (VIII Dz 51); „...byli wyrozumiali” (Ś Dz 10); „...ich szczerowość pozwalała otworzyć się przed nimi” (Ś Dz 160).

Chcąc uzyskać pełny obraz wspomnianych katechetów musiało pojawić się również pytanie: „Co Ci się nie podobało u Twoich katechetów i katechetek?” (p. 4).

NEGATYWNE WSPOMNIENIA O DOTYCHCZASOWYCH KATECHETACH

Rola katechety, zwłaszcza w obecnym środowisku szkolnym, jest uważana za trudną i nie sposób uniknąć pewnych błędów, które zostają zapamiętane przez katechizowanych. Jednak pewna część badanych (75 wypowiedzi z klas VII i VIII oraz 38 z klas przedmaturalnych i maturalnych) stwierdziła, że „u dotychczasowych katechetów wszystko mi się podobało”.

Katechizowani ze szkół podstawowych najczęściej negatywnie wspominają „złe ich traktowanie” na katechezie (P 19,1%; Ś 6,4%), natomiast młodzież „sztywność i brak kontaktu”, a w podstawówce, to „brak radości i poczucia humoru” (Ś 14,9%; P 7,2%). Zdarzało się, że katecheci „faworyzowali niektórych, znajdowali sobie w klasie pupili... wyróżniali ich ponad wszystkich”

²¹ Gomes, art. cyt., s. 107.

(VII Dz 146). To łączy się również z niesprawiedliwym ocenianiem (P 15,1%; Ś 6,8%).

Dość znaczący negatywny odbiór byłych katechetów dotyczy „nudnego prowadzenia katechezy” (P 11,8%; Ś 8,9%): „Katecheta mówił i mówił, a i tak nic nie można było z tego zrozumieć” (VIII Dz 5); „u siostry katechetki lekcje przebiegały nudnie” (Ś Dz 139). W szkole podstawowej źle wspomina się „brak dyscypliny” (9,9%): „za dużo hałasu, za mało porządku i wymagań” (VIII Dz 6).

Okazuje się również, że uznano za negatywne „zbyt duże wymagania” (P 7,9%; Ś 8,9%): „zbyt częste odpytywania i sprawdziany zniechęcały do przychodzenia na katechezę” (VIII Dz 54); „nie podobało mi się prowadzenie zeszytów” (Ś Dz 22). Bywały także wypadki „podnoszenia głosu” (P 6,6%) lub „arogancji” (S 3,9%). „Katecheta po prostu za często krzyczał na nas” (VII Dz 108).

Dane empiryczne dotyczące negatywnego obrazu byłych katechetów prowadzą do wniosku, że pewna część badanych nie ma w swojej pamięci lub nie potrafiła ujawnić wad swoich dawnych katechetów. Ci, którzy to uczynili, zwrócili uwagę głównie na słaby sposób realizacji metodycznej katechezy, na złe ich traktowanie, pewną nudę a czasami niesprawiedliwość lub brak pogody ducha.

Podsumowując dane dotyczące retrospektywnego obrazu katechetów można stwierdzić, że katechizowani zapamiętali wiele cech głosicieli Orędzia Bożego. Zestawiona z ich wypowiedzi całość wspomnieniowego obrazu jest dość wyraźnie pozytywna, mimo iż młodzi śmiało wskazują również na niedociągnięcia dotyczące cech osobowościowych i pojawiających się błędów dydaktycznych u swoich katechetów.

Godna zastanowienia jest zbyt duża zmienność w wielu środowiskach nauczycieli religii, a lista cech pozytywnych i negatywnych może być pouczeniem dla młodej generacji katechetów, by starali się o te cechy, które są po latach z sympatią wspomniane jako te, które przybliżyły uczniów do Boga i pozwoliły na rozwój wiary.

Sommario

L'articolo „La retrospettiva immagine del catechista” ricorda, che il catechista è un realizzatore della missione di Cristo e della Chiesa. Il prof. S. Kulpaczyński dice, che il modo di realizzare questa missione lascia nella memoria dei catechizzandi un'immagine concreta del catechista.

Dapprima l'Autore ricorda sinteticamente il servizio, i compiti e la funzione del catechista. Fa l'immagine retrospettiva del catechista (alla base di studio, di 200 persone scelte dalle ultime classi di scuola media e di liceo e scuola tecnica), cominciando di far vedere molto grande cambiamento (variabilità) dei catechisti. Secondo lui, 25% dei catechizzandi, durante otto anni di

scuola, hanno avuto già 7 catechisti. Poi l'Autore fa vedere i positivi ricordi di allievi dei loro catechisti. L'allievi sottolineano più frequentemente in modo di fare catechesi, buon umore, la carità, l'aiuto nelle difficoltà, e altre. Tra le opinioni negative, si ricorda mal trattamento dei catechizzandi, il modo noioso di far catechesi, i catechisti troppo esigenti, l'arroganza, e l'altre debolezze.

In genere, dallo studio risulta un'immagine positiva dei catechisti che hanno già catechizzato, ma anche un'immagine critica e docente per quelli, che oggi prendono responsabilità per far questa missione nella Chiesa.

tłum. ks. Adam Durak

STANISŁAW KULPACZYŃSKI SDB

AKTUALNY I POSTULATYWNY OBRAZ KATECHETY

Poniższa refleksja jest kontynuacją retrospektywnego obrazu katechety. Jednak wspomnienia są zwykle mniej dokładne niż aktualne fakty przeżywane podczas obecnego udziału w katechezie szkolnej. Czas bowiem zaciera wiele śladów w pamięci lub też je zniekształca. Dlatego należy się spodziewać, że wypowiedzi badanych, zapytanych o aktualny obraz własnego katechety, powinny być rzetelne i wyraziste.

Obecnie pragnie się przedstawić najpierw aktualny a następnie postulatywny obraz katechetów badanych katechizowanych. Na całość tego opracowania złożą się: skrótowe ukazanie odpowiedzialnej i specyficznej misji katechety, wieloaspektowy obraz aktualnych katechetów oraz postulatywna, jakby wymarzona jego wizja.

SPECYFIKA MISJI KATECHETY

Katechizacja jest jedną z ważnych dziedzin działalności Kościoła. Stanowi specyficzną formę realizacji zbawczej misji poleconej przez Chrystusa Apostołom i uczniom. Obecnie misję tę pełnią katecheci. Nauczają oni na podstawie udzielonej im przez biskupów misji kanonicznej i mają to czynić systematycznie, programowo, wprowadzając chrześcijan we wszystkie elementy życia chrześcijańskiego¹.

Obecnie tę misję pełnią katecheci w ramach nauczania szkolnego. Jest to praca, którą należy mniej nazywać zawodem, a bardziej powołaniem. Różni się bowiem ona od zawodu nauczycielskiego pod wieloma względami, bo jest przede wszystkim misją religijną i kościelną². Zadania, które stawia przed katechezą Kościoła, a także i szkoła, są ogromne i wymagają od katechetów

¹ *Adhortacja apostolska Jana Pawła II o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*, Warszawa 1979, nr 21.

² E. Majcher, *Osobowość katechety*, [w:] *Katecheza w szkole*, red. J. Krucina, Wrocław 1992, s. 148.

wszechstronnego przygotowania. Od poziomu wypełnienia tych zadań zależy kształt osobowości i w ogóle wychowanie dzieci i młodzieży. Specyfice realizacji tej misji mogą sprostać te osoby, które są odpowiednio przygotowane osobowościowo, teologicznie, psychologicznie, pedagogicznie i dydaktycznie.

W różnych badaniach dzieci i młodzież stawiają katechetom wysokie wymagania i czasami są krytyczni wobec ich wad i braków³. Aktualna sytuacja katechezy w szkole rysuje najbardziej rolę katechety jako nauczyciela, podobnego urzędowo do innych, ale zarazem całkiem innego w swojej specyficznej misji zbawczej, kościelnej. Już od dawna lista wymagań wobec katechety-nauczyciela jest bardzo duża i ambitna⁴.

Nie tylko nauczanie, ale i wychowanie należy do obowiązków Kościoła⁵. Dlatego katechetów nazywa się wychowawcami ukazującymi ludziom drogi zbawienia. W środowisku szkolnym stosunki interpersonalne muszą być prawidłowe, by służyły wychowaniu⁶. Należy przy tym stale pamiętać, że jest to wychowanie, które ma utwierdzać w wierze, nadziei i miłości. Potrzebna jest więc z jednej strony ścisła łączność z Chrystusem-Najdoskonalszym Wychowawcą, z drugiej właściwy kontakt, oparty na dobrym poznaniu i miłości, z wychowanymi oraz z innymi wychowawcami⁷.

Coraz częściej podkreśla się misję katechety jako świadka. Kościół bowiem został posłany do głoszenia zbawienia przede wszystkim przez świadectwo⁸. Celem świadectwa katechety jest przybliżenie uczniom Chrystusowego zbawienia i przez rozwój wiary doprowadzenie do udziału w jego owocach. To dzieje się najczęściej przez przykład słów i czynów katechety. Mimo, że dawanie ewangelicznego świadectwa w świecie jest powołaniem i zadaniem każdego chrześcijanina, a szczególnie katechety, to jednak przypuszcza się, że katecheta jest widziany przez uczniów w szkole częściej jako nauczyciel, mniej jako wychowawca, a najmniej jako świadek.

Podjęte badania empiryczne pomogły zweryfikować tę hipotezę.

³ J. Baniak, *Katecheta widziany oczami młodzieży katechizowanej*, „Katecheta”, 39, 1995, nr 4, s. 212-216.

⁴ J. Walczewski, *Katecheta idealny*, „Katecheta”, 5, 1961, nr 4, s. 322.

⁵ Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, Kielce 1947, s. 34.

⁶ E. Marek, *Zaburzenia interakcji nauczyciela z uczniami*, „Edukacja i dialog”, 46, 1993, z. 3, s. 25.

⁷ P. Młynarz, *Współpraca szkoły i Kościoła w dziedzinie wychowania*, „Wychowawca”, 1, 1993, nr 1, s. 28.

⁸ J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, [w:] *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 80.

WIELOASPEKTOWY OBRAZ AKTUALNYCH KATECHETÓW

Częściami mozaiki obrazu aktualnych katechetów będą:

rozumienie roli katechety jako nauczyciela, wychowawcy i świadka oraz stosunek badanych do jego wyglądu zewnętrznego.

Na pytanie: „Kim jest dla Ciebie katecheta?” uzyskano odpowiedzi od 800 osób z następujących środowisk: klasy VII i VIII po 100 osób z Władysławowa⁹, klasy III i IV z liceów, po 100 osób, w Ostrowcu Świętokrzyskim¹⁰, klasy III i IV, po 100 osób, z wybranych techników lubelskich¹¹ oraz z klas I – IV, po 50 osób, z wybranych liceów w Radomiu¹².

Wyniki uzyskane od tych 800 osób katechizowanych potraktuje się zbiorczo, wyróżniając dwie grupy: szkołę podstawową, odtąd oznaczaną literą P i młodzież szkół średnich literą Ś. Wyniki uzyskane od młodzieży z trzech środowisk będą poddane wtórnej analizie i zamiast trzech danych (np. procentów), dotyczących wybranej kwestii, uwidoczni się jedną, stanowiącą średnią.

Badani uznali (było od 12 do 5 kategorii odpowiedzi), że katecheta najbardziej jest nauczycielem wiary lub nauczycielem przybliżającym do Boga (P 34,9%; Ś 40,7%), dalej nauczycielem religii (P 23,0%; Ś 27,3%), doradcą rozwiązującym problemy (P 19,4%; Ś 14,3%), zwykle osobą duchowną (P 11,3%; Ś 5,6%), osobą z powołaniem (P 10,7%; Ś 4,4%). Mniej liczne wypowiedzi mówiły o przyjacielu, wychowawcy moralności, wzorze do naśladowania, człowieku wykształconym.

Najczęściej wypowiadano się w ten sposób: „Katecheta jest dla mnie nauczycielem wiary, który głosi i wyjaśnia słowo Boże” (Ś Ch 28 i 37; VIII Ch 95)¹³. „Jest nauczycielem, który uczy, religii” (VIII Dz 42); „wykłada swój przedmiot – religię” (Ś IV Dz 160)¹⁴; „Katecheta jest dla mnie osobą, która pomaga mi rozwiązywać wątpliwości dotyczące problemów wiary i codziennego życia” (VIII Ch 61) i „wyjaśnia niejasne sprawy i jest opiekunem na którego zawsze można liczyć” (Ś Dz 3)¹⁵.

Badanych poproszono o ocenę prowadzenia katechez przez aktualnych katechetów. Dokonali tego stosując najczęściej tradycyjną skalę ocen: bardzo

⁹ A. Górska, *Obraz katechety retrospektywny, aktualny i postulatyczny w opinii badanych z klas VII i VIII*, Lublin 1995, (mps).

¹⁰ A. Wójtowicz, *Katecheta w opinii młodzieży z III i IV klas liceum W. Broniewskiego w Ostrowcu Świętokrzyskim*, Lublin 1994, (mps), s. 70.

¹¹ G. Pyrzyńska, *Obraz katechety w wypowiedziach młodzieży z wybranych techników lubelskich*, Lublin 1994, (mps), s. 67.

¹² A. R. Kuleta, *Obraz katechety w wypowiedziach młodzieży z wybranych techników radomskich*, Lublin 1995, (mps), s. 64.

¹³ Pyrzyńska, art. cyt., s. 66; Górska, art. cyt., s. 63.

¹⁴ Wójtowicz, art. cyt., s. 71; Górska, art. cyt., s. 64).

¹⁵ Górska, art. cyt., s. 66; Kuleta, art. cyt., s. 65.

dobry, dobry, dostateczny, źle lub nie radzi sobie. Tutaj wystąpiło dość duże zróżnicowanie środowiskowe, dlatego przedstawi się to bardziej konkretnie bez łączenia wyników z trzech środowisk. Najniżej ocenili sposób realizacji katechez uczniowie klas VII i VIII dając 18,5% ocenę bardzo dobrą, 24,0% dobrą, 38,0% dostateczną (lub kiepsko, nudnie) i 14,4% stwierdziło, że „nie radzi sobie”¹⁶. Młodzież klas III i IV z Ostrowca Świętokrzyskiego zadeklarowała 16,5% bardzo dobrych ocen, 54,0% dobrych, 18,5% dostatecznych i 8,5% „złych” stopni¹⁷. Klasy I-IV z techników Radomia dały 21,5% bardzo dobrych, 42,5% dobrych, 6,8% dostatecznych i 14,5% złych („nie radzi sobie”)¹⁸. Młodzież z techników lubelskich wystawiła następujące oceny realizacji katechezy: 42,9% bardzo dobrze, 32,4% dobrze, 8,4% słabo, 4,8% źle¹⁹.

Można przypuszczać, że jest wiele prawdy w tych ocenach i mogą być one podstawą do rachunku sumienia dla tych katechetów oraz dla wielu innych, pracujących w podobnych warunkach.

Z licznych wypowiedzi badanych uzasadniających swoje oceny warto przytoczyć tylko symbolicznie dwa cytaty. „Mój katecheta z prowadzeniem lekcji radzi sobie całkiem dobrze. Podziwiam go za to, gdyż nasza klasa jest «roz-brykaną» klasą i chyba z punktu widzenia nauczyciela trudno się prowadzi u nas lekcje” (VIII Dz 9); „Uważam, że mój aktualny katecheta nie radzi sobie z prowadzeniem katechezy. Polega ona na podyktowaniu kilku stron do zeszytu. Nie odpowiada mi jego słownictwo i żarty, które są nie na właściwym miejscu” (II LO Dz 36)²⁰.

W odpowiedzi na kolejne pytanie respondenci sugerują, jakie są najistotniejsze elementy w pracy katechety. W tej kwestii we wszystkich środowiskach na czoło wysunęły się: umiejętność przekazywania wiadomości (pisano też: umiejętność dobrego nauczania) (P 33,8%; Ś 30,8%)²¹, dobre podejście do uczniów, niekiedy nazywane zdolnością zrozumienia młodzieży i porozumienia się z nią (P 27,0%; Ś 26,8%)²². Dalej ujawniły się (wszystkie poniżej 20,0%) różnorodne ogólne lub szczegółowe cechy, np. dobry charakter (Ś 18,0%), cierpliwość (P 17,6%; Ś 6,5%), umiejętność współpracy, powołanie, wiara, pobożność, poczucie humoru, przykład życia katechety, szczerość i inne.

Młodszy pragną, aby katecheta „dobrze i zrozumiale tłumaczył prawdy Boże” (VIII Ch 99), „rozumiał swoich uczniów i ich problemy” (VIII Dz 3)²³.

¹⁶ Górska, art. cyt., s. 66.

¹⁷ Wójtowicz, art. cyt., s. 72.

¹⁸ Kuleta, art. cyt., s. 70.

¹⁹ Pyrzyńska, art. cyt., s. 69.

²⁰ Górska, art. cyt., s. 66; Kuleta, art. cyt., s. 71.

²¹ Górska, art. cyt., s. 59; Wójtowicz, art. cyt., s. 74; Kuleta, art. cyt., oraz Pyrzyńska, art. cyt., s. 71. Dane zaczerpnięto z zamieszczonych w pracach tabelach.

²² Tamże. Dane z tabel wspomnianych wyżej wszystkich prac.

²³ Górska, art. cyt., s. 70.

Starsi pragną, „...by umiejętnie przekazywał wiedzę, nawiązywał dialog, dawał wyczerpujące i dobre odpowiedzi” (IV Ch 181); „ważne jest zrozumienie i cierpliwość” (III Dz 12)²⁴.

Lista tych elementów ważnych dla pomyślnej pracy katechety jest duża i można by ją zhierarchizować, ale najczęściej podkreślano sprawę dobrego prowadzenia katechezy, umiejętność nauczania i całą paletę cech charakteru.

Jeszcze raz powtórzono w nieco innej formie pytanie w podobnej kwestii, mianowicie, od czego najbardziej zależy postawa dobrego katechety. Okazało się, że badani eksponują dobry kontakt z katechizowanymi (P 22,0%; Ś 20,9%), pozytywne cechy charakteru (P 20,3%; Ś 20,0%), wiarę i powołanie (P 7,8%; Ś 13,3%), sposób przekazu wiedzy (P 11,2%; Ś 5,4%) i inne rzadziej wymieniane, jak postawy katechizowanych, środowisko, zasób wiedzy.

Rola katechety, który obecnie katechizuje w szkole, jest widziana jako: nauczyciel religii, wiary (P 58,4%; Ś 65,5%); wychowawca (P 30,9%; Ś 13,9%); świadek Chrystusa i Kościoła (P 4,0%; Ś 3,5%).

W środowisku szkolnym katechizowani wiedzą, że katecheta jest jednym z nauczycieli, jednak nie interesują się zbyt jego relacjami z gronem pedagogicznym. Na pytanie o ocenę tych relacji odpowiadają, że „nie orientuję się” lub „nie wiem” (P 28,5%; Ś 50,4%). Natomiast część badanych orzeka, że są one bardzo dobre (P 22,0%; Ś 25,4%), dobre (P 30,0%; Ś 18,5%) lub różne (P 7,0%; Ś 9,2%).

Pewien aspekt obrazu katechety stanowią jego relacje z katechizowanymi poza szkołą. Badani próbowali ocenić tę sytuację mówiąc, że są one bardzo dobre (P 52,5%; Ś 22,1%), dobre (P 14,5%; Ś 12,1%) słabe lub ich brak (P 21,0%; Ś 38,5%).

W ramach pozytywnych relacji mają szansę pojawiać się inicjatywy wychowawcze katechety. Część badanych mówi jednak, że ich nie ma (P 27,8%; Ś 23,2%) ale inni podają, że są to spotkania o charakterze religijnym (P 11,2%; Ś 25,4%), wycieczki lub pielgrzymki (P 7,2%; Ś 19,1%), oazy, schole, chórki (P 9,8%; Ś 4,2%) i inne rodzaje, jak wyświetlanie filmów, konkursy, spotkania rekreacyjno-sportowe.

Teoretyczne prezentowanie katechety jako nauczyciela, wychowawcy i świadka jest rozumiane pod względem stopnia świadomości tych ról, właśnie w takiej kolejności. Uczniowie najbardziej widzą w nim nauczyciela, potem wychowawcę, a najmniej świadka.

Jako nauczyciel, zdaniem badanych, katecheta przekazuje wiedzę o Bogu i Kościele (P 42,5%; Ś 68,2%)²⁵, uczy moralności, dobrego postępowania

²⁴ Pyrzyna, art. cyt., s. 73.

²⁵ Górska, art. cyt., s. 86; Wójtowicz, art. cyt., s. 79; Kuleta, art. cyt., s. 73; Pyrzyna, art. cyt., s. 76. Uwzględniono dane z tabel tam zamieszczonych.

(P 16,1 %; Ś 22,5 %), jest jak inni nauczyciele, ale przekazuje wiedzę religijną (P 25,3 %; Ś 10,5 %).

Jako wychowawca katecheta wychowuje na dobrych chrześcijan, czyli w wierze i moralności (P 76,6 %; Ś 71,2 %) lub traktowany jest jako ktoś, kto posiada umiejętność ogólnego wychowywania (P 12,2 %; Ś 13,4 %). Jednak dość duża część badanych (P 19,5 %; Ś 17,1 %) nie wie lub nie daje odpowiedzi na określenie katechety jako wychowawcy.

Katecheta jako świadek głównie jest widziany jako ten, który świadczy o Chrystusie i Kościele (P 25,7 %; Ś 63,2 %)²⁶, głęboko wierzy w Boga (P 17,8 %; Ś 32,2 %), jest przez Niego powołany (P 11,6 %; Ś 9,1 %), reprezentuje Kościół (P 10,9 %; Ś 7,2 %).

W związku z tym tworzeniem obrazu katechety zapytano również o ocenę jego wyglądu zewnętrznego. Okazało się, że dla ponad połowy badanych jest on „bez znaczenia” (P 52,7 %; Ś 50,2 %)²⁷. Ocenę pozytywną wystawiło 27 % uczniów z klas VII i VIII oraz 49,2 % badanej młodzieży. Natomiast negatywna częściej wystąpiła w podstawówce (11,6 %) niż w szkołach średnich (1,9 %).

Z końcowych pytań kwestionariusza – ankiety można zarysować wymarzony obraz katechety.

IDEALNY OBRAZ KATECHETY

Najpierw badani podali trzy najważniejsze cechy dobrego katechety. Katechizowani z klas VII i VIII utworzyli swoimi wypowiedziami następującą hierarchię najpożyteczniejszych dla katechety cech (są to zsumowane wybory z trzech rang): dobroć i życzliwość (87)²⁸, poczucie humoru (67), zdolność nawiązywania kontaktu z młodzieżą (66), cierpliwość (54), umiejętność przekazu wiedzy (53), zrozumienie i empatia (45), szczerowość (39), wyrozumiałość (39), sprawiedliwość (37), wszechstronna wiedza (25), zdolności organizacyjne (23), pobożność (22). Natomiast w tej grupie w pierwszej randze znalazły się: dobroć i życzliwość, poczucie humoru, szczerowość, zdolność kontaktu, wszechstronna wiedza, cierpliwość i inne.

Badana młodzież, w ujęciu globalnym, w sumie rang, wskazała następującą kolejność cech dobrego katechety: dobroć i wyrozumiałość (3 razy na pierw-

²⁶ Górska, art. cyt., s. 90; Wójtowicz, art. cyt., s. 87; Kuleta, art. cyt., s. 83; Pyrzyna, art. cyt., s. 84.

²⁷ Górska, art. cyt., s. 93; Wójtowicz, art. cyt., s. 92; Kuleta, art. cyt., s. 100; Pyrzyna, art. cyt., s. 94.

²⁸ Górska, art. cyt., s. 104. Liczba w nawiasie oznacza sumę wyborów danej cechy, np. dobroć i życzliwość wybrano 87 razy.

szym miejscu)²⁹. Dalej są pewne różnice, gdyż w środowisku Ostrowca Świętokrzyskiego preferowano następujące cechy: wyrozumiałość (106), umiejętność przekazu wiedzy (99), czynność (75), umiejętność podejścia do młodzieży (56), szczerłość (48), cierpliwość (43), poczucie humoru (42), spokój wewnętrzny (41), sprawiedliwość (21), skromność (19). Natomiast radomscy licealiści wyliczyli cechy idealnego katechety w takiej kolejności: dobroć (170), cierpliwość (58), humor (51), wiedza (42), kontaktowność (37), szczerłość (32), umiejętność katechizowania (29), tolerancyjność (27), otwartość (23), wiara (16), zaufanie (11), zaradność (8), sprawiedliwość (8), skromność i elokwencja (po 6). W Lublinie zaś młodzież tak ułożyła kolejność cech dobrego katechety: wyrozumiałość (83), umiejętność podejścia do młodzieży (74), sympatyczność (72), umiejętność przekazu wiedzy (49), humor (47), wykształcenie (44), szczerłość (42), cierpliwość (33), wiara (30), pracowitość (23), sprawiedliwość (22), zdolności organizacyjne (19), stanowczość (11).

Wymarzony obraz katechety obok wcześniej przedstawionych cech pozytywnych został uzupełniony także zestawem najbardziej rażących wad³⁰, nad którymi, zdaniem respondentów, katecheci powinni pracować. Trzeba przyznać, że nie wszyscy katechizowani mieli odwagę podać to, co najbardziej ich razi i czego nie chcieliby widzieć u swoich katechetów. W klasach VII i VIII była to prawie połowa badanych, w Ostrowcu około 25 %, w Radomiu około 8 % a w Lublinie około 40 %.

Badani z końcowych klas szkoły podstawowej kolejno, według zsumowanych rang, za najbardziej rażące cechy katechety uznali: zarozumiałość (44), zbytnią surowość (38), nieumiejętność kontaktów z uczniami (37), brak wyuczucia (35), niecierpliwość (34), podnoszenie głosu (31), złośliwość i niesprawiedliwość (po 29), nieumiejętność zainteresowania katechezą (28), nieszczerłość (22), brak humoru (20), brak wyrozumiałości (19). U młodzieży wystąpiło pewne zróżnicowanie, dlatego nie uszczegóławia się liczby wyborów. Warto jednak zaznaczyć, że w pewien sposób dominowały: zarozumiałość, niewłaściwy sposób prowadzenia katechez, niewłaściwe podejście do uczniów, nerwowość, dyktatorskość, nieszczerłość, niewyrozumiałość, niesympatyczność i inne.

Uogólniając zarysowany obraz katechety można powiedzieć, że badani domagają się, aby posiadał on najpierw cechy dobrego człowieka, a następnie autentycznego chrześcijanina. Pragną, by umiał nawiązywać serdeczny kontakt z uczniami, by świadczył o wierze. Ma ona być znawcą nauki Bożej, ale też

²⁹ Wójtowicz, art. cyt., s. 105; Kuleta, art. cyt., s. 95; Pyrzyna, art. cyt., s. 97. Dane z zamieszczonych tam tabel sygnalizuje się tylko skrótowo, sumując liczbę wyborów z trzech rang uzyskanych dla danej cechy.

³⁰ Górska, art. cyt., s. 106; Wójtowicz, art. cyt., s. 109; Kuleta, jw, s. 98; Pyrzyna, art. cyt., s. 100. U wszystkich tych autorów wyliczane cechy są podane kolejno w układzie trzech rang.

dobrym dydaktykiem, umiejętnie katechizującym z poczuciem humoru, sprawiedliwie, bez wywyższania się, z miłością, „ma być cierpliwym, dobrze przekazującym wiedzę o Bogu, zrównoważonym i mądrym, rozumiejącym problemy młodzieży i je rozwiązującym, spokojnym i zachęcającym nas do miłości i uwielbienia Boga” (VIII Dz 30)³¹. W każdym czasie obraz katechety musi być doskonalony z zachowaniem wierności Chrystusowi-Mistrzowi i otwartemu na rozwój wiary człowiekowi.

Sommario

Questo articolo è la continuazione del tema sull'immagine retrospettiva del catechista. L'Autore dapprima ricorda la specifica missione del catechista, in quanto vocazione da parte di Cristo e della Chiesa. Sottolinea, che il catechista più spesso viene chiamato l'insegnante, l'educatore e il testimone. Questo ordine viene dalle risposte dei catechizzandi.

Molto ricca l'immagine dei catechisti d'oggi è presa dallo studio di risposte dei 800 allievi di quattro ambienti (l'ultime due classe della scuola media, del liceo e di scuola tecnica). Respondenti vedono il catechista come l'insegnante della fede, un consulente, l'uomo di vocazione. Nella valutazione di essi sono molto severi. Il voto summa cum laude, hanno ricevuto da loro solo 20-25% dai catechisti. Come più importanti elementi del lavoro catechistico vedono: la capacità di trasmettere il contenuto della catechesi, buona relazione con gli allievi, buon carattere, la pazienza, la fede, l'umore ed altre. Nella scuola loro vedono il catechista come l'insegnante di fede, l'educatore e il testimone di Cristo e della Chiesa. L'importanti sono anche le relazioni dei catechisti con gli allievi fuori di scuola. Più precisamente l'allievi caratterizzano il catechista come l'insegnante, meno come l'educatore o il testimone. Il viso esterno del catechista, almeno per metà dei esaminati, non vale per niente.

Tra i segni negativi che danno più fastidio, rispondenti hanno elencato i seguenti: la presunzione, la severità, l'incapacità nei relazioni con i studenti, l'impazienza, alta voce, l'ingiustizia, la mancanza del umore e altri.

In genere si può constatare, che esaminati vogliono vedere il catechista, come un buon uomo e l'autentico cristiano.

tłum. ks. Adam Durak

³¹ Górską, art. cyt., s. 112.

KAZIMIERZ MISIASZEK SDB

OBRAZ KATECHETY W SYSTEMIE PREWENCYJNYM ŚW. JANA BOSKO

WSTĘP

W teologicznej literaturze polskiej pojawiły się publikacje, ukazujące związek systemu prewencyjnego z całym procesem katechetycznym¹. Brakuje natomiast opracowań dotyczących wpływu myśli prewencyjnej na formowanie się postawy katechety. Tymczasem jest ona w stanie zaproponować taki układ wartości, który syntetyzuje się w obrazie katechety jako wychowawcy-ojca. Wpływa bezpośrednio tak z praktyki św. Jana Bosko, jak i tradycji oraz doświadczeń pedagogicznych zgromadzenia salezjańskiego, stanowiąc jego cechę charakterystyczną. Potwierdzony został przez ostatnie kapituły generalne i uznany za istotny w salezjańskim posłannictwie młodzieżowym.

* * *

Niezależnie od dyskusji, która toczy się w teologii pastoralnej i katechetyce wokół zagadnienia wzajemnych powiązań katechezy i wychowania, nie można odmówić racji twierdzeniu, że katecheta musi pełnić funkcję wychowawcy. Dokumenty Kościoła podkreślają, że zadaniem katechezy jest doprowadzanie tak wspólnoty, jak i poszczególnych wierzących do dojrzałej wiary². Chodzi w niej o to, aby wierzący zintegrował w swoim życiu zasady wiary chrześcijańskiej i ideałów ewangelicznych z praktyką codziennego ży-

¹ Są to opracowania ks. M. Majewskiego: *Elementy metodyki pedagogiczno-katechetycznej w ramach systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*, Kraków 1975; *Salezjanie polscy wobec problemów katechizacji*, [w:] *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, Łódź-Kraków 1974, s. 77-89; *Idee pedagogiczne św. Jana Bosko w świetle soborowej deklaracji „O wychowaniu chrześcijańskim”*, [w:] *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 530-546.

² Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Catechesi tradendae”*, (dalej: CT), nr 22.

cia³. Ta zaś nie dokona się automatycznie, lecz domaga się wychowania, a w nim udziału katechety⁴.

Katecheta pracujący w duchu prewencyjnym, świadomie przyjmuje na siebie obowiązek bycia wychowawcą, a więc deklaruje swoją bezinteresowną pomoc młodemu człowiekowi w trudnym i często dramatycznym procesie dojrzewania. Jego miłość ma charakteryzować się szczególnym otwarciem i wrażliwością na wychowanków znajdujących się w sytuacjach trudnych i wymagających specjalnych form pomocy. Ks. Janusz Tarnowski, powołując się na C. R. Rogersa, oddaje to słowami: „...sprawą pierwszorzędnej wagi jest pomaganie i rozumienie przez wychowawcę problemów ważnych życiowo dla jego uczniów. Jeżeli proces wychowania ma być skuteczny, te same problemy powinny stać się istotne także dla wychowawcy. W przeciwnym razie nastąpi rozminięcie się jego z uczniami, a oddziaływanie pedagogiczne stanie się tylko pozorne”⁵. Na podkreślenie zasługuje tu bezinteresowność. Jest to bowiem cecha, która w sposób szczególny ma wychowawcę odróżniać od innych. Wyływa bezpośrednio z natury wychowania, a w pedagogicznej praktyce salezjanów z odniesień do osoby św. Jana Bosko, który poświęcił się bez reszty swoim chłopcom. Jego powiedzenie: „dla was żyję, dla was pracuję...” nie było tylko sloganem mającym na celu wzbudzić zainteresowanie i sympatię, lecz dewizą życiową praktykowaną na co dzień. Potwierdzeniem tego było wyniszczające go aż do śmierci działanie apostołsko-wychowawcze na rzecz młodzieży biednej i opuszczonej. Dzisiaj z praktyki wychowawczej wiadomo, że najbardziej cenionym przez wychowanków jest ten wychowawca, który oddaje się swojej pracy ofiarnie, z poświęceniem i bezinteresownie, kto z wolą pełnego zaangażowania wchodzi na teren działalności przez siebie wybranej i zaakceptowanej⁶. I przeciwnie, nic tak nie odpycha młodego człowieka od wychowawcy jak odkrycie, że spełnia on swój obowiązek z konieczności, traktując go tylko jako źródło utrzymania czy zysku. Niestety, w szkolnictwie polskim, które trapią różnego rodzaju kryzysy, stosunkowo dużą liczbę nauczycieli stanowią nadal ludzie przypadkowi, ponieważ polityka poprzednich komunistycznych rządów nie zapewniała im pracy, która wiązałaby się z realizacją własnych planów czy

³ Zob. CT 20.

⁴ Zob. J. Tarnowski, *Wychowawczy aspekt katechezy*, AK 71, 1978, z. 2, s. 179-196; autor m.in. stwierdza: „...katecheza powinna być zarówno nauczaniem, jak wychowaniem, ale nie da się ona zamknąć jedynie w tych kategoriach”, s. 180. Wychodzi ona poza te ramy w tym znaczeniu, że przygotowuje do spotkania człowieka z osobą Chrystusa we wspólnocie Kościoła – tamże; H. Köhler, *Teologia dell'educazione*, Brescia 1971, s. 39-64; R. Tonelli, *Il gruppo giovanile come luogo privilegiato di educazione al senso di appartenenza ecclesiale*, Roma 1982, s. 207-236; Tenze, *Pastorale giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, Roma 1982, s. 136-140, 169-206.

⁵ J. Tarnowski, art. cyt., s. 183.

⁶ Zob. tamże, s. 188-190.

zyciowych dążeń. Prowadzona obecnie nie potrafi nadal znaleźć właściwych dróg reformy szkolnej. Grozi to niebezpieczeństwem deprecjacji zawodu nauczyciela, która staje się tym bardziej realna, im bardziej obszar edukacji bywa niedoceniany przez państwo, czego wyrazem może być chociażby upokarzająco niskie wynagrodzenie za pracę. Ale przecież także w gronie nauczycieli religii spotkać można osoby bez zaangażowania i umiłowania swoich zadań. Posłuszeństwo przełożonemu, który kieruje do pracy, nie wyposaża w odpowiednie umiejętności i entuzjazm. Stąd odczytanie przez przełożonego zainteresowań współpracowników jest zadaniem niezmiernie istotnym dla dobra pracy katechetyczno-wychowawczej Kościoła⁷. Święty Jan Bosko głosił i praktykował zasadę poznania osobistych zainteresowań współbrata i uczynienia z nich kryterium aktywności apostołskiej, polecając ją także salezjanom sprawującym urząd przełożonego. Zasada ta jest tym bardziej wiążąca w Kościele polskim, w którym rozwijające się duszpasterstwo specjalistyczne nie dysponuje proporcjonalną do potrzeb ilością kompetentnych osób.

Katecheta-wychowawca to przede wszystkim świadek Jezusa Chrystusa i sługa Słowa, który traktuje swoje zadanie jako realizację Bożego wezwania we wspólnocie Ludu Bożego. Świadomy wybrania i posłania powtarza swoje chrześcijańskie „tak” w życiu codziennym, znosząc z pogodą ducha wszystkie niewygody, utrapienia, zmęczenie, upał, zimno jako wyraz ascezy, której przykład dawał św. Jan Bosko.

Charakterystycznym rysem katechety działającego w stylu ks. Bosko i odróżniającego go od innych jest postawa ojcowska w stosunku do wychowanków. Klimat rodzinny, tak typowy i ważny w środowiskach wychowawczych twórcy systemu prewencyjnego, nie mógł jej nie uwzględniać. W dokumentach salezjańskich wiele jest relacji dotyczących ojcowskiej postawy księdza Bosko. Święty wychowawca świadomie, jak się wydaje, nie tylko podkreślał swój ojcowski stosunek do wychowanków, ale i wiele czynił, aby być nim rzeczywiście. Ciekawe jest to, że traktował tę kwestię bez żadnych zahamowań, ale otwarcie, szczerze, bez zbytecznego lęku o zdominowanie wychowanka swoim ojcowskim doświadczeniem czy o niebezpieczeństwo pozostawiania nadmiernie opiekuńczym. Być może to chroniło go od paternalizmu i autorytaryzmu w działaniu. Wśród wielu wypowiedzi, niektóre są bardzo pod tym względem znaczące: „Nazywajcie mnie zawsze ojcem, a będę szczęśliwy”⁸, „Jestem i zawsze będę waszym najczulszym ojcem”⁹, „Jako salezjanie, gdziekolwiek się będziecie znajdować na naszym globie, nie zapominajcie, że tu we Włoszech macie ojca,

⁷ Zob. CT 9 i 16; G. Negri, *Catechesi e mentalità di fede. Metodologia catechistica fondamentale*, Torino 1976, s. 223-227.

⁸ *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, (dalej: MB), t. 1-20, San Benigno Canavese-Torino 1898-1948. Cytowana wypowiedź pochodzi z tomu 17, s. 175.

⁹ MB 14, s. 25.

który was kocha w Panu''¹⁰, „Przełożonemu wypada, aby bardziej niż o rozum dbał o to, aby mieć serce ojca''¹¹.

Współczesna psychologia z naciskiem podkreśla znaczącą rolę ojca w wychowaniu. Jest on przede wszystkim niezastąpiony w procesie zdobywania przez dziecko własnej tożsamości. Wiadomo, że jednym z jej warunków jest przezwycięzenie przez dziecko swego egocentryzmu. Miłość ojcowska spełnia w tym względzie właściwą sobie rolę. Różni się od miłości macierzyńskiej, będąc jej uzupełnieniem w zakresie stwarzania stymulatorów rozwoju społecznego¹². Identyfikacja dziecka z ojcem „nie jest nigdy wskaźnikiem złego przystosowania społecznego, stanowi natomiast czynnik współtowarzyszący wyższym formom uspołecznienia dziecka. Podczas gdy silne przywiązanie dziecka do matki jest często (szczególnie u chłopców) związane z licznymi niedostatkami w zakresie prawidłowego przystosowania się do wielu ról społecznych (...). Miłość macierzyńska oraz związek emocjonalny dziecka z matką mają podstawowe znaczenie dla inicjacji rozwoju społecznego tegoż dziecka. Do tego jednak, aby dziecko dalej się rozwijało, potrzebna jest identyfikacja z ojcem, gdyż tylko w ten sposób dziecko osiągnąć może kolejny, wyższy stopień rozwoju społecznego i moralnego¹³. Mówiąc inaczej, ojciec wchodzi w ścisłą unię matki i dziecka i ją niejako rozrywa, otwierając tym samym dziecko i rodzinę na kontakty z otoczeniem¹⁴.

W okresie młodzieńczym, „ojciec – jak pisze S. Baley – bywa dla syna przedmiotem respektu, nie wolnego od obawy, wzoru, który usiłuje się naśladować, któremu jednak pragnie się dorównać a nawet przewyższyć go. W związku z tym wiek dojrzewania przynosi ze sobą mniej lub więcej wyraźną tendencję do «mierzenia się» z ojcem, do wypróbowania w stosunku do niego własnych sił''¹⁵. Równocześnie jednak syn uczy się od ojca niezmiernie ważnej funkcji społecznej, jaką jest przywództwo. „Rodziny pozbawione ojca, który byłby dobrym przywódcą – twierdzi Gordon MacDonald – napotykają na stałe kłopoty, podobnie zresztą jak i inne grupy, w którym przywództwo zawieszono jest w próżni. Każdy z nas spotkał się w życiu z sytuacją pozbawioną przywództwa. Drużyna sportowa bez przywódcy zazwyczaj przegrywa. Przedsiębiorstwo

¹⁰ MB 13, s. 387.

¹¹ MB 18, s. 866.

¹² Zob. K. Pospiszyl, *Ojciec a rozwój dziecka*, Warszawa 1980, s. 32.

¹³ Tamże, s. 89-90. Autor referuje tu myśl J. Nasha, który powyższy pogląd przedstawił w pracy doktorskiej pisanej na Uniwersytecie w Edynburgu, zob. D. B. Lynn, *The father. His role in child development*, Montrey 1974; por. także E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971.

¹⁴ Zob. M. Wolicki, *Podstawowa koncepcja i rodzaje ról ojca w rodzinie*, „Homo Dei'', 51, 1982, nr 4, s. 284-288; L. Corradini, *Wychowanie religijne w rodzinie*, „Communio'', 2, 1982, nr 5, s. 61-62.

¹⁵ S. Baley, *Psychologia wychowawcza w zarysie*, Wrocław-Warszawa 1947, s. 493.

o mgliście nakreślonych liniach władzy zazwyczaj plajtuje. Tłum, który nie słucha żadnego przywódcy, staje się motłochem (...). Kiedy przywództwo w rodzinie jest skuteczne, panuje w niej poczucie porządku i równowagi”¹⁶. I niezależnie od tego, że mamy do czynienia z procesem rosnącej demokratyzacji wzajemnych rodzinnych relacji, to jednak nadal „zadania ojca w rodzinie ujmuje się w określeniach, takich jak: przewodnik, nauczyciel, dający przykład, które wskazują na konieczność autorytetu ojcowskiego”¹⁷.

Natomiast we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej prawie nie spotyka się określenia katechety jako ojca. Wpływa to, jak się wydaje, ze specyfiki czasów, które w dużej mierze negują dziś wszelki autorytet. Idee wolności, równości, partnerstwa wysuwane są na plan pierwszy – mówi się wiele na temat dowartościowania dziecka w katechezie, szczególnie w jej wymiarze antropologicznym¹⁸ – idea ojcostwa jest pomijana. Szukając bliżej próby wyjaśnienia tego zjawiska można wskazać na pewien lęk, wywodzący się stąd, że w praktyce wychowawczej postawa ta nabiera często i łatwo cech paternalizmu i dominacji. Jakkolwiek obawy te są słuszne, to katecheza nie powinna rezygnować z uwydatniania ojcowskich postaw katechety. Ich źródłem jest ojcostwo Boga i ojcostwo naturalne w rodzinie. To pierwsze jest zawsze źródłem i modelem dla drugiego, chroniącym przed niewłaściwym rozumieniem jego natury. Wszak Bóg Objawienia jest Ojcem reprezentującym cechy dalekie od paternalizmu, autokratyzmu, dominacji. Ukazany przez Jezusa Chrystusa Bóg-Ojciec, jest dla człowieka nauczycielem i przewodnikiem, szanującym jego wolność (zob. na przykład przypowieść o synu marnotrawnym – Łk 15, 11-32), wzywającym do podjęcia wysiłku własnego doskonalenia („Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” – Mt 5, 48), pełnym miłosierdzia (zob. Łk 6, 36), skorym do przebaczenia, miłującym itp.¹⁹ Stąd katecheta-ojciec, czerpiący z biblijnego obrazu Boga-Ojca, ma do spełnienia szczególnie ważną rolę w procesie wychowania katechizowanych, ucząc ich nie tylko wspomnianych cech i wartości ukazanych w biblijnym obrazie Boga-Ojca, ale także ukazując w swojej postawie, co znaczy być rzeczywiście ojcem, aby rodzina ludzka stała się prawdziwym środowiskiem rozwoju wszystkich jej członków. Jego zadania będą także wydatnie związane z procesem socjalizacji wiary, a polega ona przede wszystkim na powiązaniu religii z szerszym kontekstem życia społecznego – na kształtowaniu odpowiedzialności za chrześcijańskie budowanie świata w duchu ewangelicznych zasad Chrystusa²⁰.

¹⁶ G. MacDonald, *Wzorowy ojciec*, Kraków (brw.), s. 10-11.

¹⁷ B. Mierzwiński, *Mężczyzna-mąż-ojciec*, Otwock 1996, s. 76.

¹⁸ Zob. M. Majewski, *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*, Lublin 1977.

¹⁹ Zob. B. Mierzwiński, dz. cyt., s. 93-104.

²⁰ Zob. E. Alberich, *Orientamenti attuali della catechesi*, Torino 1971, s. 104-118; tenże, *Natura e compiti di una catechesi moderna*, Torino 1974, s. 73-108; tenże, *Catechesi*

W relacjach wychowawczych ojciec-syn, wychowawca-wychowanek upowszechnia się dzisiaj styl tzw. „kumplostwa”. Wpływa to źle na właściwe partnerstwo i wnosi więcej zamieszania niż prawdziwych wartości i pożądaných efektów. Szczególnie niebezpiecznym zjawiskiem jest zatracenie w wychowaniu takich wartości, jak wiarygodność i autorytet moralny. Tymczasem, jak pisze J. Dominian, np. „w szkole średniej młodzi ludzie stawiają dalsze kroki w poznaniu dualizmu polegającego na traktowaniu władzy jako służby, a zarazem na uznaniu, że porządek społeczny w gromadzie szkolnej wymaga praw i przepisów, wprowadzanych w życie przez odpowiedzialne za to osoby, jeśli ma on funkcjonować dla dobra wszystkich. Wzrastająca kompetencja młodego mężczyzny czy kobiety winna być zdecydowanie popierana przez osoby reprezentujące autorytet – rodziców i nauczycieli, tak by ludzie młodzi byli traktowani jako odpowiedzialni za rozwój swych możliwości, oraz aby ułatwić wzrost współdziałania i interakcji na zasadach równości, choć przy zróżnicowanej funkcji. Ta wzrastająca równość oznacza, że osoby posiadające władzę ofiarują młodemu człowiekowi ostatni dar swojej służby: poparcie dla dokonywania oceny tej służby. Ocena ta z pewnością będzie niekompletna i czasami niewłaściwa, lecz osąd będzie udoskonalony i w końcu uczyni młodych ludzi zdolnymi do oceniania autorytetu z miłością, lecz krytycznie, tak by zmniejszyć istniejące zawsze niebezpieczeństwo nadużycia jego funkcji jako źródła siły”²¹. Tym bardziej więc uwydatnia się rola katechety o postawie ojcowskiej, jako pomoc konieczna młodemu człowiekowi w procesie jego wzrastania. A w katechezie polskiej (i także w szkole) pojawia się ona wręcz jako pewnego rodzaju konieczność, biorąc pod uwagę dość znaczny procent sfeminizowania personelu pedagogicznego. Ponadto młodzi ludzie pragną takiej postawy wychowawcy, który reprezentując Boga-Ojca będzie wzbudzał zaufanie i miłość „jako powiernik spraw o charakterze zasadniczym, pytań z zakresu życia duchowego, pytań sumienia”²². Młody człowiek osobiście oczekuje prawdy, a ta – według określenia Jana Pawła II – jest wymagająca. „Może ktoś odejdzie «smutny» – pisze papież – gdy mu się wyda, że takiemu lub innemu wymaganiu nie sprostą – niemniej smutek taki bywa również «zbawczy» (zbawienny). Czasami trzeba się młodym przebijać przez takie zbawcze smutki, aby stopniowo dojść do prawdy i do tej radości, jaką ona daje. Młodzi zresztą wiedzą, że prawdziwe dobro nie może być «tanie», że musi «kosztować». Mają niejako zdrowy instynkt, gdy chodzi o wartości. O ile grunt duszy nie uległ jeszcze zepsuciu, reagują wprost wedle tego zdrowego sądu”²³. Tak więc katecheta, inspirując

e prassi ecclesiale, Torino 1982, s. 177-184; J. Gevaert, *Esperienza umana e annuncio cristiano*, Torino 1975, s. 137-144.

²¹ J. Dominian, *Autorytet. Chrześcijańska interpretacja psychologicznej ewolucji pojęcia autorytetu-władzy*, Warszawa 1980, s. 128-129.

²² Jan Paweł II, *List do wszystkich kapłanów na Wielki Czwartek 1985*, nr 4.

się działaniem św. Jana Bosko, którego miłość do chłopców nie była czułościowa, będzie stawiał swe wymagania z miłością – zawsze jednak gotowy do udzielenia bezinteresownej pomocy młodemu człowiekowi w jego poszukiwaniu prawdy i realizacji dobra. Współczesny obraz młodzieży polskiej trochę jakby zachęca do takiego działania.

Katecheta musi zawsze pamiętać, że będąc osobiście zaangażowanym w proces wychowawczy i postępując z całą bezpośredniością rozmówcy, przyjaciela i kierownika oraz ojca, nie może „przesłonić sobą Boga: Tego, który sam tylko jest dobry (...). Działając najzwyczajniej, według Jana Pawła II, w pierwszej osobie, nie może zapominać, że «Pierwszą Osobą» w każdym dialogu zbawienia może być tylko Ten, który sam zbawia i sam uświęca. Całe nasze obcowanie z młodymi, duszpasterstwo w jakiegokolwiek – choćby zewnątrz – najbardziej «świeckiej postaci» – musi służyć w całej pokorze otwieraniu i rozszerzaniu przestrzeni dla Boga, dla Jezusa Chrystusa”²⁴. Można także powiedzieć, że katecheta, reprezentując postawę ojca, wskazuje na Boga, który jest najbardziej Ojcem, troszczącym się o integralny rozwój swoich synów. Zarazem jednak przyjmuje postawę syna, co chroni go przed wyniosłością i paternalizmem, a stawia w rzędzie braci tego samego Ojca.

Sommario

Nella contemporanea letteratura catechistica e pastorale si accenna molto il quadro di catechista come educatore, guida e amico di allievi. Raramente si può trovare un riferimento alla sua paternità spirituale, probabilmente dalla causa della paura di assumere atteggiamenti di dominazione e paternalismo. Invece nella tradizione pedagogica dei salesiani è viva l'idea di „educatore-padre”. Lo stesso Don Bosco crea la propria immagine di padre dei ragazzi. Anche la psicologia sottolinea nel processo educativo il valore di paternità, che svolge il ruolo dello stimolare dello sviluppo sociale e morale di bambino. L'amore di madre non è sufficiente allo sviluppo integrale del soggetto, ha bisogno di essere completata dal amore di padre. L'idea di paternità è presente anche nella Bibbia, dove Dio è presentato come Padre. Catechista quindi, che vuole essere un autentico educatore non può prescindere del valore di paternità. Se lo capisce in modo coerente, è capace ad aiutare dei suoi allievi soprattutto nella loro socializzazione religiosa.

²³ Tamże, nr 5.

²⁴ Tamże.

ROMAN MURAWSKI SDB

FORMACJA KATECHETÓW W EUROPIE

1. WPROWADZENIE

Od ponad 40 lat istnieje i funkcjonuje Europejskie Stowarzyszenie Katechetów (Équipe Européenne de catéchèse, Europäische Arbeitsgemeinschaft für Katechese). Należą do niego z urzędu wszyscy odpowiedzialni za katechezę w danym kraju (tzw. dyrektorzy krajowych ośrodków katechetycznych) i kierownicy międzynarodowych Instytutów Katechetycznych, oraz członkowie z tzw. tytułu personalnego, tj. katecheci czy katechetycy reprezentujący dany kraj. Liczba osób należących do tego Stowarzyszenia jest ograniczona, do zaledwie kilku osób z jednego kraju. Działalność Stowarzyszenia wyraża się głównie w organizowaniu kongresów, które odbywają się co dwa lata i za każdym razem w innym kraju. Poświęcone są też jakiejś określonej problematyce katechetycznej. Ostatni kongres odbył się w Anglii (Fawley Court – gościny użyczyli polscy marianie prowadzący ten ośrodek) w dniach od 27 maja do 1 czerwca 1966 roku i poświęcony był formacji katechetów. Ażeby otrzymać możliwie pełny i całościowy obraz stanu faktycznego, tzn. dowiedzieć się, jak ta formacja wygląda w poszczególnych krajach, została opracowana przez Sekretariat tego Stowarzyszenia i rozesłana do wszystkich jego członków ankieta składająca się z pięciu pytań. Temat obudził duże zainteresowanie, o czym świadczy spora ilość nadesłanych raportów. Odpowiedziało 28 osób z 14 krajów.

- | | |
|---------------------|-------------|
| - Hiszpania | - 2 raporty |
| - Italia | - 1 |
| - Szwecja | - 1 |
| - Belgia (Flandria) | - 1 |
| - Szwajcaria | - 4 |
| - Francja | - 3 |
| - Polska | - 2 |
| - Czechy | - 3 |
| - Ukraina | - 1 |
| - Słowenia | - 2 |
| - Niemcy | - 3 |

- Austria - 3
- Holandia - 1
- Łotwa - 1

Nie są wprowadzane w nadesłanych raportach reprezentowane wszystkie kraje, niemniej można na ich podstawie wyrobić sobie ogólny zarys obrazu na temat sytuacji dotyczącej formacji katechetów i odpowiedzialnych za katechezę w Europie. Spośród krajów Europy Zachodniej nie mamy informacji z Anglii, Irlandii, Portugalii, Luxemburga i Belgii francusko-języcznej. Kraje skandynawskie są reprezentowane jedynie przez Szwecję, kraje nadbałtyckie – przez Łotwę, kraje dawnego Związku Radzieckiego – przez Ukrainę, kraje bałkańskie – przez Słowenię, a kraje środkowo-europejskie dawnego bloku sowieckiego – przez Czechy i Polskę. Ponieważ w krajach postsowieckich i z dawnego bloku sowieckiego sytuacja dotycząca tematu kongresu jest bardzo zróżnicowana i niejednokrotnie bardzo trudna, jeśli nie powiedzieć – dramatyczna, nasz obraz dotyczący katechezy i katechetów z konieczności będzie wykazywał duże braki.

Tyle, gdy chodzi o geografie nadesłanych raportów. Co zaś dotyczy ich treści – są one zarówno objętościowo, jak i pod względem poruszonych w nich kwestii, też bardzo zróżnicowane. Objętościowo obejmują blisko 150 stron maszynopisu, zredagowane w pięciu różnych językach. Niektóre z nich są krótkie, zwięzłe, syntetycznie ujmujące treść odpowiedzi na pytania kwestionariusza (od 2 do 5/6 stron), inne bardzo obszerne, ukazujące szeroką panoramę zagadnień związanych z kształceniem i przygotowaniem katechetów (kilkanaście i więcej stron), jak np. raporty z Hiszpanii, Italii, Francji, Austrii i Niemiec. Niektórzy respondenci trzymali się w udzielaniu odpowiedzi ściśle pytań kwestionariusza, inni – ukazywali jednocześnie ich szeroki kontekst kościelny, kulturowy i społeczno-polityczny. Należy jeszcze nadmienić, iż autorzy niektórych raportów załączyli wyniki przeprowadzonych w tej materii badań (Niemcy, 1994; Italia, 1995), inni zaś dołączyli plany, programy i założenia studiów, kursów katechetycznych lub też szczegółowe opisy czy sprawozdania z podejmowanych u siebie inicjatyw w zakresie kształcenia katechetów (Hiszpania, Italia, Szwecja, Francja, Niemcy, Austria). Już choćby z tej krótkiej charakterystyki nadesłanego materiału widać, że jest on bardzo bogaty i niesłychanie zróżnicowany. Zawiera on wiele bardzo interesujących danych, przybliży ciekawe inicjatywy, zapoznaje z wrażliwością na sprawy dotyczące formacji katechetów, skłania do pogłębionej refleksji, a także do krytycznej oceny własnej, rodzimej sytuacji w tej dziedzinie. Ukazuje również, że wiele problemów mamy wspólnych i że nie jesteśmy osamotnieni w ich rozwiązywaniu.

Jeszcze jedna uwaga wprowadzająca, zanim przystąpię do prezentacji nadesłanych odpowiedzi na pytania kwestionariusza. Formacja katechetów i odpowiedzialnych za katechezę w danym kraju zależna jest i w jakimś stopniu odzwierciedla aktualny stan katechezy w tym kraju. Spośród wielu czynników

warunkujących i determinujących kształcenie i przygotowanie katechetów należy zwrócić uwagę na następujące:

1) Miejsce katechezy w całokształcie misji duszpasterskiej Kościoła oraz środowiska, w którym się odbywa

Z nadesłanego materiału wynika, że w zasadzie lokalne Kościoły doceniają wagę i znaczenie posługi katechetycznej. Troska o sprawną pracę katechetyczną, a także o dobre przygotowanie katechetów wysuwa się na czoło podejmowanych działań duszpasterskich. W praktyce to jednak różnie wygląda. Zależy też od finansowych i kadrowych możliwości. Widać to zwłaszcza w takich krajach, jak Łotwa i Ukraina, po części także w Czechach, gdzie dopiero od niedawna zaczęto organizować działalność katechetyczną, i to od samych podstaw.

Gdy chodzi o środowiska katechetyczne, to na ogół wymienia się dwa: parafię i szkołę. Stąd też w nadesłanych relacjach omawia się katechezę parafialną i nauczanie religii w szkołach, jako dwie odmienne formy nauczania katechetycznego. Odpowiadają im dwie grupy katechetów: katecheci parafialni i nauczyciele religii w szkole. Inaczej też przebiega ich formacja. Są jednak kraje, gdzie katecheza odbywa się jeszcze wyłącznie w parafii: Słowenia, Ukraina, Szwecja, Łotwa i oczywiście Francja ze swoją specyficzną strukturą katechezy parafialnej. Z niektórych relacji trudno wywnioskować, o jaki rodzaj katechezy chodzi. Ich autorzy z góry zakładają, że sytuacja jest znana. Ale są też i kraje, a należy do nich między innymi Polska, gdzie zrezygnowano z katechezy parafialnej na rzecz nauki religii w szkołach (katecheza parafialna zachowała szcątkową formę i nie odgrywa poważniejszej roli). Ta zróżnicowana sytuacja – rzecz oczywista – znajduje odbicie w całokształcie procesu formacyjnego katechetów.

W nielicznych raportach (zob. między innymi Austrię) wymienia się jeszcze rodzinę jako środowisko katechetyczne, a rodziców traktuje się jako odrębną grupę katechetów, oraz podejmuje się określone inicjatywy w celu przygotowania ich do owocnego podjęcia zadań katechetycznych w rodzinie.

2) Odbiorcy katechezy

Autorzy raportów wymieniają w zasadzie dwie grupy odbiorców: dzieci i młodzież. Odpowiednio przystosowana do tych kategorii odbiorców jest także formacja katechetów. Nie wspomina się prawie wcale dzieci przedszkolnych, a więc także przygotowania katechetów dla tej grupy dzieci, stosunkowo zaś rzadko nawiązuje się do katechezy dorosłych. Gdy chodzi o tę ostatnią, to dostrzega się nie tylko jej potrzebę, lecz także konieczność przystosowania formacji katechetycznej do jej prowadzenia w następujących krajach: Italia, Szwajcaria, Niemcy, Austria. W raporcie z Austrii wysuwa się np. propozycję, aby w związku z poszerzeniem się zakresu działalności katechetycznej w ramach parafii, zatroszczyć się o przygotowanie wyspecjalizowanych katechetów dla

określonych kategorii osób dorosłych, jak np. dla ludzi starych, zdystansowanych od Kościoła itp. Podobne sugestie zawiera raport z Hiszpanii.

3) Status prawny katechety

Przebieg formacji katechetycznej zależy też w znacznym stopniu od prawnego uregulowania stosunków między Kościołem i państwem w danym kraju. Wskazują na te uwarunkowania liczni respondenci. W tych krajach, gdzie te regulacje prawne są stabilne i pomyślnie rozwiązane, unormowana jest też w jakimś stopniu sprawa finansowania katechetów. Ponadto w niektórych krajach odnośnie do katechetów nauczających w szkołach, zwłaszcza w zakresie ich wykształcenia, władze państwowe stawiają określone wymagania. Do krajów, w których owe stosunki między Kościołem i państwem są unormowane i nie budzą zastrzeżeń, należą: Niemcy, Austria, Włochy; nie do końca są uregulowane w Polsce, w Łotwie, w Czechach, na Ukrainie i w Słowenii. Jak nietrudno dostrzec, są to kraje Europy środkowo-wschodniej, postkomunistyczne lub z dawnego Związku Sowieckiego. W pozostałych krajach, ponieważ tego problemu wyraźnie nie porusza się, sytuacja na linii Kościół – państwo wydaje się być zadowalająca.

Po tych wstępnych uwagach, zapoznających nas z charakterystyką nadesłanego materiału i ukazujących także szerokie tło, w którym dokonuje się przygotowanie katechetów oraz warunkuje taką czy inną strukturę tej formacji, przejdźmy teraz do bardziej szczegółowej analizy odpowiedzi na pytania kwestionariusza.

2. ANALIZA ODPOWIEDZI NA PYTANIA KWESTIONARIUSZA

Kwestionariusz opracowany przez Sekretariat i rozesłany do wszystkich członków zawierał pięć grup pytań:

PYTANIE 1: Jakie są najważniejsze przedsięwzięcia (inicjatywy) dotyczące formacji katechetów i odpowiedzialnych za katechezę podejmowane w waszym kraju? Gdzie są kształceni? Czy istnieją wyspecjalizowane ośrodki?

Nadesłane wypowiedzi ukazują bardzo zróżnicowaną i skomplikowaną sytuację odnośnie do tego zagadnienia, specyficzną dla danego kraju. Nie wiem, czy jest rzeczą możliwą w jednym, krótkim i syntetycznym wykładzie przedstawić tę różnorodność, a zarazem ukazać pluralizm form kształcenia katechetów i odpowiedzialnych za katechezę. Mimo tej różnorodności daje się zauważyć jakieś wspólne lub podobne płaszczyzny całego procesu wychowawczego i kształceniowego przyszłych katechetów. Zwróciłbym uwagę na trzy:

– Zauważyć można pewną różnicę, choć nie zawsze jest ona wyraźnie w raportach zarysowana, w zakresie przygotowania katechetów do katechez

parafialnej i do nauczania religii w szkołach. Z tym wiąże się bardzo często podział na katechetów urzędowych i nieurzędowych, pełnoetatowych i niepełnoetatowych, zawodowych i niezawodowych, płatnych i pracujących bezpłatnie, tj. społecznie,

– Istnieją na ogół dwa lub nawet trzy różne poziomy studiów kształcących katechetów, w zależności od tego, z jakim poziomem wiekowym uczniów w swej pracy katechetycznej będą w przyszłości mieć do czynienia.

– Przygotowanie katechetów, zwłaszcza do katechezy parafialnej, odbywa się w trzech różnych ośrodkach, którym też odpowiadają zróżnicowane poziomy kształcenia: w ośrodkach parafialnych, diecezjalnych, międzydiecezjalnych (regionalnych) lub ogólnokrajowych.

Wspomniane wyżej trzy płaszczyzny kształcenia katechetów nakładają się na siebie, przeplatają i przenikają się wzajemnie, przez co obraz kształcenia katechetów jeszcze bardziej się komplikuje. Spróbuję jednak ten materiał tak zróżnicowany nieco uporządkować, choć zdaję sobie sprawę z tego, że nie wszystkie niuanse, specyficzne i typowe dla danego kraju, uda mi się przedstawić.

1) Istnieje w niektórych krajach grupa katechetów niepełnoetatowych, dobrowolnych, katechizujących przede wszystkim dzieci młodsze w parafiach. Są to osoby świeckie, najczęściej kobiety, w przeważającej mierze matki. W Szwajcarii nazywani są „catéchistes de base”, katechizują w parafii w wymiarze jednej godziny tygodniowo, w 80% są to kobiety. Ich przygotowanie do pracy katechetycznej odbywa się na miejscu, tj. w parafii, najpierw w formie jakiegoś wprowadzenia (cztery wieczorne sesje), następnie pogłębia i doskonali się ich formację katechetyczną przez comiesięczne spotkania. Podobna jest sytuacja w Belgii. O istnieniu takiej grupy katechetów dowiadujemy się też z raportu z Austrii, który informuje, że w ostatnim czasie, obok urzędowych i zawodowych (amfliche) pojawili się w niektórych parafiach nieurzędowi katecheci (nebenamtliche), angażujący się do pracy katechetycznej na czas przejściowy (na jeden rok), głównie w celu przygotowania dzieci do pierwszej spowiedzi i Komunii św. oraz sakramentu bierzmowania. Troska o ich katechetyczne przygotowanie spoczywa na proboszczach, jakkolwiek pojawiają się już pewne inicjatywy zmierzające do tego, aby tym katechetom dać głębszą i solidniejszą formację przez regularne spotkania podczas weekendu i rozciągnięcia jej na kilkuletni kurs. Oryginalną sytuację, ugruntowaną przez wieloletnią tradycję, posiada Francja. „Catéchistes de base” stanowią w 90% kobiety, katechizujące małe grupy dzieci w parafii w wieku od 6 do 11 lat. Ich formacja dokonuje się na ogół poprzez regularne, comiesięczne spotkania w parafii lub w dekanacie, pod kierunkiem księdza lub wyspecjalizowanego animatora, nazywanego „animateur-relais”. Regulują ją wydane w roku 1991 przez Komisję krajową do spraw nauki religii „Propositions pour la formation initiale des catéchistes d'équipes d'enfants”. Wielką pomoc w ich formacji stanowi miesięcznik „Points

de réperè'', specjalnie redagowany dla tej grupy katechetów, dostarczający materiału do refleksji i wskazówek metodycznych do prowadzenia katechezy dziecięcej. Podobna sytuacja istnieje w Belgii (Flandria) – brak jest jednak w nadesłanym raporcie szczegółowych danych. Bardzo rozbudowana i w niektórych aspektach analogiczna do sytuacji we Francji, jest instytucja katechetów parafialnych i ich struktura kształcenia w Italii. Krajowy Urząd Katechetyczny (Ufficio Catechistico Nazionale) opublikował w roku 1991 „Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti'', ujmując całościowo i wielowymiarowo problem formacji katechetów. Normalnym miejscem, gdzie winna ona przebiegać, jest parafia. Katecheci winni tworzyć wspólnotę formacyjną, stawiającą sobie za cel nie tylko przygotowanie katechetyczne (zarówno biblijno-teologiczne, jak i pedagogiczno-metodologiczne), lecz także dojrzewanie ludzkie i chrześcijańskie. Ponieważ niewiele jest w rzeczywistości katechetów tworzących takie wspólnoty formacyjne, korzystają oni z różnego rodzaju szkół i kursów teologiczno-katechetycznych dla świeckich, prowadzonych przez ośrodki diecezjalne lub Instytuty Wiedzy Religijnej.

Usystematyzowane i unormowane przez władze kościelne (1991) kształcenie katechetów na poziomie parafialnym posiada także Hiszpania. Oprócz przygotowania krótkiego i bardzo intensywnego dla początkujących katechetów, istnieją 2-3 letnie kursy proponujące różnym grupom katechetów, w zależności od ich poziomu intelektualnego, systematyczne kształcenie. Spotkania odbywają się raz lub dwa razy w tygodniu i trwają 2 godziny. Wszystkie zaś grupy katechetów spotykają się ponadto raz na miesiąc lub kwartał na wspólnotową modlitwę i dokonanie rewizji, zarówno pracy katechetycznej, jak i własnego życia chrześcijańskiego. Aby nie mnożyć takich samych działań w każdej parafii, a także z powodu braku wyspecjalizowanych wykładowców, tworzy się tzw. regiony pastoralne, łącząc z sobą kilka parafii. Proces kształcenia katechetów jest w nich taki sam jak w obrębie parafii. Podobne kursy dla katechetów na poziomie podstawowym organizowane są też przez diecezje i większe miasta.

Najtrudniejsza sytuacja, gdy chodzi o tę grupę katechetów, istnieje w Szwecji. Nauczanie katechetyczne odbywa się wyłącznie w parafii i jest za nie odpowiedzialny proboszcz. Bez pomocy osób świeckich nie jest jednak w stanie podołać temu zadaniu. Osoby świeckie, głównie kobiety, podejmują się tej pracy dobrowolnie i bez wynagrodzenia. Proboszcz organizuje dla nich na miarę swych możliwości (głównie wieczorami lub podczas weekendu) kursy dokształcające. Ośrodek Katechetyczny w Sztokholmie poprzez wizytacje (odwiedziny) parafii stara się tej formacji katechetycznej nadać nowe impulsy i ją uporządkować. Ponadto raz w roku organizowane są przez ten Ośrodek tygodniowe lub dwutygodniowe kursy katechetyczne, zazwyczaj w jakimś centralnym miejscu, aby wszyscy katecheci z najbliższych okolic mogli wziąć udział. Dodatkową trudność, a zarazem wyzwanie, stanowi fakt, że zarówno wśród dzieci, jak i wśród katechetów, księży i osób zakonnych, jest sporo emigrantów, którzy

stosunkowo niedawno przybyli do Szwecji. Brak im wystarczającej znajomości języka szwedzkiego, a także znajomości miejscowej kultury, aby zaangażować się w pracę katechetyczną w miejscowych wspólnotach parafialnych. Najczęściej tworzą oni własne ośrodki misyjne i tam organizują katechezę prowadzoną we własnym ojczystym języku. Stosują przy tym importowane z własnego kraju pomoce katechetyczne, oraz stosują styl i metody katechizowania, jakich tam się wyuczyli.

2) Oprócz tej podstawowej formacji dla katechetów parafialnych istnieje w wielu krajach kształcenie na poziomie wyższym, w pewnym sensie wyspecjalizowane. Dokonuje się ono bądź w ośrodkach kościelnych (diecezjalnych, regionalnych lub krajowych), bądź też w instytutach lub fakultetach teologicznych. W każdym kraju inaczej ta formacja się kształtuje: inna jest struktura owych instytutów lub ośrodków, inny czas trwania studiów, różne też stosuje się nazwy na ich określenie, nie mówiąc już o programach studiów i wynikających z ich ukończenia uprawnieniach. W tym punkcie pragnę przedstawić tylko te ośrodki kształcenia, które przygotowują katechetów do pracy w parafii, pominię natomiast te, które przygotowują do pracy katechetycznej w szkole.

W Łotwie funkcjonuje od roku 1992 Instytut Katechetyczny z siedzibą w Rydze (180 studentów), który posiada dwie filie: w Rezekne (100 studentów) i Liepaja (40 studentów). Dla tych, którzy nie mogą podjąć dziennych studiów, organizowane są krótkie, intensywne kursy podczas letnich wakacji. Studia trwają cztery lata, po czym następuje rok praktyki. Wykładowcami są profesoria seminarium duchownego i zapraszani goście. Jeśli Instytut otrzyma uprawnienia od władz państwowych, to kształcić się w nim będzie około 600 studentów. Z chwilą gdy religia zostanie wprowadzona do szkół, będzie przygotowywał kwalifikowanych nauczycieli religii.

W Niemczech odpowiedzialnymi za katechezę parafialną są urzędowi i etatowi (hauptamtliche) współpracownicy w posłudze duszpasterskiej (im pastoralen Dienst): księża, diakoni, referenci (referentki) parafialni (Gemeindefereferenten). Po ukończeniu studiów wyższych (na poziomie szkoły wyższej), otrzymują przygotowanie duszpasterskie w diecezji, w ramach którego przewidziane jest też kształcenie katechetyczne. Czas trwania takiego duszpastersko-katechetycznego studium kształtuje się różnie w różnych diecezjach, podobnie jak i jego programowo-dydaktyczne koncepcje. Nie ma dotychczas ogólnokrajowego ramowego programu dla kształcenia tej grupy katechetów, jakkolwiek pewna ponaddiecezjalna grupa fachowców stara się takie ramowe wytyczne przygotować.

W Słowenii katechetami są w przeważającej części księża, ale też przybywa coraz więcej katechetów świeckich. Ich kształcenie odbywa się na fakultecie teologicznym w Ljublanie i w jego filii w Mariborze. Studia trwają cztery lata, zajęcia i wykłady odbywają się raz w tygodniu, w soboty (7 godzin). Na Ukrainie istnieje trzyletnia szkoła katechetyczna dla świeckich w Gorodoku

Podolskim. Odpowiedzialni za to kształcenie studiowali lub studiują na fakultetach teologicznych w Polsce.

We Francji formacja katechetyczna wyspecjalizowanych animatorów (animateurs-relais), na których spoczywa zadanie przygotowanie katechetów parafialnych, organizowana jest przez diecezje lub regiony apostołskie. Prowadzą ją odpowiedzialni za katechezę w diecezji. Trwa jeden rok lub dwa lata, w zależności od diecezji, i dokonuje się w kilku dwudniowych sesjach. Z inicjatywy Krajowej Komisji do Nauki Religii został opublikowany w roku 1986 dokument pt. „Propositions pour la formation des animateurs-relais en catéchèse”, podający podstawowe założenia i ogólne wytyczne dla tej formacji. Interesujące jest w nich rozróżnienie dwóch grup animatorów: animateurs-relais I i animateurs-relais II, w zależności od ponoszonej odpowiedzialności i zakresu podejmowanych działań. Natomiast formacja odpowiedzialnych za katechezę w diecezji (Membres des équipes diocésaines) dokonuje się w ramach Wyższych Instytutów Katechetycznych: Paryż, Lyon, Strasbourg, Lille i Toulouse, Metz.

W Szwajcarii francusko-języcznej od zawodowych (profesjonalnych) katechetów, angażowanych przez Kościół na pełny lub pół etatu, na których spoczywa zadanie – podobnie jak we Francji – przygotowanie katechetów parafialnych, tudzież koordynacja i animacja ich pracy katechetycznej w parafii, wymagany jest dyplom uniwersytecki na poziomie licencjatu. Można go uzyskać w „Institut Romand de Formation aux Ministères” (IFM) we Fryburgu. Studia trwają 3 lata. Można też te uprawnienia uzyskać przez podjęcie studiów na jednym ze wspomnianych wyżej instytutów we Francji. W Szwajcarii włosko-języcznej (Ticino), istnieją diecezjalne kursy organizowane przez „Ufficio Catechistico” w różnych miejscowościach kantonu. Studia odbywają się raz w tygodniu, wieczorami (około 25 spotkań w roku) i trwają 2-3 lata. Po ich ukończeniu otrzymuje się dyplom diecezjalny „animatora-katechety”, uprawniający w wyjątkowych przypadkach także do nauczania religii w szkołach podstawowych (elementarnych). W Szwajcarii niemiecko-języcznej katecheci pełnoetatowi, których jest znacznie mniej niż katechetów niepełnoetatowych i dobrowolnych, otrzymują formację teologiczną i katechetyczną na fakultecie teologicznym w Lucernie i w afiliowanym doń Instytucie Katechetycznym. Studia trwają 3,5 roku.

W Hiszpanii istnieje cały szereg różnych inicjatyw dla zapewnienia formacji katechetycznej na poziomie średnim i wyższym, organizowanych w zakresie diecezjalnym, międzydiecezjalnym i krajowym. Ponadto istnieją Instytuty Teologiczne dla świeckich i osób zakonnych, kursy letnie, kursy korespondencyjne, a także Wyższe Instytuty Katechetyczne, powiązane z Papieskim Uniwersytetem w Salamance.

W Belgii (Flandria) formacja katechetów odbywa się na dwóch różnych poziomach: uniwersyteckim i diecezjalnym. Gdy chodzi o poziom uniwersytecki, to studia odbywają się na fakultecie teologicznym Katolickiego Uniwersytetu

w Leuven. Program podstawowy studiów trwa 4 lata i otrzymuje się po ich sfinalizowaniu licencjat. Potem można studia kontynuować i uzyskiwać dalsze stopnie naukowe. Na poziomie diecezjalnym – każda diecezja posiada własne ośrodki kształcenia katechetów dla różnych grup katechetów.

W Italii funkcjonują w różnych diecezjach, powstałe w latach 70-tych, szkoły teologiczne dla świeckich, które w latach 80-tych przekształciły się w Instytuty Wiedzy Religijnej. Przygotowują one nie tylko katechetów, lecz przede wszystkim działaczy duszpasterskich (operatori pastorali).

W wielu raportach pochodzących ze wspomnianych wyżej krajów opisane są nie tylko podejmowane inicjatywy w celu przygotowania wyspecjalizowanych katechetów, lecz podane są także programowe założenia tej katechetycznej formacji. Jestem zmuszony je tutaj opuścić, ponieważ wydłużyłyby znacznie moją relację. Ponadto dojdą one po części do głosu przy referowaniu odpowiedzi na następne pytania kwestionariusza.

3) Kształcenie i przygotowanie nauczycieli (katechetów) do nauki religii w szkole stanowi jakby trzecią grupę podejmowanych inicjatyw, zwłaszcza w tych krajach, gdzie nauczanie katechetyczne odbywa się głównie w szkole. Nie ze wszystkich jednak raportów da się stworzyć jasny obraz katechetycznej formacji funkcjonującej w danym kraju dla tej grupy katechetów, ze względu na brak wyraźnego w nich rozróżnienia między katechetami nauczającymi w parafii i nauczycielami religii w szkole. Nie jest wykluczone, że proces formacji katechetów szkolnych przebiega w tych krajach w podobny sposób jak katechetów parafialnych. Być może, że dokonuje się też w tych samych instytucjach i ośrodkach, które kształcą i przygotowują katechetów parafialnych.

W Holandii nauczyciele religii szkół podstawowych i średnich kształceni są w kolegiach nauczycielskich. Studia trwają 4 lata. W zakres programu kształcenia wchodzi także religia. Obecnie daje się zauważyć tendencje, aby stworzyć odrębne katolickie kolegia nauczycielskie, które miałyby za zadanie kształcić nauczycieli religii, zwłaszcza dla szkół średnich.

W Szwajcarii włosko-języcznej (Ticino) istnieje odnośnie do uprawnień nauczania religii w szkołach porozumienie między Kościołem i państwem. Władze państwowe uznają tytuły bakalaureatu i licencjatu uzyskane na teologicznych fakultetach różnych uniwersytetów. W najbliższym czasie ma otrzymać prawo nadawania tych tytułów również fakultet teologiczny w Lugano. W Szwajcarii niemiecko-języcznej nauka religii jest w znacznej mierze udzielana w szkołach. Formacja katechetów szkolnych przebiega podobnie jak katechetów parafialnych.

W Polsce formacja katechetów szkolnych prowadzona jest przez Kościół, ale uwzględnia wymagania stawiane przez władze państwowe. Do nauczania religii w szkołach podstawowych wymagane są trzyletnie studia w ramach tzw. kolegiów teologiczno-katechetycznych. Funkcjonują one we wszystkich diecezjach, ale muszą być afiliowane do jakiegoś fakultetu teologicznego i pod jego

naukowym nadzorem prowadzone. Do nauczania religii w szkołach średnich wymagane są pełne pięcioletnie studia uniwersyteckie w zakresie teologii z tytułem magistra (w całej Polsce istnieje osiem fakultetów teologicznych). Rozwiniętą specjalizację katechetyczną, w zakresie której można się doktoryzować i habilitować, posiadają Katolicki Uniwersytet w Lublinie i Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie. Istnieją też zaoczne studia teologiczne.

W Czechach istnieją trzy fakultety teologiczne na uniwersytetach w Pradze, Ołomuńcu i Czeskich Budziejowicach, na których spoczywa troska o formację przyszłych katechetów. Studia trwają cztery, względnie pięć lat. Oprócz studiów dziennych funkcjonują też studia zaoczne. W diecezjach, które nie posiadają teologicznych fakultetów, organizowane są dwu- czteroletnie kursy katechetyczne, dostępne przede wszystkim dla świeckich, o niższym poziomie kształcenia. Absolwenci tych kursów mogą otrzymać zezwolenie do nauczania religii w szkołach podstawowych.

W Niemczech nauczycieli religii do szkół przygotowują Wyższe Szkoły Pedagogiczne lub uniwersytety. Studia trwają od 6 do 8 semestrów. Oprócz teologii kandydaci do tego zawodu muszą wybrać jeszcze jakiś inny kierunek studiów. Cały proces kształcenia nauczycieli przebiega w dwóch fazach: najpierw studia uniwersyteckie, potem 18-miesięczne przygotowanie praktyczne.

W Austrii tę funkcję pełnią Akademie Pedagogiki Religijnej (Religionspädagogische Akademien). Studia trwają 6 semestrów. Istnieje możliwość podjęcia tych studiów także dla niematurzystów, ale muszą wpierw zdać egzamin wstępny oraz wykazać się zdobytym doświadczeniem w pracy z dziećmi lub młodzieżą. Od nauczycieli w szkołach średnich wymagane jest ukończenie studiów na poziomie uniwersyteckim w ramach teologicznego fakultetu. Istnieją na nich trzy kierunki studiów: studia teologiczne dla księży i świeckich przygotowujących się do posługi duszpasterskiej, studia z zakresu pedagogiki religijnej – przeznaczone głównie dla nauczycieli religii w szkołach średnich; kombinowane studia pedagogiczne (pedagogika religijna oraz inny, świecki kierunek studiów).

Z przedstawionych przeze mnie danych wynika, że w poszczególnych krajach podejmowane są liczne i zróżnicowane inicjatywy, stawiające sobie za cel możliwie dobrą i fachową formację katechetów, zarówno parafialnych, jak i szkolnych. Istnieje tendencja, aby otrzymali oni wykształcenie na poziomie uniwersyteckim. Jakkolwiek wiele elementów tej formacji posiada cechy wspólne, niemniej w swej strukturze organizacyjnej, czasie trwania i programach, różnią się one od siebie dość znacznie.

PYTANIE 2: Jakie problemy występują najczęściej w dziedzinie formacji? Egzemplarycznie wskazano w kwestionariuszu na 3 grupy problemów: stosunek kształcenia teoretycznego do przygotowania praktycznego; miejsce nauk humanistycznych w kształceniu katechetycznym; rola katechetów świeckich w Kościele.

Autorzy raportów odpowiedzieli nie tylko na postawione w kwestionariuszu pytania, lecz zasygnalizowali również cały szereg innych problemów, wykraczających poza zakres postawionych im pytań. Podobnie, jak to uczyniłem z odpowiedziami na pytanie pierwsze, tak i w odniesieniu do tego, zmuszony jestem do dokonania pewnych skrótów i uproszczeń, bowiem nie sposób przedstawić wyczerpująco wszystkie poruszone kwestie.

1) Stosunek kształcenia teoretycznego do przygotowania praktycznego

Wszyscy respondenci podkreślają znaczenie praktycznego przygotowania do pracy katechetycznej. Są w tej sprawie jednomyślni. Na miarę możliwości i warunków jest ono w mniejszym lub większym zakresie realizowane w całości kształcenia procesu formacyjnego. W niektórych krajach ma ono miejsce w toku studiów, w innych w formie bardziej rozwiniętej (np. Niemcy) – tuż po zakończeniu studiów. W wielu raportach daje się zauważyć głosy krytyczne pod adresem praktycznego przygotowania (dotyczą one zarówno czasu trwania, jak i sposobów, metod stosowanych w jego realizacji).

W Austrii na wszystkich poziomach kształcenia katechetów dąży się do tego, aby oprócz wiedzy teoretycznej przekazać im także umiejętności praktyczne. Stosunek formacji teoretycznej do praktycznej zależy od rodzaju szkoły, w której ta formacja przebiega. Najlepiej jest ona ustawiona w Akademiach Pedagogiki Religijnej, w których elementy praktyki pedagogiczno-katechetycznej wbudowane są od samego początku w program studiów. Występują one także, choć w mniejszym zakresie, w ramach studiów uniwersyteckich.

W Niemczech każdy przyszły nauczyciel religii musi w czasie trwania studiów odbyć w szkole trzy kilkutygodniowe praktyki. Po odbyciu studiów, jako ich kontynuacja, obowiązuje wszystkich praktyka: dla nauczycieli religii w szkołach – 18-miesięczna, tzw. „Referendariat”, dla katechetów parafialnych – jednoroczna. W raporcie ze Słowenii wyrażona jest opinia, że stosunek między wykształceniem teoretycznym i praktycznym utrzymany jest w słusznych proporcjach. Brak jest jednak bliższych danych, jak to przygotowanie praktyczne wygląda. Jednocześnie zwraca się uwagę na brak profesjonalnie przygotowanych katechetów. Na Ukrainie organizowane są w trakcie trzyletniego studium katechetycznego letnie sesje, które mają praktyczny charakter.

W raporcie z Czech stwierdza się niewystarczające przygotowanie praktyczne katechetów. W całości kształcenia katechetycznej formacji przeważa kształcenie teoretyczne, pod adresem którego wysuwane są też uwagi krytyczne: wykłada się tradycyjną teologię z powoływaniem się na przestarzałych autorów, brak odniesień do praktyki katechetycznej w wykładach teologicznych, brak również dobrze przygotowanych i zorientowanych w swym przedmiocie wykładowców katechetyki. Od studentów wymaga się, aby przeprowadzili w szkole przynajmniej jedną katechezę, ale ich wykładowca jest na tych ćwiczeniach zazwyczaj nieobecny.

W Polsce na ogół zawsze zwracano baczną uwagę na przygotowanie praktyczne katechetów. Od momentu wprowadzenia nauki religii do szkół formacja katechetów musi uwzględniać wytyczne Ministerstwa Edukacji Narodowej, które domagają się od przyszłych katechetów oprócz teologicznych studiów – jak zresztą od wszystkich innych nauczycieli, nauczających przedmiotów świeckich – tzw. pedagogizacji, która obejmuje 420 godzin, w tym 270 godzin wykładów (m.in. z dydaktyki, pedagogiki, psychologii oraz katechetyki dla katechetów) i 150 godzin praktycznych ćwiczeń. W zakres tych ćwiczeń wchodzi hospitacje i prowadzenie katechezy w szkole.

We Francji przygotowanie katechetów parafialnych ma charakter wybitnie praktyczny. Jak wspomniano wyżej, ich formacja odbywa się w parafii lub w dekanacie. Zwraca ona szczególną uwagę na poznanie rozwoju psychicznego i środowiska dzieci. Spotkania formacyjne umożliwiają także bezpośrednie przygotowanie katechezy i zaprogramowanie jej przebiegu. Podobny wymiar praktyczny posiada kształcenie wyspecjalizowanych animatorów (animateurs-relais). Cała ich formacja, zarówno teoretyczna, jak i praktyczna zmierza do tego, aby mogli w przyszłości formować katechetów w parafii i czuwać nad prowadzoną przez nich katechezą.

Zorientowana na praktykę katechetyczną jest na ogół formacja katechetów w Szwajcarii. Krytycznie ocenia przygotowanie praktyczne katechetów raport ze Szwajcarii włosko-języcznej. Jeśli wykłady teoretyczne reprezentują zadowalający poziom, to praktyki katechetyczne pozostawione są tam indywidualnej inicjatywie samych katechetów. Nikt z odpowiedzialnych za katechezę nie nadzoruje ich. W raporcie ze Szwajcarii francusko-języcznej zwraca się ponadto uwagę nie tyle na powiązanie teorii z praktyką, ile na określone opcje eklezjologiczne, które winny tę formację kształtować. Chodzi o eklezjologię akcentującą wspólnotowy wymiar Kościoła i potrzebę dialogu.

Wiele troski i starań o harmonijne połączenie teorii z praktyką przebiega z raportu nadesłanego z Hiszpanii. Formacja katechetów jest tam bardzo rozbudowana i zróżnicowana. Stara się nie tylko o solidny przekaz wiedzy teologicznej i pedagogicznej, lecz dąży także do tego, aby u przyszłych katechetów rozwinać umiejętności praktyczne prowadzenia katechezy.

W Belgii (Flandria) problemem bardzo ważnym jest zachowanie równowagi między wykształceniem teoretycznym i praktycznym. Fakultet teologiczny zwraca większą uwagę na formację intelektualną, jakkolwiek zdobycie katechetycznych doświadczeń poprzez praktyki w terenie zajmuje też ważne miejsce. Natomiast formacja na poziomie diecezjalnym jest bardziej zorientowana na praktykę, nie zaniedbując oczywiście przygotowania teoretycznego. Poważny problem stanowi brak odniesień do doświadczeń katechetycznych w wykładach teoretycznych.

Wiele cennego materiału na temat formacji katechetów zawiera raport z Italii. Podaje nie tylko wytyczne opublikowane przez Komisję Katechetyczną,

lecz przedstawia dość szczegółowo przebieg formacji dla różnych kategorii katechetów. Autor raportu rozróżnia dwie płaszczyzny tej formacji: w zakresie treści i w zakresie praktyki katechetycznej. Najbardziej powiązana z praktyką katechetyczną jest formacja grup katechetów dokonująca się w ramach parafii. W szkołach teologicznych dla świeckich (w Instytutach Wiedzy Religijnej) ta równowaga między teorią i praktyką jest zachwiana. Wykładowcy nie uwzględniają w swych wykładach perspektyw katechetycznych. Od pewnego czasu próbuje się wprowadzić dla uczestników tych studiów nadzorowane przez wyspecjalizowanych katechetów praktyki katechetyczne.

W Łotwie po czterech latach studiów przewidziany jest rok praktyki. W raporcie ze Szwecji problemem bardzo ważnym jest brak systematycznej formacji teologicznej i pedagogicznej oraz praktycznej dla katechetów.

2) *Miejsce nauk humanistycznych*

We wszystkich nadesłanych raportach dostrzega się potrzebę uwzględnienia nauk humanistycznych w formacji przyszłych katechetów. Na ogół w większości krajów nauki humanistyczne wchodzi w strukturę programów studiów. Jednym z ważnych postulatów wysuwanych przez respondentów jest integracja nauk teologicznych z humanistycznymi z jednoczesnym odniesieniem do praktyki katechetycznej. Nie zawsze i nie wszędzie występuje ona w zadowalającym stopniu. Po części wina leży w braku takich umiejętności u samych wykładowców i odpowiedzialnych za formację katechetów (zob. np. Czechy i Flandria). Podkreśla się też potrzebę i znaczenie interdyscyplinarności w kształceniu katechetycznym (zob. Hiszpania), harmonijnego i koherentnego powiązania z sobą wszystkich przedmiotów wykładanych katechetom (zob. Francja, Niemcy), uwzględnienia środowiska katechizowanych (zob. Francja). Ogólnie wymienia się spośród nauk humanistycznych nauki antropologiczne i pedagogiczne, w szczególności zaś: psychologię, socjologię, pedagogikę, dydaktykę, filozofię, w mniejszym stopniu dostrzega się potrzebę wprowadzenia nauki o kulturze i mass-mediach w zakres programów kształcących katechetów.

3) *Rola katechetów świeckich w Kościele*

Problem ten został dość szeroko potraktowany w nadesłanych raportach. Świadczy o dużej wrażliwości na rolę laikatu w Kościele. Sytuacja katechetów świeckich jest bardzo zróżnicowana w różnych krajach i nie do końca uregulowana. Status prawny katechety świeckiego w Kościele pozostawia jeszcze wiele do życzenia, mimo że w przeważającej mierze to oni wykonują posługę katechetyczną Kościoła. Z roku na rok coraz więcej ludzi świeckich podejmuje studia teologiczne i przejmuje coraz większy zakres odpowiedzialności za misję Kościoła w świecie. Z drugiej zaś strony zauważa się również w niektórych krajach odpływ świeckich z katechezy. Wszyscy niemal zauważają, że to przenoszenie odpowiedzialności za pewne działania duszpasterskie w Kościele z duchowieństwa na świeckich dokonuje się w trudzie, nie bez oporów, ale jest to proces

nieodwracalny. Od jego pomyślnego przebiegu zależy też przyszłość Kościoła. Taki jest mniej więcej ogólny ton wielu wypowiedzi.

Gdy chodzi o problemy szczegółowe, to w raportach zwraca się uwagę na następujące: Raport ze Szwajcarii francusko-języcznej sygnalizując wspomnianą wyżej zmianę opcji eklezjologicznej w formacji świeckich katechetów, wyraża niepokój, że nie jest ona akceptowana przez wszystkich odpowiedzialnych za Kościół. Niektórzy z nich uważają, że formacja akcentującą wspólnotowy wymiar Kościoła, w której katechetów świeckich traktuje się nie przedmiotowo lecz podmiotowo, przygotowuje katechetów krytycznych i nie zawsze dostatecznie uległych. Ponadto tenże autor zwraca uwagę na potrzebę i konieczność dokonywania rozróżniania, tj. krytycznej weryfikacji, czy osoby angażowane do pracy katechetycznej posiadają odpowiednie przygotowanie i wymagane kwalifikacje, przy czym ta ocena winna być dokonywana w oparciu o kryteria obiektywne. Raport z Flandrii stwierdza, że katecheci świeccy są często lepiej przygotowani do pracy katechetycznej niż księża. Sytuacja ta prowadzi nieraz do konfliktu między autorytetem i kompetencją. Na ten sam problem uwarżliwia raport z Francji. Autor raportu z Ticino pisze, że osoba katechety świeckiego nie wszędzie jeszcze zyskuje akceptację. Deklerykalizacja nauki religii powoli i z trudem toruje sobie drogę. W raporcie z Francji podkreśla się, że katecheza w tym kraju spoczywa w głównej mierze w rękach katechetów świeckich, także odpowiedzialni za ich formację są osobami świeckimi. Tymczasem zauważa się, że z powodu procesu starzenia się to pokolenie katechetów świeckich zaczyna się wykruszać, a młodzi niezbyt chętnie chcą się angażować do pracy katechetycznej: rodzina, praca zawodowa, a czasem także i z tego powodu, że nie będą w stanie sprostać stawianym im dość wysokim wymaganiom. W Czechach współpraca katechetów świeckich z duchowieństwem pozostawia jeszcze wiele do życzenia. Wprawdzie pozwala się ludziom świeckim na podejmowanie pewnych inicjatyw w Kościele, ale tylko wówczas, gdy duchownym brakuje odpowiednich umiejętności. Na Ukrainie w przeciwieństwie do innych krajów, z powodu braku księży, to właśnie ludzie świeccy są głównymi animatorami życia religijnego i wielu inicjatyw duszpasterskich. Raport ze Słowenii informuje, że w zdecydowanej większości katecheza jest prowadzona przez księży. Ponieważ Kościół jest sklerykalizowany, świeccy katecheci rzadko dochodzą do głosu i nie odgrywają znaczniejszej roli w życiu Kościoła. Zarówno w Niemczech, jak i w Austrii, w zdecydowanej większości katecheza parafialna i szkolna nauka religii prowadzona jest przez ludzi świeckich. Bez ich udziału i zaangażowania upadłaby całkowicie. Czasem jednak kwestionuje się ich kościelność. Kościół powinien docenić ich pracę. To właśnie dzięki nim uczniowie nawiązują kontakty z Kościołem i włączają się za ich pośrednictwem do wspólnoty kościelnej. Raport z Holandii donosi, że nauczycielami religii w szkołach są w większości ludzie świeccy, co oznacza, że Kościół nie ma kontroli nad religią w szkole. Część Kościoła w Holandii uważa, że jedynym wyjściem byłaby katecheza w parafii.

PYTANIE 3: *Jak przedstawia się sytuacja finansowa? Czy istnieją problemy?*

Jest ona też bardzo zróżnicowana. Na ogół w lepszej sytuacji są nauczyciele religii w szkołach niż katecheci parafialni. Ci ostatni są w przeważającej mierze wolontariuszami, nie pobierają za pracę katechetyczną żadnych wynagrodzeń, wykonują ją społecznie.

Raport z Holandii donosi, że zadaniem szkoły jest zatroszczenie się o potrzebne pieniądze dla nauczycieli religii w szkołach, a także na ich kształcenie. Pieniądze, jakie mogą być przeznaczone na stworzenie lokalnej katechezy parafialnej, są niewystarczające, ponieważ mało jest ludzi należących do Kościoła. Nie ma problemów finansowych w Niemczech i w Austrii. Katecheci są opłacani przez władze państwowe, które też finansują formację katechetów, jak również współfinansują dalsze ich kształcenie (Niemcy). W Słowenii, gdzie istnieje tylko katecheza parafialna, katecheci nauczają bezpłatnie, ponieważ Kościół nie dysponuje finansowymi środkami na ich opłacanie. Na Ukrainie katecheci korzystają z pomocy finansowej udzielanej Kościołowi przez międzynarodowe organizacje wspomagające Kościoły we Wschodniej Europie, a wierni częstokroć wspierają ich przez dary w naturze (środki żywności). W Czechach, mimo że nauka religii odbywa się w szkole, a pracę nauczających w niej katechetów wynagradza państwo, istnieją poważne problemy w tej dziedzinie, zwłaszcza w małych miejscowościach, ponieważ katecheci nie są w stanie wyrobić pensum obowiązujących godzin, które wynosi 24 godziny tygodniowo. W Polsce świeccy nauczyciele religii i siostry zakonne nauczające w szkołach są opłacani przez państwo, teoretycznie według tych samych stawek co nauczyciele innych przedmiotów, praktycznie znacznie niżej, bez przysługujących im dodatków. Księża, nauczający przeważnie w szkołach średnich, nauczają bezpłatnie. Początkowo Kościół zgodził się na to ze względu na trudną sytuację finansową państwa; obecnie Kościół domaga się odpłatności, ale władze państwowe nie chcą się zgodzić. We Francji sytuacja finansowa jest nierówna. Finansowani przez Kościół są odpowiedzialni za formację katechetów oraz animateurs-relais, a więc zaangażowani w pracę katechetyczną na płaszczyźnie diecezji. Ze względu na duże koszty studiów uniwersyteckich coraz mniej ludzi delegują diecezje na studia. W Szwajcarii sytuacja jest zróżnicowana, w zależności od kantonu. Katecheci parafialni są wolontariuszami, katechizują bezpłatnie, natomiast katecheci etatowi, stali, otrzymują godziwe wynagrodzenie od Kościoła, jakkolwiek jest ono niższe od nauczycieli w szkołach. Raport z Hiszpanii donosi, że katecheci parafialni są też wolontariuszami i katechizują bezpłatnie. Nauczyciele religii w szkołach, zarówno w podstawowych, jak i średnich, otrzymują pensje od państwa, równe nauczycielom innych przedmiotów, z tym, że w szkołach podstawowych są one na ogół nieco niższe. Brak jest informacji na ten temat w raporcie z Italii. Niepełne są też informacje z Łotwy. Wspomniano tylko, że przez Kościół opłacany jest zarząd Instytutu Katechetycznego

w Rydze (dyrektorka i trzech pracowników administracji), brak jest szczegółowych danych, jak rozwiązywane są płace katechetów.

Na marginesie pytania kwestionariusza dotyczącego problemów finansowych pragnę zauważyć, że było ono niezbyt jasno sformułowane: czy chodziło w nim o finansowanie katechetów i nauczycieli religii, czy też o finansowanie formacji katechetów. Większość nadesłanych odpowiedzi dotyczyła pierwszej kwestii, druga została zaledwie zasygnalizowana.

PYTANIE 4: Czy zadowolająca jest formacja katechetyczna alumnów seminariów duchownych i księży?

W zdecydowanej większości odpowiedzi były negatywne. Wskazywano na niedostateczne przygotowanie seminaryjne przyszłych księży do pracy katechetycznej. Jedynym bodaj głosem pozytywnym była wypowiedź z Polski. W programach studiów seminaryjnych oprócz psychologii, pedagogiki, socjologii, przewidziane są wykłady z katechetyki w wymiarze 1 godziny tygodniowo podczas trzech ostatnich lat studiów (90 godzin) i ćwiczenia z katechetyki też po 1 godzinie podczas dwóch ostatnich lat (60 godzin), nie mówiąc już o licznych wakacyjnych praktykach duszpastersko-katechetycznych oraz dłuższej praktyce podczas ostatniego roku seminarium. W innych krajach sytuacja jest bardzo zróżnicowana. Niedoceniony jest na ogół przedmiot o nazwie katechetyka lub wcale nie figuruje w wykazie przedmiotów seminaryjnych. I tak w seminarium w Szwecji przewidziane są 44 godziny wykładów z katechetyki oraz zdobywanie praktycznych doświadczeń w parafii. W seminarium w Łotwie jest tylko jeden wykładowca z katechetyki, jest nim dyrektorka Instytutu, która jest przeciążona pracą i nie ma wykształcenia pedagogicznego. Księża na ogół nie są dobrze przygotowani do pracy katechetycznej, ponieważ była ona zabroniona w czasach komunizmu. W seminariach i w studiach katechetycznych w Italii katechetyka stała się przedmiotem marginesowym, sprowadzonym do krótkiego kursu na szóstym roku studiów. Autor raportu z goryczą stwierdza, że programy studiów seminaryjnych i teologicznych fakultetów zapomniały o roli i znaczeniu teologii pastoralnej i katechetyki w kształceniu prezbiterów-duszpasterzy. Interesujące są propozycje wysunięte w tym względzie. W raporcie z Belgii wspomina się, że istnieje wprawdzie w seminariach duchownych teoretyczne wprowadzenie w katechezę i praktyka katechetyczna, ale katechetyka nie wchodzi w zakres przedmiotów o szczególnym znaczeniu. Z Hiszpanii donoszą, że formacja katechetyczna seminarzystów i księży jest niewystarczająca. Istnieją seminaria i ośrodki studiów teologicznych, gdzie nie istnieje taki przedmiot jak katechetyka, a jeśli istnieje, to nie przywiązuje się do niego większego znaczenia. Na niewystarczającą formację katechetyczną seminarzystów i księży zwraca uwagę autor raportu ze Szwajcarii. Wprawdzie wbudowana jest ona w struktury Instytutu Pastoralnego Fakultetu Teologicznego we Fryburgu, ale studujący znajdują wiele pretekstów i powodów, aby uniknąć praktyki duszpastersko-katechetycz-

nej. W całokształcie studiów teologicznych na kształcenie katechetyczne przypada około 60 godzin. We Francji niewystarczające jest przygotowanie teoretyczne, formację praktyczną w zakresie katechezy na ogół uzupełnia się podczas stażu w czasie diakonatu. Z raportu Czech też przebija niezadowolenie z przygotowania seminarzystów do przyszłej pracy katechetycznej. Spowodowane jest to w dużej mierze brakiem fachowych sił profesorskich. W Słowenii kształcenie katechetyczne seminarzystów wygląda podobnie jak na innych fakultetach teologicznych w Europie. Zdaniem autora raportu należałoby jednak w większym stopniu zadbać o doksztalcenie katechetyczne księży. Autor raportu niemieckiego stwierdza, że pedagogika religijna jest studiowana w niemieckich seminariach w ograniczonym zakresie, a to głównie z tego powodu, że księża z reguły nie uczą religii w szkołach i z tej racji nie przywiązują do niej większego znaczenia. Dla wypełnienia zadań związanych z katechezą parafialną otrzymują w seminariach krótkie, kilkutygodniowe przygotowanie. Sytuacja jest jednak dość zróżnicowana w zależności od diecezji. Podobnie przedstawia się ten problem na terenie Austrii.

PYTANIE 5: Jakie są perspektywy na przyszłość? Jaka polityka formacyjna będzie konieczna? Jaki obraz Kościoła należy promować w perspektywie lat 2000?

Odpowiedzi na te pytania kwestionariusza można z grubsza podzielić na dwie grupy. Część z nich dotyczy problemów natury ogólnej, są one niezwykle cenne i chciałoby się je niejednokrotnie w całości przytoczyć; pozostała część odnosi się do zagadnień szczegółowych, charakterystycznych i typowych dla danego kraju, co wcale nie wyklucza, że gdzie indziej nie są one też dostrzegane. Wiele poruszonych kwestii dotyczy bezpośrednio katechezy czy nauki religii, jej natury oraz jej miejsca w Kościele i we współczesnym świecie. Pominę w swych rozważaniach tę ostatnią grupę problemów; są one interesujące, ale wykraczają nieco poza ramy tematu, choć z drugiej strony bardzo się z nim łączą. Bowiem formacja katechetów będzie zawsze w jakiś sposób zależna od tego, jak będziemy pojmować samą katechezę. Wyszczególnione przeze mnie poniżej problemy należą, zdaniem autorów raportów, do najbardziej pilnych i ważnych (podana kolejność nie ma znaczenia i jest przypadkowa):

1) Wzrastać będą wymagania, zarówno odnośnie do praktyki, jak i refleksji katechetycznej. Należałoby zrewidować programy i plany formacji katechetów.

2) Będzie rzeczą konieczną zwrócić większą uwagę na etyczny wymiar katechezy. Wiarygodność naszego oddziaływania katechetycznego zależy w dużej mierze od tego, na ile sami w sposób uczciwy ją prowadzimy i kształtujemy.

3) Polityka formacyjna winna uwzględniać w większym stopniu zmiany zachodzące w świecie i w kulturze.

4) Z powyższym postulatem wiąże się misyjny i ewangelizacyjny charakter katechezy i wynikające z niego odpowiednie przygotowanie katechetów do wypełnienia tych zadań (formacja o charakterze misyjnym).

5) Bardziej akcentować, a zarazem rozwijać formację duchową katechety. Winna ona zmierzać nie tylko do osiągnięcia przez katechetów dojrzałości ludzkiej, lecz także rozwijać i pogłębiać dojrzałość chrześcijańską.

6) Bardzo ważnym postulatem jest rozwijać i pogłębiać tożsamość katechety, ukazywać jego miejsce i jego misję w Kościele. To zaś wymaga, traktowania go w sposób bardziej podmiotowy, a także uregulowania i unormowania jego sytuacji od strony prawnej. Nie wszędzie status prawny katechety jest jasno określony.

7) Konieczna jest formacja ciągła. W wielu krajach ona istnieje, ale nie posiada ona cechy systematyczności, jest raczej okazjonalna. Winna też być lepiej zorganizowana i głębiej przemyślana, dobrze zaprogramowana.

8) Dążyć do większego połączenia i zharmonizowania wszystkich osób i środowisk odpowiedzialnych za katechezę, między innymi także o skoordynowanie ich pracy, otoczenie troską duszpasterską i duchową, a nieraz i materialną katechetów. Ci ostatni niejednokrotnie są pozostawieni sami sobie.

9) Przesunąć naszą uwagę w stronę katechezy dorosłych. Wymaga ona innego rodzaju przygotowania katechetycznego. Nowego przemyślenia domaga się także katecheza dzieci i młodzieży. Katecheza dzieci i młodzieży winna mieć oparcie we wspólnocie ludzi wierzących, inaczej będzie nieskuteczna.

10) Formacja katechetyczna winna być bardziej zróżnicowana, uwzględniać różne kategorie katechetów, a jednocześnie zintegrowana wokół istotnych założeń i zasad, które wyznaczają katechetyczne nauczanie Kościoła we współczesnym świecie.

11) Niedowartościowana jest współpraca ekumeniczna, zarówno w samym nauczaniu katechetycznym, jak i w formacji katechetów. Wiele jest w tej sprawie jeszcze do zrobienia.

12) Łączyć z sobą w katechezie, a także uwzględniać w formacji katechetycznej różne wymiary katechezy: nauczanie, inicjację, wychowanie, życie liturgiczne itp.

Jaki obraz Kościoła należy promować w perspektywie lat 2000? Odpowiedzi na to pytanie wskazują, że ma to być Kościół: otwarty, skłonny do dialogu, dowartościowujący ludzi świeckich, odklerykalizowany, misyjny, tworzący wspólnotę wspólnot, umożliwiający przeżycie i doświadczenie wspólnoty kościelnej, dyskretny i pokorny, koncentrujący swą posługę na człowieku, stosujący się w przekazie nauki wiary do zasady inkulturacji, szanujący godność człowieka, unikający w nauczaniu indoktrynacji, nie redukujący wiary do ideologii. Krótko mówiąc, jest to obraz Kościoła ukazany nam przez Sobór Watykański II, który jeszcze w wielu wymiarach pozostaje w sferze nieurzeczywistnionych pragnień i oczekiwań.

Chciałbym zakończyć tę prezentację pytaniami, jakie postawił w swym raporcie pod adresem przyszłej formacji katechetów Luciano Soravito z Italii. Zasluguje, aby zarówno pytania, jak i nasuwające się do tych pytań refleksje,

w całości zacytować. Ograniczę się jednak do samych pytań. Niech pobudzą nas do refleksji i pogłębionej analizy tego zagadnienia. Podejmując problemy przyszłej formacji katechetów autor pyta:

- formacja: dla jakiego Kościoła?
- formacja: dla jakiego duszpasterstwa?
- formacja: dla jakiej katechezy?

Sommario

Il testo contiene la relazione del prof. R. Murawski, tenuta al Congresso del „Equipe Europeenne de catéchèse”, che si è svolto a Fawley Court in Inghilterra, dal 27 maggio al 1 giugno 1996. Il Congresso è stato dedicato alla formazione dei catechisti in Europa. Per ottenere il pieno sguardo del problema e facilitare il lavoro degli altri, la segreteria della Società ha mandato ai membri di Equipe cinque domande: 1) Quali sono più importanti iniziative nella formazione dei catechisti e dei responsabili per la catechesi nel vostro paese? Dove vengono preparati? Esistono centri specializzati per la formazione di essi? 2) Quali sono le difficoltà che incontrate nella formazione dei catechisti? Come percepite il rapporto tra la formazione teoretica e quella pratica? Qual'è il posto delle scienze umane nella formazione? In che modo viene percepito il ruolo dei catechisti-laici? 3) Come potete descrivere la situazione economica? Quali sono le difficoltà? 4) La formazione dei seminaristi e dei sacerdoti è soddisfacente? 5) In che modo vedete il futuro, quale „politica” è necessaria nella formazione? Quale immagine della Chiesa si dovrebbe promuovere nelle prospettive del 2000?

L'Autore qui, dapprima fa una caratteristica della situazione di formazione dei catechisti in Europa in genere. Poi, presenta l'analisi delle risposte a su dette domande, pervenute da 28 persone di 14 paesi.

Tłum. ks. Adam Durak

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

POCZĄTEK ZŁA (RDZ 3 I 6, 1-4) W INTERPRETACJI
KSIĘGI HENOCHA ETIOPSKIEJ (1HENET)

Apokaliptyka międzytestamentalna odzwierciedla różnorodność poglądów na pochodzenie zła. Do interpretatorów tej kwestii należą autorzy Księgi Henocha etiopskiej (1Henet), słowiańskiej (2Henslav), Księgi Jubileuszów (Jub), niektórych Testamentów spośród Testamentów 12 Patriarchów (Test 12), Życia Adama i Ewy (w wersji greckiej i w wersji łacińskiej), 4 Księgi Ezdrasza (4Ezd), syryjskiej Apokalipsy Barucha (2Barsyr), słowiańskiej Apokalipsy Abrahama (ApAbr), greckiej Apokalipsy Mojżesza i jej wersji łacińskiej oraz twórcy literatury qumrańskiej.

We wszystkich tych pismach przyczyną bezpośrednią lub pośrednią zła są upadli aniołowie, demony, Szatan, giganci, olbrzymi, Adam, Ewa, brak wiedzy lub zła skłonność tkwiąca w człowieku – jsr hr⁴.

Przedstawimy tutaj zagadnienia, odnoszące się do roli upadłych aniołów w zaistnieniu zła, prezentowane w 1Henet.

Nauczanie o przyczynowości upadłych aniołów w zaistnieniu zła jest obecne w najstarszych tekstach międzytestamentalnych¹. Należy do nich niewątpliwie 1Henet. Pismo to, zachowane w obecnej postaci w języku etiopskim – a jego fragmenty również w językach: greckim (Egipt) i aramejskim (Qumran) – jest złożone z wielu różnych, zarówno treściowo jak i pod względem autorstwa i daty powstania, części². Jako jedną z najstarszych ksiąg w 1Henet – według najbardziej ogólnego podziału – uznaje się „Księgę czuwających”, obejmującą rozdziały 6-36. Zawiera ona opowiadanie o upadku aniołów, od których pochodzą wszystkie grzechy ludzkości³. W Qumran spośród 1Henet znaleziono

¹ D. S. Russel, *Dal primo giudaismo alla Chiesa delle origini*, Brescia 1991, s. 123 wyraża opinię, że interpretacja pochodzenia zła z przyczyny upadłych aniołów w Rdz 6, 1-4 i tradycja ta w literaturze judaizmu jest osobliwa, choć wykazuje cechy wspólne z sykretyzmem babilońskim i perskim.

² Kwestię autorstwa 1Henet w kontekście odkryć w Qumran omawia w swojej pracy doktorskiej E. Szewc – zob. E. Szewc, *Autorstwo Księgi Henocha*, RBL, 29, 1976, nr 1, s. 20-26; hipotezy dotyczące tłumaczeń 1Henet zob. P. Piovanelli, *Il testo e le traduzioni dell'Enoch etiopico 1976-1987*, „Henoch”, 10, 1988, f. 1, s. 85-95.

³ P. Sacchi, *Apocrifi...*, s. 431.

4QHenastr^a czyli Księgę Astronomiczną (72-82), datowaną na koniec III i początek II w. przed Chr.; 4QHen^f czyli Księgę Snów (83-90), współczesną biblijnej Księdze Daniela; 4QHen^c i ^g czyli List Henocha (91-105 i 106-107) oraz 4QHenGeants^a nazwany Księgą Gigantów (nazbyt fragmentaryczną do interpretacji) jako odpowiednik Księgi Przypowieści (37-71)⁴. 1Henet najprawdopodobniej w formie definitywnej powstała około I w. przed Chr. Ciągłe opracowywane i wydawane teksty qumrańskie mogą jednak tę datację zmodyfikować, tak jak wpłynęły na przesunięcie datacji „Księgi Czuwających”, lokowanej dotąd w II – I w. przed Chr. „Księgę Czuwających” datuje się obecnie na IV w. przed Chr. lub nawet na okres wcześniejszy⁵. Mędała jest zdania, że tekst etiopski jest tłumaczeniem z języka greckiego, posilkowanym tekstem aramejskim⁶. W opisie potopu i upadku aniołów tekst wykazuje duże zbieżności z charakterystycznymi cechami tradycji jahwistycznej Pięcioksięgu. Powstanie najstarszej warstwy proponuje się umieścić w Babilonii około roku 400 przed Chr.⁷ Opowiadanie 1Henet 6-8 o upadku aniołów byłoby midraszem należącego do J biblijnego opisu Rdz 6, 1-4 – szczególnie tajemniczego hnpłjm⁸. Opis ten wydaje się być paralelny do jahwistycznej, dekadencjonalnej koncepcji historii⁹. P. Sacchi również uznaje to opowiadanie za midrasz do Rdz 6, 1-4, wynikający z możliwości funkcjonowania w południowej tradycji relatywnego opowiadania o upadku aniołów¹⁰. Jednocześnie sekcja noachicka, nazwana przez P. Sacchi LV1a (6-8) w 8, 21¹¹ zawiera wzmiankę o „skłonności serca człowieka do zła”, co jest właściwe późnym tradycjom. W Księdze Czuwających R. Rubinkiewicz¹² wyróżnił rozdziały 9-11, podejmujące zagadnienie pochodzenia zła i uzasadnił ich pochodzenie kapłańskie z IV/III w.

1. KSIĘGA CZUWAJĄCYCH

Źródłem obfitującym w przekazy o zaistnieniu zła jest Księga Czuwających. Bóg mówi do Rafaela – 10, 8:¹³

⁴ Zob. E. Puech, *La croyance des Essénies en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?* Paris 1993, s. 105-119.

⁵ R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 83; E. Isaac, *1(Ethiopic Apocalypse of) Enoch*, [w:] *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. I, red. J.H. Charlesworth, New York 1983, s. 7.

⁶ S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 133.

⁷ P. Sacchi, *Apocryfi...*, s. 440.

⁸ A. Diez Macho, *Apocryfos...*, s. 337.

⁹ Szersze uzasadnienie znaleźć można w R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Hen 9-11 a Nowy Testament*, Lublin 1984, s. 32-33.

¹⁰ P. Sacchi, *Apocryfi...*, s. 442.

¹¹ P. Sacchi, *Apocryfi...*, s. 432, 443-445.

¹² R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Hen 9-11 a Nowy Testament*, Lublin 1984.

¹³ Fragment z Księgi Noego (6-11; 106f), datowany na późny okres przed-machabejski – E. Isaac, *1(Ethiopic Apocalypse of) Enoch*, [w:] *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. I, red. J.H. Charlesworth, New York 1983, s. 7.

„I cała ziemia została skażona przez dzieła Azazela i jemu przypisano wszelki grzech.”

Z tekstu tego nie wynika, że Azazel¹⁴ jest przyczyną pierwszą grzechu. 6, 1-2 zawiera dyskurs aniołów, którzy sami, widząc piękność córek ludzkich, decydują się na zejście do nich i współżycie z nimi. Ten czyn powoduje iż, „cała ziemia zostaje skażona”. Nieczystość ziemi, jej skażenie należy odnieść do kapłańskiego i deuteronomistycznego rozumienia ziemi, do jej kultycznego pojmowania¹⁵. Wśród wymienionych w 6, 7 imion przywódców aniołów nie znajduje się Azazel. Pojawia się dopiero w 10, 4 jako anioł dwudziesty. W tekście etiopskim jako przywódca aniołów zbuntowanych wymieniony jest Semeyaza, we fragmentach aramejskich (4QEn^a; 4QEn^b; 4QEn^c zaś nazwany jest šmjhz. Według 1QS 3, 21-23 jest to anioł ciemności. W 3, 23 imię Mastema jest traktowane funkcyjnie, jako określające działanie anioła ciemności, który winny jest wszelkiemu złemu działaniu synów sprawiedliwości:

¹⁴ Nazwa własna Azazel, nasuwa wiele trudności interpretacyjnych; w Kpł 16 odnajdujemy ten termin w dorocznym rycie przebłagalnym; tradycja rabiniczna niejednoznacznie interpretuje ten termin, raz jako urwistą skałę, przepaść – miejsce przebłagania (np. Targum PsJ do Kpł 16, 10; Sifra 2, 8), innym razem jako demonicznego anioła, zesłanego na ziemię wraz z Uza w dniach Na'ama, utożsamiając ich z synami bożymi z Rdz 6, pokutującymi za grzech kazirodztwa (Midrasz Pwt Rabba 11); wywodzi się ten termin także z 'z wqsh i interpretuje jako kamienisty i ostry, odnosząc do miejsca pustynnego; obecny bardzo często w klinowej literaturze akadyjskiej, gdzie odnajdujemy go w rytach pojednania jako utukku lemutti – demona duchowego, podziemnego świata o złym charakterze, przyczynę wszelkich nieszczęść; obecny jest również w babilońskich rytach oczyszczenia z choroby (por. Kpł 14, 1-7) jako kozła ofiarnego – wszystkie opinie zob. szerzej H. Tawil, *Azazel The Prince of the Steepe: A comparative study*. ZAW, 92, 1980, z. 1, s. 43; etymologię hebrajską próbuje się wywodzić z 'z (koziół), 'zl lub 'wl (odegnać, odpędzić); interpretacja jako 'zz'l, czyli Bóg mocny = El Szaddaj – zob. I. Smit, *De daemoniacis in historia evangelica*, Romae 1912, s. 88-89; E. Lipiński, *Azazel*, DEB 1987, s. 170-171 i M. Delcor, *Studi sull'apocalittica*, Brescia 1987, s. 115; starożytne przekłady greckie przyjmują tłumaczenie z 'zz'l, wywodzące się z subst. 'z (caprinum – animal) i zaramaizowanej formy part. 'zl (abiens) – zob. S. Lyonnet, *De natura peccati quid doceat N.T.*, VD, 35, 1957, f.4, s. 215; hipotetyczny rozwój i semantykę zob. G. Deiana, *Azazel in Lv 16*, „Lateranum”, 54, 1988, f. 1, s. 16-33, który uważa w odniesieniu do Kpł 16, że „proprio l'invio nel deserto del medesimo, probabilmente, la riproduzione liturgica della condanna degli angeli che, secondo Enoc X,4-5, sono confinati nel deserto e quivi legati” – s. 27; znana jest także konotacja żeńska imienia Azazel w j. nabatejskim jako al-Uzza (= siła, moc), mająca ten sam rdzeń – 'zz, którą identyfikuje się z semicką nazwą Asztarte albo Ishtar, czyli kultem gwiazd, gdzie Ishtar nazywana była Ashtar 'azizan = Ishtar jest mocą, oraz powszechnym w okresie hellenistycznym kultem Veneri, w postaci męskiej znanej jako Azizo, która „divenne un angelo decaduto, Azazel” – zob. jw., s. 29-33.

¹⁵ J i E ziemię rozumie jako własność nadaną Abrahamowi i jego potomstwu; P i D widzi ją w aspekcie moralnym – czystą lub plugawą, gdzie nieczystość jest spowodowana przez nierząd rozumiany jako idolatria – por. R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Hen 9-11 a Nowy Testament*, Lublin 1984, s. 73.

„Anioł ciemności powoduje zabląkanie wszystkich synów sprawiedliwości oraz wszystkie ich grzechy, nieprawości i winy, a także wszystkie ich występne czyny podczas swojego panowania aż do jego końca, zgodnie z tajemnicami Bożymi. Wszystkie ich udręki i czasy cierpienia za panowania jego wrogości” (mśmtw).

Podczas gdy tekst 1QS szerzenie się zła przypisuje bliżej nieokreślonemu aniołowi ciemności, to rozszerzanie się zła, a właściwie jego „zejście” na poziom ziemski, przypisuje tekst 1Henet 7, 1-2 upadłym aniołom:

„I brali dla siebie żony; każdy wybierał sobie jakąś i zaczęli przychodzić do nich, i połączyli się z nimi i nauczyli je czarów i magii i pokazali im (jak) ścinać rośliny i korzenie. A one poczęły i zrodziły gigantów, których wzrost każdego był 3000 łokci.”

Fragmenty aramejskie z czwartej groty, zrekonstruowane przez Milika, przekazują podobny tekst w 4QEn^{ab} 7, 1-2:

„Oni i ich przywódcy wzięli za żony kobiety spośród wszystkich tych, które wybrali i zaczęli... i aby nauczyć je magii i czarów...” (7, 1). „A one poczęły i zrodziły im...” (7, 2).

Niejasny jest tu termin „przywódcy”, jako że według wersji etiopskiej Szemichaza i Azazel, którzy są „principes” upadłych aniołów, pierwszymi którzy upadli, nie są jednak tymi, którzy połączyli się z córkami ludzkimi. Bunt aniołów polegałby na zwrocie przeciwko swej naturze, która była duchowa. Połączenie się z kobietami ludzkimi było jakby dopełnieniem decyzji i inicjacją zła. Rzeczywistą przyczyną zła wydaje się być wiedza¹⁶, której udzielają aniołowie kobietom. Jest to wiedza magiczna¹⁷, której szczególną dziedziną była astronomia¹⁸. W Jub 4,15 zaś aniołowie zostali przez samego Boga posłani na ziemię, aby nauczać ludzi. W tekście qumrańskim ten element wiedzy wydaje się być bardziej podkreślony. Wiedzę w 1Henet przekazywali wszyscy upadli aniołowie (7, 1b). W tekście qumrańskim zaś przypisuje się to Szemichazie:

„Szemihaza nauczył czarów ...” (4QEn^{ab} 7, 3)

W 4Q180, zachowanym bardzo fragmentarycznie, odnajdujemy jednak referencje do Azazela:

¹⁶ H. Wahle, *Die Erbsündenlehre und die zwischentestamentliche Literatur*, [w:] *Ist Adam an allem Schuld?*, red. J. Weismayer, F. Dexinger, F. Staudinger, H. Wahle, Innsbruck 1971, s. 130, do grzechu płynącego z wiedzy odnosi tekst 1Henet 32, 6, będący interpretacją Rdz 3 dotyczącą skutków grzechu (rozpoznania swej nagości); wydaje się, że jest to jednak błąd metodologiczny, gdyż tekst ten ujęty jest jako argument w rozdziale zatytułowanym: „Die Ursünde als Angelssünde”.

¹⁷ Magia była wtedy szczególnie popularna, stąd być może aniołowie upadli uczą magii, co sprzeciwia się czystości jahwizmu i wyraża odejście od przymierza – zob. H. Clark Kee, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Brescia 1993, s. 157-200 (autor prezentuje również judaistyczne dokumenty magiczne).

¹⁸ 1Henet 85-90 ukazuje aniołów upadłych, byty osobowe, pod postaciami gwiazd, spadających z niebios.

„Interpretacja odnosząca się do Azazela i jego aniołów, którzy od Boga”
(4Q180 1)

oraz w wierszach 7-8 bądź powtórzonych, bądź będących inną wersją:

„Interpretacja odnosi się do Azazela i aniołów którzy... zesłi do córek Adama i zrodziły im bohaterów (gigantów). W odniesieniu do Azazela...”

Samo imię Azazela wskazuje w tekście 1Q180 na związek z tradycją henochiczną interpretującą Rdz, lapidarność nie pozwala jednak na dalej idące wnioski. 4Q181 w drugim fragmencie zawiera imię Adama i stwierdzenie: „I zrodziły im gigantów”. Wnosić z tego można co najwyżej, iż dokument ten stara się połączyć Rdz 3 i Rdz 6, 1-4, albowiem wiersz 4 mówi o tych, „którzy przekazali w dziedzictwie winę”. Wobec istotnego podobieństwa 1Henet 7, 1-2, 4QEn^{ab} i Rdz 6, 1-2. 4-6 porównajmy te teksty.

1Henet 7

Rdz 6

4QEn^{ab}

I stało się, że mnożył
się człowiek na ziemi
i córki rodziły się mu

widzieli synowie Boży
bnj h'lhjm że córki ludzkie piękne są

oni i ich przywódcy
kobiety

I brali je dla siebie za
żony
każdy wybierał sobie
jakaś

i brali je dla siebie za
żony
które wybrali spośród
wszystkich 3 (-)
giganci byli w dniach
tych i też później

wzięli
za żony
które wybrali spośród
wszystkich

i zaczęli
przychodzić do nich

gdy przychodzili do
córek ludzkich syno-
wie Boży bnj h'lhjm
i połączyli się z nimi

i zaczęli...

i nauczyli je czarów
i magii i pokazali im
(jak) ścinać rośliny
i korzenie a one poczęły i zrodziły im...

i te rodziły im

i aby nauczyć je magii
i czarów

gigantów
których wzrost każde-
go był 3000 łokci

oni mocarzami byli
od wieków mężami
imienia

a one poczęły i zro-
dziły

Widoczne są duże zależności między tymi tekstami. Wprowadzenie do opisu zrodzenia gigantów zawiera tylko Rdz 6. Jest nim mnożenie się ludzi i narodziny córek ludzkich. 1Henet 7 rozpoczyna od stwierdzenia faktu, że „brali je dla siebie za żony”. Brak jasnego wprowadzenia, kim są ci „biorący”. Wywieść je można tylko z zakończenia r. 6, mówiącego o aniołach, oraz z kontynuacji r. 7, opisującego skutki owego aktu. Jasny jest fragment Rdz 6, który stwierdza, że byli to *bnj-h'lhjm*. Tekst paralelny 4QEn^{ab} zawiera lapidarne określenie „oni i ich przywódcy”, co jest ujaśnieniem 1Henet 6, wskazującym na aniołów. W stosunku do obu tekstów henochiańskich, Rdz 6,4 stwierdza uprzednie istnienie gigantów, przed grzechem aniołów, podczas gdy w wersji 1Henet i 4QEn^{ab} zrodzenie gigantów jest owocem grzechu aniołów. Istotną różnicą między Rdz 6 i tradycją henochiańską jest określenie celu grzechu aniołów. Rdz 6, 2 podkreśla, że „córki ludzkie były piękne” i to wydaje się być przyczyną, dla której aniołowie łączą się z nimi. W 1Henet i 4QEn^{ab} celem, a na pewno skutkiem, wydaje się być zdradzenie tajemnic nieba. Tajemnice te w niebie miały pozytywne znaczenie, na ziemi zaś stały się przyczyną nieszczęść i rozszerzania się działania zła. Są to czary i magia. Zwój Świątyni 60, 16-61, 5 ustosunkowuje się do magii, traktując ją jako idolatrię, ale – co ważne – pozostaje to w kontekście przymierza. Zdrada więc tajemnic może być tożsama z odejściem od przymierza, ze zdradą Boga przymierza. Interpretacja zaistnienia zła w 4QEn^{ab} odnosi się do stawianego przez autora pytania: dlaczego zło? Skąd zło? Ponieważ Mistrz Sprawiedliwości jest przekonany, że zło nie pochodzi z innego świata, gdyż „człowiek jest strukturą grzechu” z natury i grzesznikiem od łona matki (Hodajot 4, 29-30), zatem zaistnienie zła z przyczyny upadłych aniołów przypisać należy takiej ich naturze. Jeśli istnieją upadli aniołowie, to Bóg ich takich stworzył (1QS 3, 15)¹⁹. 1QGenAp jako midrasz do Rdz zawiera przekonanie o istnieniu upadłych aniołów, zwanych Czuwającymi. Lamech, mający wątpliwości co do swego udziału w poczęciu dziecka przez swą małżonkę Bit-Enosz (2, 3) zapytuje ją pod przysięgą, czy nie jest to dziecko Czuwających, podobne do gigantów (por. CD 2, 19). Bit-Enosz odpowiada (2, 13-16):

„Ja tobie przysięgam na wielkiego Świętego, na Króla nieba... że to nasienie (pochodzi) od ciebie, że od ciebie jest to poczęcie i od ciebie jest zasadzenie tego owocu... a nie od kogokolwiek z zewnątrz, nie od Czuwającego ani od żadnego syna nieba...”.

Rdz 6 w centrum problemu stawia człowieka. Tradycja henochiańska wydaje się przenosić odpowiedź o początki do sfery niebiańskiej, poza człowieka. Dla człowieka rezerwuje istotną formę udziału w szerzeniu się zła: wykorzystanie tajemniczszej sfery nadnaturalnej w warunkach ziemskich. Przywodzi to na myśl

¹⁹ Por. P. Sacchi, *Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nel postesilio*, RiBI, 30, 1982, nr 1, s. 27.

argumentację węża z Rdz 3: „... będziecie jak Bóg...”. IQGenAp nie tyle chce wyrazić ideę upadku Czuwających, ile – jak się wydaje – potencjalną możliwość kontynuacji tego rodzaju zła. Nie był to tylko jednorazowy akt w określonym czasie, ale jego skutki są trwałe i ciągle istnieje możliwość rozszerzania się zła poprzez przekreślanie porządku stworzenia. Konsekwencje wydają się przybierać wymiar moralny. Wydaje się również, że wątpliwość Lamecha chce podkreślić stałą dyspozycję kobiety do grzechu. Nie zawiera jednak IQGenAp tak rozwiniętego cyklu upadku aniołów jak to znajdujemy w Księdze Czuwających.

Na czym polega szczególnie rola Azazela – Szemihazy²⁰, iż jemu to przypisano wszelki grzech? Odpowiada na to 8,1:

„A Azazel nauczył ludzi robić miecze, nóż, tarczę, pancerz i pokazał im to, co po nich a następnie sposób działania dla nich: branzolety, ozdoby, [jak] przewiązywać i ozdabiać biodra, kamienie, bardziej ze wszystkich kamieni szlachetne i wybrane, wszystkie kolory i [pokazał] im przemianę świata” (8, 1). „I popadli w grzechy i wszystkie przejawy ich życia uległy zepsuciu” (8, 2b)²¹.

Dalej następuje opis działań poszczególnych aniołów, gdzie każdy uczy ludzi czego innego, przywodząc ich do grzechów. Wydaje się, że Azazel powoduje zakłócenie albo wręcz zmianę naturalnego porządku w stworzonym świecie. Przez przekazanie wiedzy o narzędziach wojny, burzy pokój, który leży w naturze stworzenia²². Taka wiedza jest niebezpieczna, jest zagrożeniem dla realizacji woli Boga.

R. Rubinkiewicz jest zdania, że nauka Azazela to „budowanie sobie szczęścia na ziemi bez zwracania uwagi na pomoc Bożą, podając tę wiedzę za jedyną i pełną, z pominięciem Prawa Bożego, własnymi siłami”²³. Chęć uwolnienia się od Boga jest przemożna w człowieku. Najdobitniej ujawniało się to w historii Izraela w odstępstwach od Prawa przymierza i praw stanowionych na jego podstawie bądź w trudnościach prowadzenia reform religijno-społecznych. R. Rubinkiewicz wysunął tezę, że „wielki grzech” (6, 3) i nauczanie Azazela – Szmichazy to odniesienie do okresu, w którym dojrzewa reforma Ezdrasza²⁴.

²⁰ Wydaje się, że należy utożsamić te imiona, uznając różne dokumenty i tradycje skompilowane w I Henet; utożsamia je także E. Testa, *L'apocalittica giudeo-cristiana e il problema della salvezza*, „Liber Annus Studium Biblicum Franciscanum”, 40, 1990, s. 186.

²¹ Za L. Fusella, *Libro Enoc etiopico*, [w:] *Apocrifi dell Antico Testamento*, red. P. Sacchi, Torino 1981; R. Rubinkiewicz, *Eschatologia...*, s. 56 za Milikiem tłumaczy następująco: „Pokazał kobietom to, co dotyczy antymonu i szminki (do oczu) i co dotyczy wszystkich cennych kamieni i farbowanych materiałów”.

²² Por. B. Rossi, *La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica. Apocrifi e scritti giudaico-ellenistici*, „Vivens homo”, 4, 1993, nr 2, s. 226.

²³ R. Rubinkiewicz, *Eschatologia...*, s. 58.

²⁴ Zob. R. Rubinkiewicz, *The Book of Noah (1 Enoch 6-11) and Ezra's Reform*, FOr, 25, 1988, s. 151-155; o hipotezach odniesień historycznych do kapłaństwa w Jerozolimie i diadochów zob. M. V. Cerutti, *Protologia e femminile in 1 Enoc, 2 Enoc, apocalisse di Mosè, vita di Adamo ed Eva*, „Ricerche storico bibliche”, 6, 1994, nr 1-2, s. 123.

12, 6 jest wyrazem radykalizmu i ważności tej reformy, albowiem Bóg nakazuje ogłosić przez Henocha aniołom Czuwającym, „że będą błagać wiecznie a nie sprawię dla nich ani przebaczenia, ani pokoju”. W 13, 1 Henoch oznajmia Azazelowi, że nie będzie miał pokoju, po czym uzasadnia ten wyrok:

„Przez ciebie, ponieważ nauczyłeś przemocy i z powodu wszystkich przekleństw, [za] przemoc i grzech, który pokazałeś synom ludzkim, nie dam pokoju, wstawiennictwa czy miłosierdzia” (13, 2)²⁵.

Działanie Azazela powoduje zasadniczy nieporządek w strukturze religijnej. To, co duchowe, zostaje sprowadzone do rzeczywistości ziemskich. Jednocześnie zburzony zostaje porządek całego kosmosu: przez bunt aniołów dysharmonizuje się to, co duchowe a przez uległość człowieka burzy się to, co ziemskie, jako że „wszystkie ich przejawy życia uległy zepsuciu” (8, 2b).

Wydaje się, że u podstaw powszechności grzechu leży zło, które zrodziło się w świecie bytów duchowych²⁶, a co zostaje wyrażone w 12, 4:

„Henochu, pisarzu sprawiedliwości, przyjdź ogłosić aniołom Czuwającym w niebie, że odrzucili niebo wysokie i siedzibę świętą na zawsze, i skazili się z kobietami i postępowali jak synowie ludzcy i uwiedli dla siebie kobiety i sprowadzili wielkie zepsucie na ziemię”.

Owo aniołów „postępowanie na sposób ludzki” może być wyrażeniem przez autora egzystencjalnej sytuacji człowieka, stawiającego sobie pytanie o istniejące zło. Oto człowiek czuje w sobie brzemień przygniatającego go zła, a jednocześnie odczuwa i uświadamia sobie, że przecież istnieje w nim również przemożne pragnienie dobra. To, co duchowe, uwikłane w to, co ziemskie (pojmwane negatywnie obciążająco), chce się wyrwać i wrócić do swego pierwotnego stanu. Uwyrażnione to jest w 16, 4, gdzie autor stwierdza:

„A wy zaprawdę, byty duchowe, święci i żyjący życiem wiecznym, popełniliście nieczystość na kobietach, kazaliście zrodzić z krwi ciała i kochaliście je z krwią ludzką [na sposób ludzki]; i uczyniliście jak czynią oni, którzy są krwią i ciałem, którzy są śmiertelni i zniszczalni”.

Podkreśla to autor również w 15, 6:

„Ale wy najpierw byliście duchowi, żyjący życiem wiecznym, które nigdy nie umiera”.

Nieco inne wyrażenie uzasadnienia znajduje się w 19, 1a:

„A Uriel mi mówi: Tutaj są duchy aniołów, którzy połączyli się z kobietami i którzy, przyjmując różne postacie, zanieczyścili ludzi i spowodowali grzech, tak, że złożyli [ludzie] ofiary demonom jako bogom”.

²⁵ Rozdziały 12-16 datuje się na wczesny okres przedmachabejski – E. Isaac, *1(Ethiopic Apocalypse of) Enoch...*, s. 7.

²⁶ Zob. P. Sacchi, *Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nel postesilio*, RiBI, 30, 1982, nr 1, s. 24-25.

Składanie ofiary Jahwe, jako czynność kultowa, należy w religii Izraela do istotnego wyrazu czystości i wierności przymierzu. Jeśli ofiary zostały złożone innym niż Jedyń bogom, znaczy to, że początek grzechu odczytany zostaje w kontekście przymierza. Szczególnie odrażające jest to, że kult oddano demonom, których pojmowano jednoznacznie jako istoty złe²⁷. Rozdziały 14-15 szczególnie często wymieniają jako stan człowieka nieczystość, nie zawsze odnosząc ją do grzechu aniołów z kobietami. Terminologia przywołuje na myśl starotestamentalne kulty Baala i Asztarte, często ukazując ich wymiar synkretyczny w religii Izraela. Synkretyzm określali autorzy biblijni często właśnie jako nieczystość, przy czym nie rozumiano jej wyłącznie rytualnie, ale również jako prostytuowanie przymierza. Wydaje się, że istotnym wnioskiem jest tutaj odniesienie zaistnienia grzechu w sensie metaforycznym do przymierza Boga z Izraelem²⁸. 9, 8 widzi grzech aniołów jako nieczystość, która później będzie przyczyną skażenia całej natury. 10, 20 widzi w tym jako skutek przemoc a 10, 22 wszelką nieczystość, którą „wyplewi” sam Bóg. Proces uwalniania od zła jest procesem oczyszczania z nieczystości, motyw często obecny w myśli prorockiej²⁹. Albowiem tylko sam Bóg może oczyszczać – odpuszczać grzechy.

Godny uwagi jest przy tym radykalizm, jaki wyraża autor Księgi Czuwających. Oto w 14, 4 pisze:

„... wasza modlitwa nie pomoże wam w całym czasie wieczności i upadek [jest] definitywny przeciw wam i wasza modlitwa nie będzie wysłuchana”.

Taki radykalizm właściwy jest rodzącemu się ruchowi preesseńskiemu, rozwinięty zaś zostanie przez esseńczyków, którzy odnoszą go do tych, którzy odpadli od przymierza. Kontekst przymierza wydaje się dominować w przekazie Księgi Czuwających.

²⁷ Por. P. Sacchi, *Il „Libro dei vigilanti” e l’apocalittica*, „Henoch”, 1, 1979, f. 1, s. 68; rozumienie demonów zob. A. Diez Macho, *Apocrifos...*, s. 329 w oparciu o R. Yirmiya ben El’azar, podaje informację o Akbar i innych pismach rabinackich zawierających legendę o Adamie, który spłodził duchy, demony i lilyn, jednakże w rabinizmie istnieje zakaz kultu aniołów; mnogość złych (demonów) i dobrych duchów przypisuje się zwykle wpływom perskim za pośrednictwem Babilonii, gdzie zrodziło się zainteresowanie angelologią, choć wiara w istoty przewyższające człowieka istniała w Izraelu już od starożytności; jednakże dopiero od epoki niewoli odróżnia się jasno aniołów dobrych i złych lub demony; o ewolucji idei demonologii w ST zob. J. Flis, *Jezus a demony na tle antydemonicznych praktyk starożytnego Wschodu*, Lublin 1990, zwłaszcza par. 3 rozdziału II, s. 49-60 z podaną w przypisach literaturą przedmiotu; zob. też J. Carreira Das Neves, *Zło w Biblii*, „Communio”, 10, 1990, nr 3, s. 6-10.

²⁸ Por. L. Rosso Ubigli, *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo-giudaismo*, „Henoch”, 1, 1979, f. 2, s. 205.

²⁹ Por. P. Sacchi, *Riflessioni sull’essenza dell’apocalittica: peccato d’origine e libertà dell’uomo*, „Henoch”, 5, 1983 f. 1, s. 44.

Rozdział 16 kończy cykl upadłych aniołów³⁰. Począwszy od rozdziału 17 rozpoczyna się nowy wątek, będący reminiscencją Rdz 3. Pojawia się inna terminologia. Spośród aniołów pozostają tylko Czuwający: aniołowie święci, opiekunowie narodów. Dzień sądu (22, 13)³¹, epoka grzeszników (22, 12), woda życia (17, 4), Pan chwały (25, 7), opis drzewa pośród siedmiu gór (r. 24), to charakterystyczne terminy tego tekstu. Motyw „drzewa” przewija się aż do końca. Drzewo to, według Michała „będzie dane sprawiedliwym i pokornym” (25, 4), „a z jego owoców będzie dawane wybranym życie” (25, 5). Drzewo znajduje się w „ogrodzie sprawiedliwości”, w którym drzewa kwitły „pięknie pachnąc, duże, o wielkiej piękności, dostojne i drzewo poznania, z którego jedząc, brało się wielką mądrość” (32, 3). Henoch w mistycznej podróży przybywa do „ogrodu sprawiedliwości” (32, 3), gdzie widzi wielość różnych drzew, a wśród nich drzewo poznania. Jednoznacznie do drzewa poznania jako źródła wiedzy odnosi się anioł święty, Rafael, mówiąc:

„To jest drzewo poznania, z którego jedli twój dawny ojciec i twoja dawna matka, którzy ciebie poprzedzili i nauczyli się mądrości; otwarły się im oczy, dostrzegli że są nadzy i zostali wypędzeni z ogrodu” (32, 6).

Anioł-przewodnik Rafael wyjaśnia zatem, że jest to drzewo poznania, z którego jedli Henocha antyczni rodzice (32, 6). Spożyciu z niego owocu przypisuje nauczenie się przez nich mądrości (32, 6). Zgodne to jest z wcześniejszym komentarzem autora o istocie tego drzewa – dawaniu mądrości. Nie jest to wiedza, jak w Rdz 3, ale mądrość; został zatem bliżej scharakteryzowany rodzaj wiedzy. Wydaje się, że jest to analogiczne określenie z biblijnym wyrażeniem o drzewie w środku ogrodu. Określenia owocu w Rdz 3 zdają się podkreślać aspekt ułudnego piękna (t'wh, n̄mw). W istocie kluczem jest śbl, od którego utworzono w Rdz 3, 6 inf. cst. hifil. Przyjemność owocu jest złudna w możliwościach poznania. Wydaje się więc, że autor apokaliptyczny od razu prawidłowo zrozumiał lub też przejął z tradycji pojmowanie sensu drzewa w środku ogrodu, mówiąc o mądrości. Zdobycie tej mądrości spowodowało, iż otwarły im się oczy (32, 6). Sponuje to zdobycie wiedzy negatywnej.

Motyw drzewa zatem nawiązuje niewątpliwie do nieco dokładniejszego opisu zawartego w Rdz 3³². Pominięcie kluczowej postaci z Rdz 3, jaką jest waż, nasuwa przypuszczenie o innym priorytecie w interpretacji Rdz 3 przez autora Księgi Czuwających. Najważniejszy wydaje się być sam problem po-

³⁰ H. Wahle, *Die Erbstüdenlehre...*, s. 130 przytacza opinię Charles'a, że taki kształt cyklu o aniołach upadłych wynika z wpływów irańskich i Dextingera, wskazującego na referencje gnostyckie.

³¹ H. Vorgrimler, *Storia dell'inferno*, Alessandria 1995, s. 73 wyraża opinię, że tekst I Henet 22, 9-13 odnosi się „alla valle dell'Hinnom, che nel Primo Testamento costituiva il simbolo per eccellenza dell'idolatria”.

³² G-H. Baudry, *Le péché originel dans les pseudépigraphe de l'Ancien Testament*, MSR, 49, 1992, nr 3-4, s. 164 pisze, że aluzja do Rdz 3 jest ewidentna.

znania, a nie ten, który do poznania namawia. Umiejętność i prawo do rozróżnienia dobra i zła jest przymiotem Boga, człowiek zaś uzurpuje sobie to prawo. Nie jest to więc kwestia nieposłuszeństwa, jak przedstawia to Rdz 3, ale problem sprowadzenia tego, co nadprzyrodzone, duchowe do poziomu zwyczajności. Poziom ducha zostaje zrównany z poziomem fizycznym. Problem jest więc analogiczny do opisu upadku i sprowadzenia zła przez aniołów, ale wyrażony w innym obrazie.

Wyjaśnienie więc zaistnienia zła w Księdze Czuwających jest dwojakiego wydawałoby się rodzaju. Opowiadanie o upadłych aniołach zdaje się wskazywać na niezależność, zewnętrzną uprzednią zła w stosunku do człowieka. Cykl o drzewie poznania przeciwnie, sprawczość zła upatruje w człowieku, w przekroczeniu przez niego woli Boga³³. Jak – wobec rozbieżnych wniosków – można patrzeć na zaistnienie zła w Księdze Czuwających? Do jakich wniosków skłania owa rozbieżność?

Przede wszystkim widoczne jest połączenie różnych, pierwotnie niezależnych tradycji, jednej związanej z imieniem Azazela, drugiej z imieniem Szemichazy. Niektórzy bibliści, badający historię początków w Rdz, dostrzegają sztuczność włączenia opowiadania o bnj-h¹lhjm z Rdz 6, 1-4 dla uzasadnienia późniejszego zepsucia ludzkości, jako uzasadnienia kary w postaci potopu. Uznanie owej sztuczności konstrukcji wydaje się uzasadnione. Ponieważ zastosowanie terminu bnj-h¹lhjm w Izraelu wyrażało w kategoriach związków międzyludzkich relacje pomiędzy Bogiem i Jego ludem, pozostaje on terminem wyrażającym świadomość wyboru, ta zaś związana jest z przymierzem Boga z Izraelem³⁴. 1Henet 6, 6 zawiera taki tekst:

„I zstąpili na Ardis, to jest na szczyt góry Hermon i nazwali ją Górą Hermon, ponieważ na niej przysięgli wierność i na niej wymienili się obietnicą wierności”.

Tekst ten odnosi wyraźnie wcześniejszy dyskurs dwustu aniołów o zamiarze zejścia na ziemię i połączenia się z kobietami (6, 1-5) do przymierza. Można zatem sądzić, że całe późniejsze opowiadanie – acz noszące ślady kompilacji – w zamyśle redaktora Księgi Czuwających miało być – z pozycji członka narodu przymierza – reakcją na dziejącą się historię. Reakcja ta ujęta jest w świetle tradycji, która przejęła wiele z silnych wpływów babilońskich. Jest próbą interpretacji „historycznej, o wymiarach kosmicznych”, przyjmującą eon terażniejszy i eon przysły. Nosi cechy podobieństwa do midraszyckiej interpretacji³⁵ tekstów Rdz 3 i 6, 1-4. Zatem była to myśl teologiczna ujmowana z pozycji egzystencjalnej, wyjaśniająca początek z pozycji końca.

³³ Por. P. Sacchi, *Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: peccato d'origine e libertà dell'uomo*, „Henoch”, 5, 1983, f. 1, s. 46.

³⁴ Por. opis przymierza w Sychem i aklamację w Joz 24, 24.

³⁵ Por. B. J. Malina, *Some Observations on the origin of Sin in Judaism and St. Paul*, CBQ, 31, 1969, s. 18.

2. KSIĘGA PRZYPOWIEŚCI

Księga ta, obejmująca rozdziały 37-71 1Henet, jest późniejszego niż Księga Czuwających, pochodzenia i datowana na lata 105-64 przed Chr.³⁶ Uwidacznia się to zwłaszcza w terminologii. W 40, 7 czytamy:

„I usłyszałem głos czwarty, [żeby] wypędzić szatanów i nie zezwolić wejść ku Panu duchów, aby oskarżali tych, którzy są na ziemi”.

Prezentuje się tutaj już rozwinięta demonologia, w której demony zostają nazwane szatanami, pojmowanymi jako „oskarżyciele”. Taki sposób widoczny jest w późnych księgach Starego Testamentu³⁷. W jakim związku pozostaje tekst 1Henet 40, 7 z opowiadaniem o upadku aniołów z Księgi Czuwających? Zależności są nader wyraźne.

53, 2 mówi o grzesznikach, których Pan duchów zesał na ziemię. Ponadto w 54, 4-5 znajdujemy dialog anioła pokoju z apokaliptykiem, w którym anioł pokoju pokazuje łańcuchy (okowy żelazne) i wyjaśnia:

Te są przygotowane dla zastępów Azazela, aby wziąć je i zarzucić je na wszystkich winnych piekła”.

Kim są owe zastępy Azazela. Wyjaśnia to anioł mówiąc, że ukarani są sługami Szatana, przy czym trudno rozsądzić, w jakim znaczeniu występuje tutaj ten termin (54, 6). Motyw zatem wydaje się być zaczerpnięty z Księgi Czuwających, ale zinterpretowany w świetle już rozwiniętej tradycji o upadłych aniołach. Termin „Szatan” mógłby zatem tutaj już oznaczać imię własne, w odróżnieniu od biblijnego, funkcyjnego znaczenia jako „egzaminatora – przeciwnika – oskarżyciela” [Job 1; Za 3, 1-9; 1 Krn 21, 1 (w par. 2 Sm 24, 1 sam Bóg jest tym, który próbuje Dawida)], posłańca Boga i członka jego niebiańskiego dworu, działającego w imię Boga i odpowiadającego na jego polecenia³⁸. 69, 5 za nauczenie zła i zepsucie synów ludzkich czyni odpowiedzialnym Asbeela, którego etymologię wywodzi się od 'zb'l – odrzucony przez Boga.

Szatan w drugiej przypowieści (45-58) występuje wraz ze swymi mocami jako król mieszkańców ziemi (43, 5) i zarówno dla niego jak i dla potęg tej ziemi przygotowano łańcuchy. Panuje z głębokiego parowu o otwartych czeluś-

³⁶ E. Isaac, *1(Ethiopic Apocalypse of) Enoch...*, s. 7; ustalenie datacji okazało się poważnym problemem, gdyż literatura wskazuje na duże rozbieżności: Frey – około roku śmierci Antiocha IV Epifanesa (164 przed Chr.); Székely – czasy przed Aleksandrem Janneuszem (103-76 przed Chr.); Holtzmann i Felten – czasy Aleksandra Janneusza; Martin i Gry – koniec okresu panowania Aleksandra Janneusza; Charles – między 96 a 94 przed Chr.; Vitti – przed 76 przed Chr.; Causse – między 80 a 63 przed Chr.; Lagrange – 40 przed Chr.; Beer – ok. 64 przed Chr.; Baldensperger i Schürer – czasy Heroda Wielkiego; Messel – okres prokuratorów rzymskich – zob. P. Emmanuele da S. Marco, *Il concetto di giustizia dell'Enoc Etiopico e s.Paolo*, Bb, 18, 1937, v. 18, s. 277-302 zwłaszcza 283.

³⁷ Job 1-3; Za 3, 1-5; Mdr 2, 24; 1 Krn 21, 1;

³⁸ Por. D. S. Russel, *L'apocalittica giudaica*, Brescia 1991, s. 294.

ciach. Wyraźnie „królestwu Boga” przeciwstawione zostaje „królestwo Szatana”, panowaniu Boga – panowanie Szatana. Dualizm metafizyczny przenika się z dualizmem etycznym, Bóg bowiem sam podzielił duchy odpowiedzialne za postępowanie ludzi (41, 8)³⁹. Pewne podobieństwo występuje w tekście IQS 3,18, ale tekst qumrański przyjmuje tylko dwa duchy, które zdają się wyrażać dwa przeciwnie skrajne kierunki bytowania człowieka:

„... i ustanowił dla niego dwa duchy, ażeby według nich postępował aż do czasu jego nawiedzenia, duchy prawdy i nieprawości. Z siedziby światła [pochodzą] pokolenia prawdy, a ze źródła ciemności pokolenia nieprawości”.

Podsumowanie tego tekstu znajdujemy w IQS 4, 15:

„Na tych (duchach opiera się) historia wszystkich ludzi i w ich oddziałach mieć będą udział wszystkie ich zastępy według ich pokoleń”.

Wraz z rozdziałem 67 zaczyna się opis ognistego parowu, gdzie przebywają osądzeni aniołowie, którzy popełnili grzech (67, 7)⁴⁰. Miejsce to nadal się zapełnia, albowiem osądzeni aniołowie ciągle tam przybywają. Mieszkańcy ziemi, morza i wysp przynoszą tam dary i składają je Szatanowi (43, 1). Owo składanie ofiar jest nazwane „grzechem, który pochodzi z ich rąk” (43, 2). Azazel i jego towarzysze mają zostać osądzeni przez „Wybranego”, w imię Pana duchów (45, 4). Świadcami oskarżenia tego sądu będą aniołowie Michał, Gabriel, Rafael i Fanuel, którzy potwierdzą słuszność zesłania do otchłani i związania Azazela i jego towarzyszy (54, 6). 38, 2 informuje o ziemi, jako miejscu pobytu „duchów, które wyparły się Pana”. Jest ich 21, a wśród nich Azazel i Szemeyaza (69, 1-13). Zatem Azazel z upadłymi aniołami zostaje wpierw zesłany na ziemię i tutaj ma się dokonać jego osąd. Wspomniany „Wybrany”, który ma sprawować funkcję sędziego, wydaje się zatem być istotą czyniącą swe sądy na ziemi.

Księga Przepowiedzi wydaje się – tak jak Księga Czuwających – przypisywać grzechy ludzi Azazelowi i jemu też przypisuje inicjatywę „błędu synów aniołów świętych”. 69,4 stwierdza:

„Imię pierwszego Jegun, a ten jest tym, który nakłonił do błędu wszystkich synów aniołów świętych [przez co sprawił] ich zesłanie na ziemię i ich błądzenie, z powodu córek ludzkich”.

Ponadto znajdujemy imiona tych, którzy popełnili inne wykroczenia:

„Drugi Asbel, który nauczył złej rady synów aniołów świętych” (69, 5):

„trzeci Gadriel – ten, który ukazał wszystkie winy śmiertelne synom ludzkim; sprawił błąd Ewy i dał wszystkie środki śmierci” (69, 6); „czwarty Penemu; ukazał synom ludzkim miłość i słodycz oraz tajemnice ich

³⁹ P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica...*, s. 162 widzi tutaj ewidentne wpływy esseńskiej doktryny o dwóch duchach: IQS 3, 15-19.

⁴⁰ Por. 2 P 2, 4; Ap 20, 2n.

wiedzy; nauczył pisma” (69, 8); „piąty Kasdeja, pokazał synom ludzkim wszystkie niegodziwości duchów i demonów” (69,12).

Występuje tutaj – jak się wydaje – utożsamienie „synów aniołów świętych” z „synami ludzkimi” (69, 4. 5 – 69, 6. 8. 12). Kim są „synowie aniołów świętych”? 69, 11 daje na to odpowiedź: ludzie zostali stworzeni, tylko [po to], aby być jak aniołowie, [wszyscy] święci i sprawiedliwi (...).

Są to ludzie, którzy mieli być jak aniołowie, przy czym określenie to wydaje się odnosić do ich stanu pierwotnego. „Synowie ludzcy” natomiast, to ludzie, którzy ulegli już złu. Oba określenia mają na myśli jednak człowieka. Hipotezę tę potwierdza drugi człon 69, 11:

„Ludzie zostali stworzeni, tylko [po to], aby być jako aniołowie, wszyscy święci i sprawiedliwi, a śmierć, która wszystko niszczy, nie dotknęłaby [ich], lecz z powodu ich poznania, oni sami zniszczyli, i dlatego to moc [śmierci] z pewnością [ich pochłonie]”.

69, 6 przypisuje Gadrielowi „ukazanie wszystkich środków śmierci”. Być może tak określone zostają te rzeczy, których znacznie szerszy opis znajdujemy w Księdze Czuwających 8, 1: narzędzia wojny i ozdoby kobiet⁴¹. Jednakże centralną rolę sprawczą w złu, wydaje się przypisywać Księga Przepowiedzi „tajemnicom wiedzy” (69, 8). Tak bowiem kończy wyliczanie sposobów i przejawów zła. W 69, 8 występuje anioł Penemu, który „ukazał synom ludzkim miłość i słodycz oraz tajemnice ich wiedzy”. Może to być komentarz do Księgi Czuwających 32, 6. Tradycje mądrościowe podkreślają miłość, wręcz pożądanie mądrości⁴² i słodycz, rozkosz płynącą z darów mądrości⁴³. Gdyby uznać, że autor Księgi Czuwających, bazując na powszechnie zrozumiałym pojęciu mądrości, komentuje Rdz 3,6 wówczas autor Księgi Przepowiedzi wyraża istotę, głęboki sens tego przekazu. Wniosek jego jest bardzo pesymistyczny:

„... z powodu ich poznania oni będą zniszczeni, przez [wszystko] to siła [śmierci] z pewnością [ich] pochłonie” (32, 11).

Byłoby to powiązanie dwóch biblijnych przekazów: Rdz 3 i Rdz 6, 1-4. Nieobecny jest co prawda motyw węża – kusiciela, ale motywację odnajdujemy w dwóch postaciach. Pierwsza to sprawczość złej rady Asbeela (69, 5), druga zaś to motyw wiedzy, przypisywany Penemu (69, 8).

Nieobecny jest motyw drzewa życia, który odnajdujemy w Rdz 3 i szeroko w 1Henet. Księga Czuwających 25, 5 mówi o owocach życia z tego drzewa, przy czym pozostaje to w kontekście dnia sądu (22, 13). W Księdze Przepowiedzi odnajdujemy tylko analogię do drzewa życia. 67, 12-13 ukazuje skazanie

⁴¹ Zob. R. Rubinkiewicz, *Eschatologia Hen 9-11 a Nowy Testament*, Lublin 1984, s. 56 tłumaczy za Milikiem 8, 2: „Pokazał kobietom to, co dotyczy antymonu i szminki (do oczu) i co dotyczy wszystkich cennych kamieni i farbowanych materiałów”.

⁴² Prz 18, 4; 20, 5.

⁴³ Prz 3, 13-18; 8, 18-21; 8, 32-36; 16, 6; 20, 15; Mdr 7, 11.

aniołów jako świadectwo dla królów i mocy, i dla władców ziemi, którzy „nie widzą i nie wierzą w wodę sprawiedliwości”. Woda byłaby więc elementem analogicznym do drzewa życia.

Przeciwnymi Bogu wielkościami są dwie bestie (60, 24): Lewiatan⁴⁴ – bestia żeńska, mieszkająca w odmętach morza, oraz Behemot⁴⁵ – bestia męska, także mieszkająca w morzu (60, 7-8). Ponadto jest jeszcze jedna moc przeciwna – Dudael, zamieszkujący pustynię⁴⁶.

Księga Przypowieści wydaje się zatem łączyć biblijne opisy Rdz 3 i 6, 1-4. Harmonizuje je w taki sposób, aby ukazać powszechność zła. Zło obejmuje ziemię, czeluści, morze, pustynię. Oprócz zaczerpniętych z Księgi Czuwających dwóch cykli o upadku aniołów: cyklu Azazela i cyklu Szemichazy, zawiera własny cykl Jeguna. Brak jest jakiegokolwiek informacji o magii jako złu, co wskazuje na znacznie późniejszy czas powstania Księgi Przypowieści.

Całe to orędzie pozostaje jednak w kontekście przymierza, ale już w perspektywie eschatologicznej, z widocznymi akcentami mesjańskimi. Eschaton dzieje się i dopełni się. Wiele wspólnego wydaje się mieć atmosfera Księgi Przypowieści z radykalizmem, gorliwością i terminologią esseńską, podkreślającą moralny dualizm, ale też prezentuje znaczne różnice. Ciągłe podkreśla się istnienie „wybranych”, „Wybranego”, „sprawiedliwych”, „Syna Człowieczego” oraz „świętość człowieka, która wypływa jak woda”, „miłosierdzie”, „Pana, który jest światłem dla sprawiedliwych lecz ciemnością dla grzeszników”, „sąd”, „dzień sądu”, „światłość”, „ciemność”, „tajemnice”. Szczególnie wyraziste jest to w opisie ognistego parowu, dokąd przynosi się i składa ofiary. Miejsce to może być egzemplifikacją powszechności grzechu. Szczególnym zaś jego wyrazem jest bałwochwalstwo – tak jak je wówczas rozumiano – sprzeciwiające się jedyności Boga przymierza, Jego suwerenności i świętości.

3. KSIĘGA SNÓW

Księga Snów ukazuje historię od Adama do nowego Adama w apokaliptycznych wizjach zoomorficznych, w których Izrael stanowi centrum ludzkości⁴⁷. Pochodzenie zła jest przedstawione w sposób właściwy apokaliptyce, ale nader specyficznie, w formie rozbudowanej wizji astronomiczno – zoomorficznej.

⁴⁴ Por. Iz 27, 1; Job 3, 8; 40, 25; Ps 74, 14; 104, 26.

⁴⁵ Nieznany w Biblii; w tekstach pozakanonicznych zob. 4Ezd 6, 49; ApBarsyr 29, 4.

⁴⁶ Na podstawie Targumu do Kpł 16, 10-22 i Miszny – Joma 6, 4-6. 8 uznaje się tę nazwę jako określenie pustynnego miejsca zwanego Bet Hadudo – zob. M. Delcor, *Studi sull'apocalittica*, Brescia 1987, s. 116.

⁴⁷ P. B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*. Gembloux-Paris 1932, s. 177.

Konwencja jest klasyczna dla Henet – pochodzenie zła ukazane jest w ramach eschatologii z widocznym rysem mesjańskim. R. Rubinkiewicz i P. Sacchi datują powstanie Księgi Snów na czas kompozycji Księgi Daniela (164 przed Chr.)⁴⁸. Oryginał wydaje się być semicki.

Wizja ukazuje zaistnienie zła w obrazie gwiazdy spadającej z wysokiego nieba, unoszącej się i pasącej się między młodymi bykami (86, 1). W tekście amaryckim gwiazdą tą jest Szemichaza (także w r. 18-19; 21; 88; 90)⁴⁹. Tradycji biblijnej – jak również pozabiblijnej i rabinackiej – nieobce jest przedstawianie aniołów pod postaciami gwiazd⁵⁰. Spokój zostaje zakłócony przez dwa młode byczki, wielkie i czarne, które powodują zamianę pomieszczeń (obór), przeznaczonych dla zwierząt, co wywołuje powszechny płacz (86, 2). Stan „dobrego stworzenia” zostaje zakłócony przez działanie sił przeciwnych dobru. Czerń byczków należy odczytać w porównaniu z bielą byka eschatologicznego, w którym autor widzi mesjasza (85, 9). Kontrast biel – czerń ma ukazać konflikt dobra i zła. Zamiana pomieszczeń zaś jest przejściem z pozycji aniołów Bożych do roli aniołów upadłych. To pociągnęło za sobą powszechne zepsucie:

„A teraz zobaczyłem w wizji i ujrzałem niebo: i oto, zobaczyłem wiele gwiazd. A one zstępowały i rzuciły się z nieba przed tą pierwszą gwiazdą i między te byczki i cielęta (...)” (86, 3).

Dalej następuje opis rodzenia się kolejnych, różnych zwierząt, łączących się z sobą i pożerających młode byczki (86, 4-5). Zło rozszerza się w sferach niebiańskich. Coraz więcej aniołów przyłącza się do tych, służących gwieździe. Na końcu zwierzęta pożerają młode dwa byczki:

„i oto [stało się, że] wszyscy synowie ziemi poczęli drzeć i bali się z ich [powodu] i uciekali” (86, 6).

Tak przeszło zło również na ziemię. Panowanie zła rozprzestrzeniło się na całą ziemię i zagrażało wszystkim. Jako pierwsi ulegli mu Adam i Ewa⁵¹. Zło zatem jest władne opanować każdego, a jego panowanie jest powszechne. Dotychczas – jak się wydaje – jest to wizja osnuta na tekście Rdz, która jednak łączy we własny sposób Rdz 3 i Rdz 6, 1-4.

Kolejne następstwo wydarzeń w wizji wskazuje na inną tradycję. Z nieba zstępują czterej „jakby biali ludzie” (87, 2). Ponieważ wiodą Henocha za ręce do „miejsca wybranego” i ukazują mu wieżę na ziemi, można przypuszczać tutaj klasyczny styl apokaliptyczny, obecny także w Starym Testamencie, gdzie

⁴⁸ R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie...*, s. 83; P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica...*, s. 159.

⁴⁹ P. Sacchi, *Apocryfi...*, s. 606; G. Deiana, *Azazel in Lv 16*, „Lateranum”, 54, 1988, f. 1, s. 26.

⁵⁰ Por. G-H. Baudry, *Le péché originel...*, s. 167-168.

⁵¹ P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica...*, s. 159-160 nie widzi tu zależności między skażeniem natury i grzechem Adama.

występują aniołowie-przewodnicy. Do owej wieży udają się wszystkie zwierzęta (87, 4). Niejasny jest jednak jej sens, gdyż brak rozwinięcia tego tematu. Jeżeli jednak uprzednio autor konsekwentnie posługiwał się tekstem Rdz, można domniemywać analogii do Rdz 11.

Kolejny element pochodzi jednak z innej tradycji:

„I ujrzałem jednego z czterech którzy zstąpili pierwsi i wzięli tę gwiazdę, która na początku upadła z nieba i związują jej ręce i nogi i rzucają w otchłań; a ta otchłań była wąska, głęboka, straszliwa i ciemna. A jeden z nich wydobył⁵² swój miecz i dał tym słoniom, wielbłądom i poczęli ranić jeden drugiego, a ziemia z ich powodu oniemiała” (88, 1-3)⁵³.

Analogiczny opis konfliktu wewnętrznego w samym złu znajdujemy w Jub 7, 22. Zesłanie do otchłani z kolei odnajdujemy w Księdze Przypowieści (1Henet 67). Być może tę otchłań należy rozumieć jako kontynuację tematu „wieży”. W rozdziale 89 można odczytać niewątpliwe aluzje do biblijnego opisu potopu, choć może go autor interpretować historycznie, na sposób apokaliptyczny:

„A ja podniosłem na nowo moje oczy do nieba i ujrzałem dach uniesiony i siedem potoków z niego, i te potoki wylewały w miejscu dużo wody. I spojrzałem również i oto, źródła otworzyły się na ziemi i oto wielka droga, a woda ta kłębi się i spływa na ziemię a nie można dojrzeć którą drogą cała ziemia pokrywa się wodą” (89, 2-3).

Woda zalewa nie tylko ziemię i wszystkie stworzenia, ale także otchłań (89, 6.)

Jeśli zatem autor konsekwentnie posługuje się myślą biblijną – choć nieraz korzysta również z innych tradycji – to uznać należy, iż interpretuje również zaistnienie zła. Łączy przy tym oba biblijne opisy (Rdz 3 i 6, 1-4) w sobie właściwy sposób. Wszystko to przesycone jest myślą soteriologiczną. Myśl biegnie – jak się wydaje – na dwóch równoległych płaszczyznach. Jedną z nich stanowi historia, która się dokonała (zaistnienie zła), druga zaś w sposób symboliczny ukazuje przyszłe wydarzenia zbawcze. Byłoby to nie tylko dzieło oryginalne w konstrukcji, ale również pełne geniuszu literackiego i teologicznego. Jest to interpretacja Rdz 3 w kategoriach Rdz 6, 1-4, z oddaniem w swoisty sposób tego, co zawiera Rdz 3,15. Zło wydaje się mieć wymiar zarówno fizyczny jak i moralny. Odpowiedzialnością za zaistnienie zła zostaje obarczona sfera pozaziemska, a wina aniołów leży w zaprzeczeniu przez nich

⁵² Tekst amarycki ma Rufa'el.

⁵³ Wydaje się, że można interpretować 88, 1-3 w sensie historycznym, odnosząc ten opis do błyskawicznych zwycięstw Aleksandra Wielkiego nad upadającym królestwem perskim, podobnie jak się to czyni w odniesieniu do biblijnej Księgi Daniela; słonie i wielbłądy to wojska Aleksandra, upadająca gwiazda to wódz perski.

istocie ich powołania: bycia istotami duchowymi w bliskim związku z Bogiem⁵⁴. Kontekst przymierza pozwala stwierdzić, że tak jak w Rdz 3 i 6 apokaliptycy również wychodzą w interpretacji zła od własnych doświadczeń pozostających w kontekście historycznym, czyli z pytania o przyczyny braku realizacji przymierza Boga z Izraelem.

SINTEZI

L'insegnamento sugli angeli caduti come causa dell'esistenza del male è presente nei più antichi testi intertestamentari apocalittici, tra i quali si trova il Libro di Enoc etiopico. I testi che parlano dell'esistenza del male sarebbero midra della descrizione biblica del Gen 3 e 6, 1-4.

La tradizione enochiana sembra trasportare la risposta sugli inizi del male al libello celeste, fuori dell'uomo. Sembra che sulle basi della totalità del peccato ci stia il male che è nato nel mondo degli esseri spirituali. Quel „grande peccato” e l'insegnamento di Azazele – Šemichaze è un riferimento all'epoca nella quale maturava la riforma di Esdra. Il comportamento degli angeli a mondo umano può essere, nel pensiero dell'autore, l'espressione delle situazione esistenziale dell'uomo contemporaneo a lui, che si poneva la domanda sul male sistente e che aspettava la risposta di Dio, fatta nel Libro della Genesi.

La conclusione più importante è qui il riferimento degli inizi del male all'alleanza di Dio con Israele. Non si tratta soltanto della disobbedienza, come la presenta Gen 3 e 6, 1-4, ma del problema di far ridurro tutto ciò che è il dono spirituale di Dio al livello dispreggiativo.

⁵⁴ Por. L. Rosso Ubigli, *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo-giudaismo*, „Henoah”, 1, 1979, f. 2, s. 228-229; wydaje się, że widoczny jest tutaj wpływ hellenizmu na rozwinięty potem dualizm antropologiczny (ciało – duch) i dualizm metafizyczny (ziemia – niebo) oraz negatywną koncepcję seksualności, która znajdzie potem swoje konsekwencje w ekstremalnych nurtach pierwotnego Kościoła.

ANDRZEJ KONDRACKI SDB

KANONICZNOŚĆ I NATCHNIENIE KSIĘGI SYRACYDESA¹

Kanoniczność to uwieńczenie długiego procesu tradycji Bosko-apostolskiej, dzięki której Urząd Nauczycielski Kościoła rozpoznał i zatwierdził księgi natchnione. Zostały one mu dane i przekazane przy szczególnej współpracy Ducha Świętego jako Depozyt wiary. Według tradycyjnego ujęcia natchnienia biblijnego księgi te są wynikiem działania Bożego na konkretnych autorów, którzy spisali to, co im zostało, w różny sposób, objawione ku zbudowaniu wspólnoty wierzących. Oficjalnie i w sposób dogmatyczny zdefiniował to Sobór Trydencki podając spis ksiąg świętych i kanonicznych, i zamknął ten spis słynną klauzulą: „Gdyby ktoś wyżej wymienionych ksiąg nie przyjął za święte i kanoniczne w całości i ze wszystkimi ich częściami, tak jak Kościół katolicki zwykł je czytać i jak zawierają się w starym rozpozszecznionym wydaniu łacińskim, albo gdyby ktoś świadomie i z całą rozważą wzgardził wyżej wspomnianą Tradycją – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”². Bardziej dokładnie ujmując natchnienie potwierdził tę prawdę Sobór Watykański I w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* o wierze katolickiej: *Te zaś nienaruszone Księgi Starego i Nowego Testamentu ze wszystkimi ich częściami, jak są wymienione w dekrecie tegoż Soboru a zawarte w starym wydaniu łacińskim Wulgaty, mają być przyjęte jako święte i kanoniczne. Kościół zaś nie dlatego uważa te księgi za święte i kanoniczne, że – ułożone dzięki samej ludzkiej przemyślności – zostały następnie potwierdzone jego powagą. I wcale nie dlatego, że zawierają bez błędu Objawienie, lecz dlatego, ponieważ – spisane pod natchnieniem Ducha Świętego – Boga mają za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi*³. Podobnie i Sobór Watykański II mówi o podwójnym autorstwie Boga i człowieka, gdzie człowiek jako hagiograf przekazał na piśmie to, i tylko to, co Bóg chciał⁴.

¹ Wykład inauguracyjny wygłoszony dnia 10 października 1996 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi.

² Sobór Trydencki, IV Sesja, Dekret I: Przyjęcie Pisma św. i Tradycji, 12.

³ Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* II, 17.

⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu, III, 11.

Trzeba tu podkreślić, że to tradycyjne ujęcie dogmatyczne obejmuje wszystkie księgi zawarte w tłumaczeniu łacińskim Wulgaty i to „ze wszystkimi ich częściami”. Przyjmuje się, że Wulgata oddaje wiernie tekst autora natchnionego, a jej powszechne wielowiekowe użycie tę tezę niewątpliwie potwierdza. Porównanie z tekstami w językach oryginalnych nie budzi większych wątpliwości. Tak jednak nie jest w przypadku Księgi Syracydesa. Ta księga Jezusa, syna Syracha, jest jedną z ksiąg deuterokanonicznych, wchodzi w skład kanonu ksiąg świętych i jej kanoniczność nie powinna budzić zastrzeżeń. Jawi się jednak problem wyboru tekstu; który tekst przekazany nam przez tradycję jest natchniony, a zarazem kanoniczny? Jest to problem natury teologicznej, nie da się zamknąć w granicach krytyki tekstu. Nie posiadamy tekstu oryginalnego Księgi syna Syracha, dostępne są tylko różniące się między sobą odpisy fragmentaryczne. Tłumaczenia starożytne greckie, syryjskie i łacińskie podają wersje bardzo rozbudowane. Sobór Trydencki wskazał na tłumaczenie łacińskie ze wszystkimi ich częściami. Lecz tekst *Dei Filius* mówi wyraźnie o istocie natchnienia przysługującej autorowi natchnionemu, temu, który napisał tekst oryginalny. Gdy nie posiadamy tekstu oryginalnego, jest nim najstarszy odpis lub najstarsze tłumaczenie. Co jednak w przypadkach gdy zostaje odkryty tekst, który uchodzi za oryginalny, samego autora natchnionego. Myślę, że w przypadku księgi Syracydesa nie było wielkich problemów dopóki nie odkryto fragmentów tekstu hebrajskiego, w których zaczęto dopatrywać się tekstu oryginalnego samego syna Syracha.

Zaczęło się to w roku 1896 i to wszystko dzięki przedsiębiorczości i sprytności dwóch wykształconych pań z Anglii. Te dwie panie Lewis i Gibson, podróżowały po Bliskim Wschodzie w poszukiwaniu sensacyjnych odkryć. Wśród różnych antyków przywiozły też fragment starożytnego rękopisu. Była to jedna kartka, bardzo zniszczona i uszkodzona ze starym pismem hebrajskim. Ułożenie liter, rozdział na kolumny i szczególnie typ masory na marginesie wskazywały na dużą wartość zakupu. Powróciwszy do Anglii, pokazały ten fragment panu Schechterowi, profesorowi języka hebrajskiego na Uniwersytecie w Cambridge. Dzięki swej niecodziennej spostrzegawczości i bystrości, ten uczony żydowski rozpoznał z całą pewnością tekst jednego z rozdziałów księgi syna Syracha. Opublikowanie tego fragmentu otworzyło drogę do nowych poszukiwań. Kiedy zdobyto następne fragmenty, poszukiwacze z Biblioteki Bodleya w Oxfordzie dotarli do słynnej synagogi w Kairze, gdzie w schowku, zwanym genizą, znajdowało się wiele tego typu manuskryptów. W roku 1897 Schechter uzyskał pozwolenie wielkiego rabina wspólnoty żydowskiej w Kairze, aby przewieźć całą zawartość genizy do Biblioteki uniwersyteckiej w Cambridge. Zawartość przekroczyła najśmielsze oczekiwania. Znalezione tam teksty przynależące do czterech różnych manuskryptów (Ms.A, Ms.B, Ms.C, Ms.D) i dzięki którym udało się odtworzyć prawie dwie trzecie całej Księgi

Syracha⁵. Później znaleziono jeszcze inny fragment (Ms.E), a w ostatnich latach odkryto dwa małe fragmenty w grotach w Qumran oraz kilka rozdziałów w schowkach fortecy Masada⁶. (Q = 51, 13-20. 30b dwa ostatnie słowa; M 39, 27 – 44, 17). Te ostatnie znaleziska są niezwykle cenne, gdyż są to teksty z I wieku przed Chr.

Analizując manuskrypty hebrajskie dostrzega się dwie formy tekstu. Forma krótsza i forma dłuższa. Tekst dłuższy przypomina formę rozbudowanej nowej redakcji tekstu krótszego. W pewnym sensie odpowiada to dwóm formom tekstu w języku greckim. Otóż gdy chodzi o wersję grecką i tu mamy dwie formy tekstu. Wersja krótsza znajduje się w najstarszych wielkich manuskryptach uncjalnych, takich jak: Kodeks Watykański, Synajski i Aleksandryjski. Wiele zaś manuskryptów kursywnych, szczególnie tych, które pochodzą z tradycji Lucjana czy Orygenesusa, mają tekst o wiele dłuższy. W całości aż około o 150 wierszy więcej. Krytyczne wydanie tekstu greckiego, które opracował J. Ziegler z Göttingen, zamieszcza wiersze wersji dłuższej pismem pochyłym i trochę mniejszą czcionką⁷. Oczywiście nie wszystkie są tego samego pochodzenia, nie wspomnę już o tłumaczeniu łacińskim, które ma jeszcze więcej dodatków i rozbudowań. Tekst w Wulgacie to w większości tekst starszego tłumaczenia *Vetus Latina*⁸.

1. W JAKI SPOSÓB POWSTAŁY TE TEKSTY? SKĄD TAKA RÓŻNORODNOŚĆ?

Jezus, syn Syracha, napisał tekst po hebrajsku, około roku 170 przed Chr. Byłby to Hebrajski pierwszy (H I). Według tego, co jest napisane w prologu, jego wnuczek, znajdując się od roku 132 w Egipcie, przetłumaczył w Aleksandrii te księgę na język grecki. Tu mamy do czynienia z greckim pierwszym (G I). Wedle opinii większości uczonych, w pierwszym wieku przed Chr. tekst hebrajski uległ przerobieniu. Zredagowano go na nowo, nie tylko uaktualniając słownictwo lecz także przemycając nowe myśli teologiczne⁹. Tę nową recenzję możemy nazwać hebrajski drugi (H II). To nowe wydanie hebrajskie zostało też

⁵ Cztery rękopisy: A, B, C i D zostały opublikowane [w:] S. Schechter, C. Taylor, *The Wisdom of Ben Sira: Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors. Facsimiles of the Fragments*, Cambridge 1899.

⁶ Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada*, Jerusalem 1965.

⁷ J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, [w:] *Septuaginta* 12/2; Göttingen 21980.

⁸ Krytyczne wydanie tekstów łacińskich – W. Thiele (ed.), *Sirach (Ecclesiasticus)*, [w:] *Vetus Latina. Die reste der altlateinischen Bibel*, 11/2: fasc. 1-5; Freiburg 1987-1993.

⁹ Dzieło wielkiej wagi to: H. P. Rüger, *Text und Textform in hebräische Sirach. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza* (BZAW 112), Berlin 1970.

przetłumaczone na język grecki wraz z dodaniem glos pochodzenia czysto greckiego czy aleksandryjskiego¹⁰.

Tekst grecki ma tę zaletę, że jest kompletny, całościowy i jest starożytny. Najstarsze kodeksy Septuaginty pochodzą z IV wieku. Co do rękopisów hebrajskich, te z Kairu to X-XI wiek. Lecz fragmenty z Masady czy Qumran dowodzą ich dokładności przekazywania, szczególnie manuskryptu B, który dość wiernie odpowiada wersji krótszej greckiej manuskryptów uncjalnych.

2. SYRACH W UŻYCIU OJCÓW KOŚCIOŁA

Pod koniec II wieku i na początku III, Klemens Aleksandryjski w Kościele greckim i Cyprian z Kartaginy w Kościele łacińskim, cytują tekst dłuższy Syracyclesa, zgodny z tłumaczeniem łacińskim *Vetus Latina*¹¹.

Na przełomie IV i V wieku św. Hieronim, podaje około 40 cytatów i zamiast posługiwać się *Vetus Latina*, tłumaczy tekst krótszy z greckiego. W tym samym okresie Jan Chryzostom cytuje tekst dłuższy (G II)¹².

Św. Augustyn w *Speculum* posługuje się tekstem dłuższym z *Vetus Latina/Wulgata*, a w dziele *De gratia et libero arbitrio* cytaty oddają tekst krótszy Syracyclesa. Pozostali w większości cytują tekst dłuższy. Używane są więc tutaj oba teksty.

3. WYBÓR TŁUMACZY DZISIEJSZYCH

Na początku tego wieku, z odkryciem fragmentów hebrajskich, zaczęto opierać się na tekście hebrajskim, uzupełniając brakujące części tekstem greckim krótszym. Tak: N. Peters (1913), Vaccari w języku włoskim (1925), V. Hamp w *Echter Bibel* (1951).

Inni opierają się na tekście greckim krótszym, poprawiając go w niektórych miejscach na podstawie rękopisów hebrajskich. Tak Biblia Jerozolimska w wydaniu z 1973 wnosi 26 poprawek wziętych z tekstu hebrajskiego, podczas gdy w 1953 opierała się całkowicie na tekście greckim.

¹⁰ Praca doktorska obroniona przed Papieską Komisją Biblijną w 1951: C. Kearns, *The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin*, PIB Roma 1951.

¹¹ A. Eberharter, *The Text of Ecclesiasticus in the Quotation of Clement of Alexandria and Saint Cyprian*, Bib 7, 1926, s. 79-83.

¹² M. GILBERT, *Jérôme et l'oeuvre de Ben Sira*, Le Muséon 100, 1987, s. 109-120.

Trzecia grupa to ci, którzy wstawiają do tekstu wiersze należące do Gr II. Włoskie wydanie: *La Sacra Bibbia*, wydana przez Moraldi L. w Mediolanie w 1973 r.

W Polsce Biblia Tysiąclecia opiera się na tekście greckim krótszym, Biblia Poznańska natomiast oddaje, tam gdzie jest to możliwe, tekst hebrajski.

4. HISTORIA KANONICZNOŚCI KSIĘGI SYRACYDESA

Jest to księga deuterokanoniczna, tzn. nie wchodzi w skład kanonu hebrajskiego ksiąg świętych. W Kościele na początku były pewne wątpliwości, lecz już na przełomie IV i V wieku zalicza się ją do ksiąg kanonicznych. Dlaczego nie weszła do kanonu hebrajskiego? Spełniała trzy podstawowe warunki kanoniczności i cieszyła się dużym uznaniem w swoich początkach. Znalaziono fragmenty w Qumran i w Masadzie, co świadczy o jej poczytności, była cytowana przez rabinów¹³. Warunki kanoniczności według Żydów to: a) napisana w świętym języku hebrajskim; b) miejsce powstania Palestyna; c) zgodność z nauką Mojżeszową. Księga Syracha spełnia te warunki. Według niektórych uczonych księga ta wchodziła początkowo w poczet ksiąg świętych, lecz pod koniec I wieku po Chr., gdy do głosu doszli wpływowi Faryzeusze, księga Syracha została usunięta z kanonu. Orzeczono, że księga ta nie brudzi rąk, tzn. nie jest święta. Może było to spowodowane dużą popularnością, jaką cieszyła się wśród gmin chrześcijańskich, gdzie była bardzo często czytana – stąd jej nazwa *Ecclesiasticus* – księga kościelna. Żydzi nie tylko wyrzucili ją z Kanonu, lecz postarali się, by zniszczyć manuskrypty¹⁴. Jeszcze św. Hieronim widział tekst hebrajski, lecz potem tekst ten ginie bez śladu.

Orzeczenie Soboru Trydenckiego uroczyście uznaje kanoniczność księgi Syracha. Lecz którego tekstu? Sobór mówi, że ten w Wulgacie, który zwykło się czytać w Kościele katolickim. Wprawdzie nie było jeszcze wtedy wydania krytycznego Wulgaty, pojawi się ono pół wieku później, lecz chyba nie ma wątpliwości, orzeczenie ojców soborowych dotyczyło tekstu dłuższego Syracydesa. Jest więc on kanoniczny?

A co z tekstem krótszym? Jak uzasadnić tłumaczenia i wydania nowożytne. Tenże sam Sobór polecił wydanie jakościowe Septuaginty. Wydanie z roku 1587 zawiera tekst krótszy z Kodeksu Watykańskiego, mimo iż Polyglotta Complutensis z 1520 zawierała tekst długi rękopisu minuskułowego 248¹⁵. Czy ten tekst

¹³ S. Schechter, *The Quotations from Ecclesiasticus in Rabbinic Literature*, JQR, 3, 1891, s. 682-706; C. Roth, *Ecclesiasticus in the Synagogue Service*, JBL, 71, 1952, s. 171-178.

¹⁴ P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford 1959, s. 25-27.

¹⁵ Kodeks grecki minuskułowy 248 to najważniejszy manuskrypt przekazujący tekst dłuższy Księgi Syracydesa. Por. J. H. A. Hart, *Ecclesiasticus, The Greek Text of Codex 248*, Cambridge 1909.

jest też kanoniczny? Nie chodzi tu o wybór języka, lecz o inny typ tekstu. Nie chodzi tylko o dodatki i rozszerzenia, lecz też o różne ujęcia tych samych wierszy. Tekst krótszy ma za autora samego Jezusa, syna Syracha, który napisał go po hebrajsku, a tekst dłuższy został przerobiony przez kogoś innego, może przez Esseńczyków.

Czy można wykluczyć tekst krótszy, który ma za autora samego syna Syracha?

Znany teolog P. Grelot¹⁶, mówiąc o charakterze kanonicznym ksiąg świętych, wskazuje na powszechne użycie w Kościele danej księgi jako jedno z kryteriów kanoniczności obok wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego. Skoro w Tradycji Kościoła oba teksty były używane na równi, może oba teksty są kanoniczne. Czy trzeba wybierać jeden tekst, wykluczając drugi? Będzie bardziej rozsądne uznać za kanoniczne oba teksty, niż wykluczyć tekst dłuższy, a co byłoby zanegowaniem wypowiedzi soborowej „ze wszystkimi ich częściami”.

5. PROBLEM NATCHNIENIA

Sobór Watykański I precyzując wypowiedź trydencką powie, że Księgi Starego i Nowego Testamentu są uznane przez Kościół za święte i kanoniczne, ponieważ zostały spisane pod natchnieniem Ducha Świętego i Boga mają za autora. Konstytucja Soboru Watykańskiego II powtórzy to stwierdzenie. Nie wchodząc w zagadnienie zależności kanoniczności i natchnienia można by zapytać, które teksty są natchnione. Natchnienie jest działaniem Boga na autora natchnionego, a nie na zwykłego tłumacza, chyba że ten ostatni znacznie modyfikuje tekst. Problem natchnienia całej Septuaginty, która nie jest zwykłym tłumaczeniem¹⁷. Niektórzy widzą w niej bardziej rodzaj targumu niż dokładnego tłumaczenia. Dość długo myślano, że niektóre fragmenty LXX nie są dokładnie przetłumaczone, gdyż różnią się od TM. Odkrycia w Qumran udowodniły, że LXX jest to dobre tłumaczenie, tylko że tłumacz miał przed sobą tekst wielokrotnie różniący się od dzisiejszego TM.

Co do wielu ksiąg można dyskutować, ale w przypadku księgi Syracha mamy dwa dość różniące się teksty. Generalnie ujmując, tekst dłuższy jest bardziej duchowy; zbliża się bardziej do myśli chrześcijańskiej, bojaźń Pana bywa zastępowana wyrażeniem miłość Boga, a wiara w życie przyszłe pojawia

¹⁶ P. Grelot, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante*, „Sacris Erudiri”, 16, 1964, s. 413-414; P. Grelot, *Dix propositions sur l'inspiration scripturaire*, „Esprit et Vie”, 96, 1986, s. 97-105.

¹⁷ Dyskusję na ten temat por. R. Le Déaut, *La Septante, un targum?*, [w:] *Études sur le Judaïsme hellénistique*, R. Kuntzmann – J. Schlosser (red.), *Lectio divina* 119; Paris 1984, s. 147-195.

się tylko w dodatkach tekstu dłuższego. Oczywiście doktryna nie dowodzi jeszcze o natchnieniu, jedynym kryterium pozostaje świadectwo tradycji, a ta przekazuje tekst dłuższy.

Problem natchnienia tekstu dłuższego podjął w roku 1928 De Bryne w swoim studium nad tekstem łacińskim Eklezjastyka¹⁸. Za nim w 1946 r. C. Spicq, w komentarzu *La Sainte Bible* wypowiedział się otwarcie, dając do zrozumienia, który tekst uważa on za natchniony: „Niepodważalnie tekst napisany przez syna Syracha oraz tłumaczenie jego wnuka, które znajduje się w kanonie Kościoła. Jakże ta druga redakcja nie byłaby natchniona skoro jest podstawą tłumaczenia łacińskiego, używanego cały czas w liturgii?”¹⁹.

Wydaje mi się, że problem jest tu ujęty właściwie. Przyjęcie, że natchnione jest tłumaczenie wnuka, nie wyklucza natchnienia tekstu napisanego przez jego dziadka, mimo iż ten ostatni dotarł do nas tylko fragmentarycznie. Jest to możliwe, że niektóre teksty będąc natchnione nie zachowały się. Niemożliwe to jest w przypadku kanoniczności. Teksty kanoniczne nie mogły zaginąć, znaczyłoby to, że Kościół nie ustrzegł depozytu wiary. Natchnionym jest więc tutaj tekst oryginalny autora, którego nie posiadamy oraz tłumaczenie, które posiadamy.

Autorzy nie są zgodni w tym miejscu. Hartman uważa, że jedyny tekst natchniony to ten, który wyszedł spod pióra autora natchnionego²⁰. Kopie tego tekstu, czy to w języku oryginalnym, czy to tłumaczenia, uczestniczą w natchnieniu tego tekstu w takim stopniu w jakim ten tekst oddają. W przypadku naszej księgi grecki tłumacz sam się przyznaje, że nie zawsze oddał wiernie tekst:

„Prosi się więc was o życzliwość i uwagę przy czytaniu,
a także o pobłażliwość tam,
gdzie mimo usilnych starań o przekład poprawny,
nie udało się może niektórym wyrażen oddać wiernie.
Nie można bowiem mówić o równorzędnym wyrażeniu tego,
co czyta się woryginalie hebrajskim,
i tego co zostało przełożone na inny język” (Prolog Syr 15-20).

Dziś wiemy, że nie tylko niektórych wyrażen nie oddał wiernie, lecz wiele innych zmodyfikował. To widać porównując z tekstem hebrajskim, który dopiero w naszych czasach został na nowo odkryty. Czy więc trzeba odjąć natchnienie z tekstu wnuka i przenieść je na tekst hebrajski?

Słuszniejszą rzeczą będzie, idąc za P. Grelot uznać możliwość natchnienia tekstu podwójnego, tj. natchnienia obydwu tekstów. Jeżeli więc tekst syna Syracha dotarł do nas niezależnie od języka w dwóch wersjach, jednej krótszej

¹⁸ D. de Bruyne, *Étude sur le texte latin de l'Écclésiastique*, RBén, 40, 1928, s. 41-43.46.

¹⁹ C. Spicq, *L'Écclésiastique*, [w:] *La Sainte Bible*, VI, Pirot L. – Clamer A. (red.), Paris 1951, s. 529-841.

²⁰ L.F. Hartman, *Sirach in Hebrew and in Greek*, CBQ, 23, 1961, s. 443-51.

i innej dłuższej, dlaczego nie uznać, że obie są natchnione. To przemawia też za kanonicznością obydwu; obie są kanoniczne, bo obie są natchnione²¹.

6. ZAKOŃCZENIE

Powstaje problem, którym tekstem należy się posługiwać. Czy ma sens poszukiwanie tekstu oryginalnego, który został napisany przez syna Syracha? Czy po odnalezieniu hipotetycznego tekstu oryginalnego należy odrzucić warstwę późniejszą? Jeżeli nie, to co z nimi zrobić. Myślę, że trzeba je pozostawić, zaznaczając, że są późniejsze. Dają one wyraz rozwojowi tekstu świętego. Wynikiem studium nad tekstem Syracydesa winny być dwa teksty: Syr I (możliwie najbliższy oryginałowi) i Syr II (wynik drugiej redakcji tekstu).

Oba teksty są natchnione, a porównanie ich ukazuje zgodność objawienia. Daje ono szersze spojrzenie na rzeczywistość natchnienia Bożego. Tak jak objawienie, nie jest ono jakimś odosobnionym aktem, wydarzeniem historycznym, ale jest to proces, który trwa. Duch Święty tchnie, kędy chce i ciągle ożywia wspólnotę wierzących.

Summary

This article tries to give answer to the question which text of Ben Sira is inspired and canonical. We know that, for the Book of Ben Sira, the Tradition gave us two types of text. The shorter form, which refers to the Hebrew original of Ben Sira, and the longer form – probably the result of a later revision of the Hebrew text. The two types are testified in Hebrew manuscripts from the Cairo Geniza. The Greek uncial manuscripts have the shorter form, many Greek cursives follow the longer form as well as the Latin and Syriac Versions. According to the Council of Trent the longer form is canonical because it is preserved in the Latin version Vulgate. But the Tradition knows both types of text, and in a special way, many modern translations choose the shorter form. The shorter form has about 150 verses more, and presents a development of theological thought. It not a question of Textual Criticism, but it is necessary to choose one of them. Does this exclude from the other the inspiration and canonicity? This article proposes to use both types, considering both of them inspired. The biblical inspiration is in this view a continue assistance and collaboration of the Holy Spirit in the long process of formation and transmission of the biblical text.

²¹ Do takiego wniosku dochodzi M. Gilbert, *L'Ecclésiastique: Quel texte? Quelle autorité?*, RB 97, 2, 1987, s. 233-250.

PIOTR SOSNOWSKI SDB

WOKÓŁ OFIARNICZEGO CHARAKTERU ŻYCIA W CELIBACIE KAPŁAŃSKIM

Zarówno analiza płaszczyzn teologicznych, jak i szeroka problematyka pedagogiczna celibatu kapłańskiego wykazują, iż jest on darem wymagającym od przyjmującego postawy ofiary i trudu, zaś jego życiowa realizacja nierzadko naznaczona jest znamieniem krzyża.

Krzyż związany z życiem w celibacie kapłańskim staje się szczególnie wymownym świadectwem, wręcz koniecznym w konfrontacji tak przeżywaney miłości z pseudomiłością propagowaną przez wiele skrajnych prądów współczesnej epoki¹.

Wobec tak złożonej rzeczywistości pojawiają się liczne pytania.

W czym przejawia się ofiarniczy wymiar bezzennego życia dla Królestwa Niebieskiego? Które jego aspekty mogą uchodzić za źródła kryzysu? Na ile stanowią one realne zagrożenie, a na ile szansę? Jakie środki wydają się być niezbędne do radosnego trwania w celibacie?

§ 1. KRYZYSOWE MOMENTY PRZEŻYWANEGO CELIBATU

Zagadnienia związane z trudnościami i kryzysami życia w celibacie zawsze towarzyszyły dyskusjom nad tym ideałem życia kapłańskiego. Problematyka ta znalazła swoje odniesienie w dokumentach posoborowych², jak i w polskiej

¹ Do postawy dawania czytelnego świadectwa zachęca w swoim artykule T. Sikorski. Autor stwierdza, iż potrzeba, aby właśnie kapłani-celibatariusze „wzięli krzyż Chrystusowy na swoje ramiona i na ołtarzu ofiarnym złożyli to, co największe w życiu ludzkim, a co bywa brutalnie niszczone przez grzech, przez ślepotę i zaćmę. Wobec podszeptów czasu o brzmieniu odmiennym, współczesności naszej konieczna jest ofiara krzyżowa życia kapłanów w celibacie. Ostatecznie zatem celibat wiąże się z krzyżem”. T. Sikorski, *Przyczynek do teologii celibatu*, HD, 61, 1993, nr 1, s. 14. Zob. Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Pastores dabo vobis”* (PDV), Rzym 1992, nr 49. W kontekście wskazań wychowawczych do celibatu dokument uwrażliwia i zachęca, aby przyszli kapłani „przyzwyczajali się upodabniać do ukrzyżowanego Chrystusa”. Tamże.

² Zob. Paweł VI, *Sacerdotalis caelibatus* (SC), Rzym 1967, nr 5-18.

literaturze teologicznej. Można także stwierdzić, że oczywistość tych dyskusji jest taka sama, jak oczywistość występowania kryzysów związanych z życiem w celibacie. Trudności związane z tym ideałem mogą stanowić przyczynę poważnego załamania, lecz często stają się okazją do wewnętrznego oczyszczenia swoich intencji i ugruntowania fundamentalnego wyboru³.

Rzeczywistość kryzysów, nierzadko zakończonych odejściem od sprawowania funkcji kapłańskich, skłaniała wielu teologów oraz osoby odpowiedzialne za formację do poszukiwań odpowiedzi na pytania dotyczące przyczyn takich postaw. Poruszanie tejsze problematyki świadczy o rzetelności i pewnej odwadze autorów zajmujących się studium celibatu. W czym więc upatrywane są źródła kryzysów związanych z beżzennością kapłanów oraz na jakie środki zaradcze należy wskazywać?

Art. 1. Geneza trudności i próby ich rozwiązania

Cechą wspólną refleksji nad źródłami kryzysów życia celibarycznego jest zgodność, co do złożoności przyczyn takich trudności. Albowiem, bardzo często towarzyszy im jednocześnie kryzys wartości religijnych, moralnych, humanistycznych, jak i transcendentnych. Pytania o genezę trudności będą szły w powyższych kierunkach i do nich będą odnosić poszczególne przypadki. Na tych płaszczyznach będą także powstawać próby rozwiązania sytuacji kryzysowych.

Gwałtowne narastanie trudności w zachowaniu celibatu wynika z pewnych świadomych zaniedbań lub okoliczności zewnętrznych. Do najważniejszych z nich należą: słabe więzi społeczne, które stanowią płaszczyznę sublimacji naturalnych potrzeb psychicznych każdego człowieka, brak pogłębiania motywacji wyboru celibatu, liczne niepowodzenia w pracy duszpasterskiej bądź słabe jej dowartościowanie, załamanie się w wierze. To ostatnie posiada najbardziej destrukcyjne działanie, ponieważ pozbawia celibat duchowego sensu, a zanik modlitwy uniemożliwia jego odzyskanie⁴. Głęboki kryzys lub zanik wiary w kapłanie niejednokrotnie powoduje demotywację do podejmowania trudów związanych z realizacją ideału celibatu. Sam celibat traci w oczach kapłana uzasadnienie, zanika wówczas jego eschatologiczny imperatyw i paschalna głębia. Beżzenność nie przeżywana w optyce wiary staje się wręcz niemożliwym do realizacji wymogiem jurydycznym, rzeczywistością pozbawioną głębszego sensu lub postawą widzianą jedynie w kategoriach funkcjonalności. Stąd też, zależność pomiędzy wiarą a beżzennością dla Królestwa Niebieskiego pozostaje bardzo

³ Rozwijając to zagadnienie należy stwierdzić, iż „pragnienie, aby należeć do Pana, pomaga nam odkryć Jego zamiary względem nas, i to pragnienie realizuje się, materializuje właśnie w momentach krytycznych”. C. Martini, *Wiara, celibat, służba*, Kraków 1993, s. 54.

⁴ Zob. A. Szafrński, *Kryzysowe momenty w życiu duchowym kapłana*, AK, 68, 1976, z. 403, s. 212.

ściśła, jeśli nie wprost kluczowa⁵. Główne przyczyny kryzysu u powołanych upatrywane są m.in. w kryzysie tożsamości, a więc pewnym zagubieniu się duchownych w zmieniających się warunkach współczesnego życia społecznego oraz w powątpiewaniu w skuteczność oddziaływania religijnego w dzisiejszym, zlaicyzowanym świecie⁶. Zbyt słaba samoświadomość wartości przeżywanego celibatu może, w konfrontacji z jego przeciwnikami, być powodem uległości opiniom dyskredytującym bezżenność kapłanów. Prezbiterzy znają na ogół trud związany z życiem w celibacie, lecz często posiadają małą świadomość wartości tego czym żyją.

Pewnej dezintegracji, powołania może towarzyszyć również zmaganie się celibatariusza o oczyszczenie serca, które nie zawsze jest wolne od trudności. Każda próba w tej materii może jednocześnie stanowić przyczynek do głębszego upadku i kryzysu, jak i szansę ku pełniejszemu rozwojowi. Zauważa się, że „człowiek żyjący w celibacie nie przestaje podlegać takim samym pokusom, jakim podlegają inni mężczyźni i kobiety: przede wszystkim pokusie koncentracji na sobie i uleganie swoim nieuporządkowanym potrzebom”⁷. U podłoża kryzysu będzie zatem egoizm, który może wyrazić się między innymi w „podtrzymywaniu pragnień i wyobrażeń erotycznych, szukaniu dwuznacznych kontaktów, powrocie do jakiś niedojrzałych form autoerotyzmu”⁸. Ten kryzys może się wyraźnie zaznaczyć, jeśli przyjmie się, że słabość w dziedzinie czystości jest często tym boleśniej przeżywana, gdyż ma ona miejsce jakby wbrew dobrej woli i pragnieniu pełniejszego oddania się Chrystusowi⁹. Powrotowi do wewnętrznej gorliwości i równowagi duchowej powinna w tym przypadku towarzyszyć osoba kierownika duchowego¹⁰. W nurcie przedstawianych trudności znajduje się także zagadnienie samotności, która jest wpisana w życie osób bezżennych. Będzie

⁵ Cenną uwagę, która pojawiła się w posoborowych dyskusjach nad celibatem, stanowi teza postawiona przez kardynała Suenensa, który stwierdził, iż wszelka dyskusja nad bezżennością kapłanów „jest bezprzedmiotowa, jeśli nie zakłada się żywej i integralnej wiary w Chrystusa Pana i Jego Kościół”. L. Suenens, *Kapłan w służbie Ludu Bożego*, AK, 61, 1969, z. 365, s. 419.

⁶ Zob. W. Szewczyk, *Psychologia powołania*, AK, 68, 1976, z. 403, s. 270. Zob. także S. Wójcik, *Celibat kapłański*, HD, 37, 1968, nr 4, s. 208. Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Przewodnik do formacji kapłańskiej o celibacie*, Rzym 1974, nr 15. Wymienione przez W. Szewczyka źródło kryzysu jest również przytaczane w dokumencie dotyczącym formacji do celibatu. Stwierdza się w nim, iż celibat „staje się szczególnie trudny, gdy jest przeżywany przez osobę, która uważa się pomniejszoną w swojej autonomii i niezauważoną w swych dążeniach”. Tamże.

⁷ J. Augustyn, *Mitość w życiu ludzkim*, dz. cyt., s. 24. Zob. także PDV 44.

⁸ Tamże.

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Ważną intuicję wysuwa jeden z autorów w odniesieniu do współczesnych postaw krytyki celibatu. Te wrogie postawy i stanowiska określa jako „nowoczesne formy kuszenia”. Ich treść można ująć w pewne zastrzeżenia i wątpliwości stawiane w postaci pytań, np.: „dlaczego wybierasz celibat?” C. Martini, dz. cyt., s. 72.

ona przedmiotem odrębnej analizy. Daleko idące konsekwencje oraz kryzysy może także powodować celibat przyjęty z przyczyn zewnętrznych. Również znacznie opóźniony proces dojrzewania emocjonalno-uczuciowego powoduje u niektórych osób taki stan wewnętrzny, iż pragnienie związku heteroseksualnego staje się tak silne, że czyni celibat ciężarem nieznośnym¹¹.

Równoległe do wymienianych przyczyn powstawania kryzysów, autorzy zajmujący się powyższym zagadnieniem wskazują na metody rozwiązywania takich sytuacji. Propozycje te możemy generalnie scharakteryzować jako formy negatywne i pozytywne. Do form negatywnych kwalifikuje się porzucenie urzędu kapłańskiego motywowane często tym, iż „przeszło się wierzyć w jego sensowność, albo uważa się, że się do niego nie dorosło, lub też bezpowrotnie zmarnowało łaskę wybrania”¹². Metodą negatywną jest również dążenie do kompensacji poprzez postawę podwójnej roli w dziedzinie wiary i moralności. Inną formą jest postawa ucieczki od życia i obowiązków wyrażona przez „zamknięcie się w klasztorze lub plebanii, pogrążenie się w lenistwie i apatii, co w skutkach prowadzi do poważnych schorzeń psychicznych, a nawet fizycznych”¹⁴. Wśród negatywnych postaw może również występować taka, która traktuje celibat jako usprawiedliwienie dla zdobywania innych dóbr zmysłowych, jest to swego rodzaju szukanie rekompensaty za trudy celibatu¹⁴. Postawa taka może się wyrażać między innymi nadmiernym gromadzeniem dóbr materialnych, bądź szukaniem takich form życia, które osłabiałyby ofiarniczy sens podjętej drogi powołania. Stosowanie kompensacji z racji podjętego życia w bezżenności prowadzi często do połowicznego przyjęcia daru, jakim jest celibat. Wówczas niepełna integracja uczuciowa powoduje, że się szuka czegoś, co jest częściowym tylko zaspokojeniem zmysłowym. Prowadzi to do życia w półprawdach, do postaw moralnie nieklarownych¹⁵.

Obok zaprezentowanych powyżej metod negatywnych, mających nierzadko krytyczne skutki, wyróżnia się również formy pozytywnego rozwiązywania kryzysów. O ile pierwsze z metod są stosowane przez osoby odznaczające się dezintegracją osobowości, o tyle drugie służą ku budowaniu jednostki zintegrowanej oraz przyczyniają się do przewycięzania momentów kryzysowych. Jakże zatem istnieją pozytywne sposoby rozwiązywania kryzysów kapłańskich, powodowanych formą życia bezżennego? Jednym z podstawowych i niezastąpionych jest ożywienie i pogłębienie wiary, życia modlitwy i kontemplacji, przez organizowane rekolekcje oraz dni skupienia¹⁶. Podkreślana jest także

¹¹ Zob. J. Strojnowski, *Eros i człowiek*, Kraków 1976, s. 158.

¹² A. Szafrński, *Kryzysowe momenty w życiu duchowym kapłana*, AK, 68, 1976, z. 403, s. 213. Zob. także Paweł VI, SC 5-12.

¹³ A. Szafrński, art. cyt., s. 214.

¹⁴ Zob. S. Nowak, *Celibat jako dar*, „Dobry Pasterz”, 1991, z. 11, s. 140.

¹⁵ Zob. Tamże, s. 141. Zob. także Paweł VI, SC 77.

¹⁶ Zob. A. Szafrński, art. cyt., s. 214. Zob. PDV 80-81.

potrzeba kierownictwa duchowego, gdyż podczas trwania problemów i kryzysów w tej dziedzinie, jest ono konieczne. Młody człowiek, w okresie formacji seminaryjnej, nie może właściwie ocenić i nabrać dystansu do własnych przeżyć, pragnień i potrzeb w zakresie ludzkiej miłości¹⁷. Kierownik lub ojciec duchowy zdolny jest pomóc we właściwym rozeznaniu sytuacji oraz wskazaniu odpowiedniej postawy. Jedną z cech potrzebnych celibatariuszowi do właściwego przechodzenia przez sytuacje kryzysowe jest pełne poczucie odpowiedzialności połączone z pokorą osobistą. Powinien on umieć żałować za swoje winy, ale nie przeżywać ich w sposób neurotyczny, lecz ciągle rozpoczynać na nowo i wytrwale postępować naprzód¹⁸.

Jak w każdym innym aspekcie ludzkiej egzystencji, tak i w celibacie „doniosłe znaczenie ma zaakceptowanie całej swej duchowości i cielesności wraz z seksualnością, zgoda na samego siebie, być może niedoskonałego”¹⁹. Akceptacja siebie, obejmująca całą psychofizyczną strukturę, pozwala na integrację osobowości, która warunkuje twórczą egzystencję i stanowi skuteczną obronę przed zniechęceniem do życia i zwątpieniem²⁰. Człowiekowi zintegrowanemu, bądź zaawansowanemu w proces własnej integracji, celibat pozwala na zachowanie pewnego dystansu wobec zakłóceń specyficznych dla sfery seksualnej. Integracja seksualności w strukturze osobowości celibatariusza będzie się dokonywała poprzez takie determinanty, jak miłość Boga oraz różne formy zaangażowania dla bliźnich. A zatem wyklucza ona formy humanizacji swej seksualności właściwej tylko małżonkom²¹. Ważną drogą prowadzącą do ustalenia i ugruntowania tożsamości kapłańskiej, tak zagrożonej współcześnie, jest coraz żywsze, zarówno wśród młodych i starszych kapłanów, dążenie do pogłębienia swej specjalizacji teologicznej²².

Podjęta powyżej analiza momentów życia celibarycznego określanych jako kryzysowe, pozwala na sformułowanie kilku wniosków. Przede wszystkim, uważa się w licznych publikacjach, że przyczyny takich zjawisk mogą mieć swoje źródła w samym podmiocie życia bezżennego oraz mogą być powodowane przez bodźce pochodzące z zewnątrz. Zazwyczaj jedno towarzyszą drugim lub powodują ich wywołanie. Poza tym, wskazywane są kierunki ich rozwiązania, zarówno negatywne, jak i pozytywne. Nikt nie wyklucza oczywistości występowania momentów kryzysowych, lecz jednocześnie należy podkreślić, że w wielu wypadkach można uniknąć takich stanów, bądź gdy już zaistnieją, można je właściwie przezwyciężyć.

¹⁷ Zob. J. Augustyn, *Miłość w życiu ludzkim*, dz. cyt., s. 25.

¹⁸ Zob. A. Nowak, *Psychologia i psychopedagogika celibatu*, „Znak”, 23, 1971, nr 210, s. 1637.

¹⁹ J. Strojnowski, dz. cyt., s. 160.

²⁰ Zob. tamże.

²¹ Zob. tamże.

²² Zob. A. Szafranski, art. cyt., s. 214.

Art. 2. Samotność – szansa czy zagrożenie?

Doświadczenie samotności stanowi nieodłączny element życia kapłana, który zdecydował się na bezżenność ze względu na Królestwo niebieskie. Rozpatrywana na wielu płaszczyznach życia samotność „może być dla człowieka mieczem obosiecznym – jego szansą lub zagrożeniem”²³. W jaki sposób należy przeżywać samotność, aby była ona szansą? Jak uniknąć jej negatywnych skutków?

Istnieje niebezpieczeństwo traktowania samotności tylko w kategoriach zagrożenia. Albowiem „coraz liczniejsze wypowiedzi i obserwacja postaw, zwłaszcza młodszej generacji kapłańskiej i adeptów do kapłaństwa, pozwala wysnuć wniosek, że jest ona przyjmowana z lękiem i stanowi w psychice młodych sporą barierę przed podjęciem ostatecznej decyzji do kapłaństwa”²⁴. Nasuwa się więc pytanie, dlaczego samotność kojarzy się dziś z pustką, próżnią, bezsenssem, zagrożeniem i opuszczeniem? Może mieć ona rzeczywiście taki charakter, jeśli przyczynia się do coraz większej alienacji, nie uzdalnia człowieka do wejścia we wspólnotę, lecz staje się miejscem „azyłu”, ucieczki przed światem. Wówczas jest sprzeczna z naturą ludzką i działa destruktywnie, powoduje głębsze poczucie osamotnienia²⁵. Celibat kapłański nosi na sobie szczególnie charakter samotności. Nie stanowi ona jednak większego zagrożenia dla kapłana, jeżeli spełnia on zasadnicze warunki. Pierwszym z nich jest miłość Chrystusa, gdyż samotność celibatu Jemu powinna być bezgranicznie zaofiarowana²⁶. Co więcej, ona właśnie może stać się miejscem szczególnego spotkania człowieka z Bogiem i troski o Jego sprawę²⁷. Jak stwierdza się: „celibat posiada bowiem wartość tylko wówczas, kiedy w tę pustkę, jaka powstaje po rezygnacji z zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, człowiek wprowadza Boga. W celibacie człowiek dobrowolnie zrzeka się należenia do jednej osoby, aby móc należeć tylko do Boga”²⁸. Stąd też, celibatariusz powinien kierować swymi uczuciami i ofiarować je wszystkie Bogu. W ten sposób samotność, nierzadko naznaczona trudem, staje się szkołą ewangelicznej miłości Boga²⁹. Nieszczęśliwy w swojej samotności

²³ J. Stanisławski, *Samotność w duchowym życiu kapłana*, AK, 68, 1976, z. 404, s. 369.

²⁴ Tamże, s. 369.

²⁵ Zob. tamże, s. 370-372. Zob. Paweł VI, SC 58.

²⁶ Zob. J. Stanisławski, art. cyt., s. 373.

²⁷ Zob. 1 Kor 7, 32.

²⁸ J. Augustyn, *Miłość w życiu ludzkim*, dz. cyt., s. 21. Por. K. Clark, *Being sexual and celibate*, Indiana 1986, s. 175. Według autora: „living a committed celibate life does not make sense and it cannot be sustained by anyone who does not regularly take the time to make himself available to God in order to be touched and moved by God's Spirit”. Tamże.

²⁹ Zob. tamże, s. 22; por. także Paweł VI, SC 58. Papież stwierdza, że samotności „nie należy pojmować na kształt jakiejś pustki lub próżni, gdyż wypełnia ją Bóg i niezmiernie bogactwo Jego niebiańskiego Królestwa”. Tamże.

staje się kapłan, który nie potrafi lub nie chce wprowadzić Chrystusa w sferę swojego najintymniejszego «ja»³⁰. W sensie negatywnym „być samotnym, znaczy: nie umieć spotkać się z Chrystusem”³¹. A zatem, wychowanie do celibatu powinno uwzględniać również zagadnienie samotności. Będzie ono posiadało dwukierunkowe odniesienie. Z jednej strony powinno być dążeniem do nawiązania intymnego, zjednoczeniowego kontaktu z Bogiem. Z drugiej natomiast, dążyć do rozwijania pełniejszej miłości z bliźnimi³².

Kolejnym warunkiem niezbędnym do pozytywnego przeżywania samotności jest zachowanie więzi braterskich. Będzie to taki rodzaj samotności, który nigdy nie traci z pola widzenia swojego odniesienia do wspólnoty, samotność tak rozumiana nie polega na odcinaniu wszelkich relacji i więzów międzyludzkich, lecz jest przeniesieniem ich na wyższą płaszczyznę³³. Niezmiernie ważne dla kapłana jest kultywowanie relacji interpersonalnych, co zapobiega zamykaniu się osoby w narcystycznym egocentryzmie. Ojcostwo fizyczne, dające przeżycie kontynuacji własnej egzystencji i wychowujące do odpowiedzialności, winno być tu zastąpione przez ojcostwo duchowe. To ostatnie będzie się realizowało poprzez personalistyczne prowadzenie pracy wychowawczej, pielęgnacyjnej, duszpasterskiej, przez twórczość naukową, artystyczną, oraz sport i hobby. Mówiąc o relacji celibatu do wartości ludzkich stwierdza się, że kapłan żyjący w bezżenności jest wezwany ze świata, aby przedstawiać przed Bogiem sprawy Ludu Bożego – nie jest jednak od ludzi odcięty³⁴. A zatem, stały kontakt z wiernymi sprawia, że zasadniczo nie odczuwa on samotności. Nawet jeżeli zewnętrznie jest z dala od braci, łatwiej w pewnej wewnętrznej samotni odczuwa bliskość Mistrza³⁵. Postawy takiego przeżywania samotności trzeba się uczyć, jak również ku takim postawom wychowywać przyszłych kapłanów. Samotność rodzi imperatyw głębokiego życia modlitwy. Zachęca się wychowawców, aby uczyli alumnów zamiłowania do samotności i sposobów jej organizowania. Celibat związany jest bardzo z kontemplacją: karmi się nią i ją umożliwia. Kapłan, który w swoim życiu nie zakosztował samotności z Bogiem, żyć będzie na marginesie celibatu, nie znając pełni jego bogactw i wartości duchowych³⁶.

³⁰ Zob. J. Stanisławski, art. cyt., s. 373.

³¹ A. Nowak, dz. cyt., s. 18.

³² Zob. J. Augustyn, *Integracja seksualna*, Kraków 1993, s. 220; por. także C. Martini, dz. cyt., s. 84. Autor, analizując zagadnienie samotności wynikającej z życia w celibacie stwierdza, że „bycie księdzem wiąże się z pewnym rodzajem samotności – trwaniem przez dłuższy czas w bliskości tylko z Bogiem; natomiast nie oznacza to izolacji, która zamyka nas w sobie. Jeżeli ktoś się izoluje, jest to jego winą albo też nieumiejętnością nawiązywania kontaktów z innymi, promieniowania na zewnątrz”. Tamże.

³³ Zob. tamże, s. 374.

³⁴ Zob. S. Wójcik, art. cyt., s. 203.

³⁵ Zob. tamże; por. także Paweł VI, SC 59.

³⁶ Zob. S. Miecznikowski, *Praktyczne uwagi o wychowaniu w seminarium do celibatu*, AK, 59 1967, z. 350-351, s. 171.

Możemy zatem sformułować kilka wniosków dotyczących roli samotności w życiu celibatariusza. Przede wszystkim dostrzega się, że w życiu duchowym kapłana jest ona ważnym czynnikiem rozwoju modlitwy, szczególnie indywidualnej³⁷. Zarówno samotność wynikająca z wyboru celibatu, jak i ta spotęgowana okolicznościami zewnętrznymi, stanowi jedynie środek, nie jest celem sama w sobie. Jako środek umożliwia pełniejsze wejście we wspólnotę wiernych.

§ 2. ŚRODKI NIEZBĘDNE DO OWOCNEGO I RADOSNEGO PRZEŻYWANIA CELIBATU

Rozwojowi czystej miłości w dziedzinie celibatu nieodłącznie towarzyszy ludzka słabość i różnorodne formy zagrożeń. Nie jest to również ideał zdobyty raz na zawsze, lecz stanowi formę życia wymagającą stałej czujności i wysiłku duchowego.

W swojej mądrości i trosce o dobro kapłanów, Kościół na przestrzeni wieków wypracował wiele środków i zasad ascetycznych, których przestrzeganie staje się nieocenioną pomocą do pełnego przeżywania przez prezbiterów ich beżennego stanu. Wszystkie one odnoszą się do pełnego rozwoju życia chrześcijańskiego, a niektóre są szczególnie związane z ideałem celibatu. Na szczególną uwagę zasługują przede wszystkim: modlitwa, asceza, przyjaźń oraz maryjne znamię duchowości kapłańskiej. Co wnoszą wymienione środki w przeżywanie beżenności wybranej ze względu na Królestwo Niebieskie?

Art. 1. Modlitwa, asceza, przyjaźń

Wydaje się, iż takie zagadnienia jak: modlitwa, przyjaźń i asceza nie są od siebie ściśle zależne. Jednak wszystkie one głęboko się wpisują w życie człowieka wierzącego, a szczególnie kapłana. Wszystkie także stanowią wartość i pomoc w rozwoju religijności człowieka. O ich treści stanowi zarówno rzeczywistość transcendentna, jak i dyspozycja jednostki oraz jej odniesienia interpersonalne. Wymienione środki dotyczą zatem wszystkich istotnych wymiarów osoby ludzkiej.

Modlitwa stanowi jeden z zasadniczych środków niezbędnych do właściwego rozwoju duchowego każdego chrześcijanina. Nie trzeba również przekonywać o jej wartości i konieczności w posłudze prezbiterów. Jej praktykowanie, bądź też nie, posiada również swoje głębokie implikacje w ich życiu celibarycznym.

Modlitwa nazywana jest jednym z pierwszych środków w rozwoju czystej miłości, gdyż brak zażyłej i oblubieńczej relacji z Bogiem powoduje, że

³⁷ Zob. J. Stanisławski, art. cyt., s. 375.

zachowanie oraz rozwój czystości staje się zadaniem przekraczającym siły człowieka³⁸. Kapłan w swojej samotności, która jest konsekwencją obranej drogi, powinien być przede wszystkim człowiekiem modlitwy. Jej obecność znajduje się nie tylko u podstaw dynamizmu pasterskiego, ale gwarantuje właściwy kierunek postępu w życiu wewnętrznym kapłana. Ona nie pozwala, aby kapłan ustawał na drodze swojego powołania³⁹.

Życie w celibacie, ze względu na swoją specyfikę, wymaga ciągłej czujności, która dzięki modlitwie i ascezie staje się nie tylko czynnikiem prewencyjnym, lecz uczy stawania w prawdzie przed Bogiem oraz dokonywania pogłębionej refleksji połączonej z rozeznawaniem niepodzielności swojego serca. Modlitwa inspirowana lekturą Pisma Św. domaga się wpisania w codzienność życia kapłańskiego. Ona pomaga w skutecznym przeprowadzeniu oceny działań pasterskich, samokontroli własnej osobowości, będącej na drodze pełnego naśladowania Chrystusa⁴⁰. Modlitwa jest nie tylko środkiem potrzebnym do rozeznawania prawdy o miłości prezbitera, lecz stanowi poważny przyczynek do wzrostu tejże miłości. Uświadamia celibatariuszowi, że jedynie Bóg może w pełni zaspokoić jego potrzebę miłości. Głębię tej rzeczywistości wyraża prawda, iż tylko Bóg jest w stanie ukoić do końca serca człowieka, serce które poprzez wolny wybór pozbawia się miłości małżeńskiej i rodzicielskiej. W procesie dojrzałego wychowania do celibatu nie wystarczająca okazuje się na dłuższą metę nawet wysoko idealistycznie pojęta miłość drugiego człowieka, aktywność społeczna lub apostołska. Jedynie głębokie życie wewnętrzne oraz intensywne życie modlitwy może wypełnić ludzkie serce, które w ten sposób staje się odporne na nieustannie odradzające się pragnienia związane z ludzką miłością⁴¹. Celibat staje się darem na drodze oblubieńczej relacji z Bogiem. Dlatego zauważa się, że „im więcej kontemplacji, modlitwy, mistyki, im więcej tego wypowiedzenia się w miłości do Boga, zwłaszcza przeżywanej w tajemnicy Jego bliskości, a więc w tajemnicy obecności w Najświętszym Sakramencie, tym więcej pełnej, zdrowej sublimacji emotywno-wolitywnej w celibacie”⁴².

³⁸ Zob. J. Augustyn, *Miłość w życiu ludzkim*, dz. cyt., s. 26. Konieczność zaangażowania celibatariusza w życie modlitwy stanowczo podkreśla także Magisterium stwierdzając, że „celibatariusz z powołania, który porzuca modlitwę, który zrywa międzyosobowe związki z Bogiem, znajduje się na skraju ruiny swego celibatu”. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, dz. cyt., nr 75.

³⁹ Zob. A. Nowak, dz. cyt., s. 18. Por. także S. Miecznikowski, *Sobór o życiu modlitwy kapłanów i kleryków*, AK, 59, 1967, z. 348-349, s. 90-99. Autor poddaje analizie wypowiedzi soborowe odnoszące się do modlitwy kapłanów. Na ich podstawie zachęca, aby seminarium dawało rzetelne podstawy życia modlitewnego przyszłym kapłanom, gdyż ono jest warunkiem ich owocnej pracy i duchowego wzrostu. Tamże.

⁴⁰ Zob. J. Korycki, *Duchowa formacja kapłana*, AK, 68, 1976, z. 405, s. 131-134.

⁴¹ Zob. J. Augustyn, *Miłość w życiu ludzkim*, dz. cyt., s. 26.

⁴² S. Nowak, art. cyt., s. 142. Również wskazania wychowawcze do celibatu traktują życie modlitwy jako ważny czynnik rozwojowy, który ożywia i aktualizuje wybór formy życia

A zatem, życie celibaryczne pozbawione głębokich podstaw modlitewnych staje się ideałem przekraczającym wręcz ludzkie siły i możliwości. Wartość i praktyka życia modlitwy uprzedza wszelkie działania apostolskie i społeczne kapłana. Istnieje realna możliwość pojawienia się swego rodzaju napięcia pomiędzy modlitwą a pracą apostolską. Pomiedzy ewangeliczną postawą Marty i Marii. Wydaje się, że postawą właściwą jest zachowanie i umiejętność połączenia życia modlitwy i pracy⁴³.

Kolejnym, obok zaangażowania modlitewnego, środkiem niezbędnym dla właściwego życia w celibacie jest praktyka ascezy. Stwierdza się, że pewnego rodzaju dyscyplina ascetyczna powinna towarzyszyć świadomej i wytrwałej pracy nad nabywaniem cnót, te natomiast pomagają kapłanowi w osiągnięciu celów właściwych jego drodze powołania⁴⁴. Do cnót, które są szczególnie niezbędne w życiu celibarycznym, zalicza się: roztropność, całkowite poświęcenie siebie, zharmonizowanie życia czynnego z kontemplacją⁴⁵. Ponieważ asceza służy kształtowaniu osobowości, stąd też, powinna być włączona w zagadnienie wychowania indywidualnego. Uzasadnionym jest, aby była ona sprawą jednostkowego wyboru, tego będzie bowiem wymagało dalsze życie kapłańskie⁴⁶. Tak rozumiana asceza przyczynia się do wyrobienia w podmiocie samodyscypliny i samoopanowania – cech, które są konieczne dla celibatariusza. Praktyka ascezy zakłada także znajomość samego siebie, swoich predyspozycji do podejmowania odpowiednich form ascetycznych, przede wszystkim opanowania siebie, umartwienia, czuwania nad zmysłami, unikania okazji do złego⁴⁷.

beżennego. Modlitwa pogłębia świadomość celibatu jako daru dla Boga i powoduje otwartość serca na „adorację, kontemplację Tego, który jest celem oddania i będzie źródłem ciągłej radości i młodości”. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, dz. cyt., nr 75. Por. R. Christian, *Priestly spirituality*; [w:] *Compendium of spirituality*, New York 1996, t. 2, s. 59. Autor stwierdza, iż „the forms of prayer which become a part of the candidate for the priesthood and are characteristic of the sacred ministry throughout his life as means of communion and direct dialogue with Christ. These include daily Eucharist, adoration of the Blessed Sacrament, frequent confession, meditation, spiritual reading, spiritual direction, devotion to Mary and the observance of certain disciplines such as the celibate life, clerical garb, and so forth”. Tamże.

⁴³ Zarówno historia Kościoła, jak i życie wielu ludzi świętych potwierdza zasadność ascetycznej zasady „ora et labora”, oznacza to, że „modlitwa i praca, kontemplacja i praca, pustynia i misja apostolska w świecie warunkują się wzajemnie i tworzą, wprawdzie napięta, ale konieczną, jedną całość”. G. Greshake, *Być kapłanem*, Wrocław 1983, s. 192.

⁴⁴ Zob. S. Wójcik, art. cyt., s. 204. Magisterium Kościoła również podkreśla konieczność realizacji procesu ascetycznego właściwego prezbiterom, gdyż „formacja do kapłaństwa, a w szczególności do celibatu kapłańskiego, wymaga ascezy nie ogólnej, lecz szczególnej, wyższej od tej, jaka jest wymagana od wszystkich innych wiernych, a więc właściwej aspirantom do kapłaństwa”. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, dz. cyt., nr 53.

⁴⁵ Zob. S. Wójcik, art. cyt., s. 204.

⁴⁶ Zob. K. Meissner, *Uwagi o przygotowaniu kleryka do zadań apostolskich względem rodziny oraz do życia w celibacie*, AK, 59, 1967, z. 350-351, s. 168-169.

⁴⁷ Zob. S. Wójcik, art. cyt., s. 205.

Przyjaźń należy do tych zagadnień, które stosunkowo często pojawiają się w nurcie analizowanej tematyki środków. Pielęgnowanie życia wspólnotowego i głębokich przyjaźni jest postulatem nader ważnym i aktualnym. Warto podkreślić, iż „to właśnie przyjaźń jest tą płaszczyzną, na której człowiek uczy się najbardziej właściwych relacji międzyludzkich, a zarazem może kultywować to, co jest istotnego w miłości bez zagrożenia celibatu”⁴⁸. Takie zagrożenie może mieć miejsce wtedy, gdy przyjaźń będzie naznaczona partykularyzmem i wyłączością. Powyższa forma przyjaźni prowadzi do postaw egoistycznych i nie sprzyja budowaniu właściwych odniesień we wspólnocie. Nie pogłębia również altruizmu, który jest jednym z kryteriów autentycznej przyjaźni. Wyłączność relacji osobowych jest zażerwowana tylko dla miłości małżeńskiej, w celibacie wyłączna miłość jest ofiarowana jedynie Bogu⁴⁹. Stąd też, osoba żyjąca w celibacie zachowuje postawę otwartości wobec wszystkich, ale przynależności jedynie do Boga. Jest wolna od związania z jedną osobą, aby być pełniej dla wszystkich ludzi. Wymaga to kontroli własnych uczuć i unikania złudnych iluzji, o które tak łatwo w dziedzinie ludzkiej miłości. Istnieje ogromna potrzeba przejrzystości we wszystkich relacjach przyjaźni, aby nie dopuszczać do stwarzania złudnych oczekiwań, zarówno u siebie jak i u innych. Postawę taką zdobywa się między innymi poprzez kierownictwo duchowe i zaangażowanie w życie modlitwy⁵⁰.

Godne zaakcentowania jest także znaczenie więzów przyjaźni pomiędzy samymi kapłanami. Ich podstawą jest braterstwo sakramentalne. Konkretnymi przejawami braterskich relacji są wzajemne odwiedziny, gościnność, modlitwa jednych za drugich, szczególna troska o tych, którzy przeżywają większe trudności⁵¹. Braterstwo urzędu wymaga intensywnej realizacji. W społeczeństwie, które przeżywa kryzys autentycznych i szlachetnych relacji interpersonalnych, także kapłan potrzebuje mocniejszych więzi osobowych i życiowej przestrzeni naznaczonej stosunkami przyjaźni i braterstwa⁵².

Art. 2. Maryja w życiu celibatariusza

Umieszczenie aspektu maryjnego w tematyce środków niezbędnych do pełnego przeżywania celibatu, może nasuwać pytania o trafność takiego wyboru.

⁴⁸ S. Duda, *Psychologia miłości i przyjaźni*, „Znak”, 23, 1971, nr 210, s. 1612. Por. także S. Dudley - Edwards, *A view from the under-thirties*, „Religious Life Review”, 35, 1996, nr 179, s. 214.

⁴⁹ Zob. J. Augustyn, *Miłość w życiu ludzkim*, dz. cyt., s. 27; por. także S. Duda, art. cyt., s. 1612-1613.

⁵⁰ Zob. J. Augustyn, *Miłość w życiu ludzkim*, dz. cyt., s. 27-28.

⁵¹ Zob. S. Wójcik, art. cyt., s. 205.

⁵² Zob. G. Greshake, dz. cyt., s. 198. Por. K. Clark, dz. cyt., s. 177-180.

Jednak specyficzne miejsce Maryi w całej duchowości kapłańskiej pozwala widzieć Ją jako Niewiastę, Dziewicę, a także, co jest przedmiotem niniejszej refleksji, jako osobę pomagającą kapłanowi w przyjęciu i przeżywaniu jego powołania⁵³.

Odnotowuje się publikacje, które odnoszą się do maryjnych znamion duchowości kapłańskiej. Na ile jednak analizowana literatura akcentuje pomocniczy charakter obecności Maryi w życiu celibatariusza?

Dziewica Maryja jest stawiana kapłanom przede wszystkim jako wzór całkowitego poświęcenia i ofiarowania się Bogu. Jest przykładem przyjętej „oblubieńczości, rodzicielstwa duchowego, pełnego zaangażowania całej swojej istoty w sprawę Boże”⁵⁴. Przykład ów całkowicie dotyczy postaw, do których powinien dążyć celibatariusz. Maryja wskazuje prezbiterom, jak uczynić z czystości autentyczny dar dla Boga, dar angażujący całego człowieka, stwarzający w nim przestrzeń dla kontemplacji Chrystusa oraz wzrostu w miłości. W tym sensie „Maryja – Dziewica jest wzorem miłości i przewodniczką”⁵⁵. Stąd też, kapłan powinien zabiegać o to, aby pozostawać w relacji synostwa do Matki, która ukazuje mu właściwe drogi. Rozwijanie tej synowskiej zależności ma także swoje implikacje w dojrzewaniu relacji synostwa wobec Matki-Kościola⁵⁷. Ponadto Maryja „jako Matka Boga-Człowieka, a równocześnie Niepokalana Dziewica, zdolna jest wypełnić duchową lukę, jaka może powstać w osobowości kapłana ślubującego celibat”⁵⁸. Obecność Maryi w życiu duchowym kapłana pomoże jemu w kształtowaniu właściwych odniesień do kobiet objętych jego pasterską posługą. Istotę tych odniesień określił Jan Paweł II w *Liście do kapłanów*. Papież stwierdza m.in., że: „dla dojrzałego i radosnego przeżywania celibatu wydaje się szczególnie ważne, ażeby kapłan wykształcił w sobie jak najgłębszy obraz kobiety jako siostry. Matka i siostra, są to dwa podstawowe wymiary odniesienia kapłana do kobiety”⁵⁹. Zwrócenie się do Maryi może również ożywić w prezbiterze przekonanie, że Maryja pomaga mu w zachowaniu czystości, i że często do Niej powinien odnosić się w tej sprawie⁶⁰. Wielką pomocą dla kapłana znajdującego się w sytuacjach trudnych, w chwilach goryczy i niezrozumienia, jest przywołanie i rozpamiętywanie tajemnicy Maryi. Przede wszystkim Jej całkowitego zawierzenia Bogu⁶¹.

⁵³ Zob. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1995r.*, OsRomP, 16, 1995, nr 5.

⁵⁴ S. Nowak, art. cyt., s. 142.

⁵⁵ K. Dębowska, *Czystość, dziewictwo, w życiu kapłańskim i zakonnym*, „Dobry Pasterz”, 1991, z. 11, s. 146. Por. R. Christian, art. cyt., s. 61.

⁵⁶ Zob. A. Nowak, dz. cyt., s. 19.

⁵⁷ Zob. tamże.

⁵⁸ J. Korycki, art. cyt., s. 137.

⁵⁹ Jan Paweł II, *List cyt.*, nr 5.

⁶⁰ Zob. S. Nowak, art. cyt., s. 142.

⁶¹ Zob. W. Życiński, *Być kapłanem-sługą*, Lublin 1993, s. 22. Por. T. O'Brien, *Living in personal relationship with God*, London 1995, s. 158-160.

Dokonana powyżej analiza środków niezbędnych do owocnego przeżywania celibatu zwróciła uwagę na kilka zasadniczych czynników, które faktycznie czynią je niezastąpionymi. Udziela również odpowiedzi na pytanie, dlaczego właśnie takie środki, jak: modlitwa, asceza, przyjaźń, czy pobożność maryjna, odgrywają tak zasadniczą rolę? Otóż wydaje się, iż przemawia za tym ich wewnętrzny dynamizm, integralność z całym życiem kapłańskim, skuteczność oraz wymóg osobistego zaangażowania. Swoją oczywistością nie umniejszają one roli innych środków związanych z życiem bezżennym, chociaż tym ostatnim została poświęcona mniejsza uwaga.

Zarówno analiza przyczyn kryzysów związanych z życiem w celibacie, jak również przedstawienie kierunków rozwiązań trudności z nim związanych, potwierdzają ofiarniczy charakter życia bezżennego. Znamiona krzyża, które towarzyszą tej drodze życia, nie pomniejszają godności tych, którzy tą drogą kroczą lecz podnoszą wartość tego ideału oraz podkreślają jego psachalny kontekst.

Summary

A deeper analysis of the problem of celibacy shows that it is nowadays highly demanding. Those who have chosen celibate life need to make sacrifices of their daily life and be willing to accept all the burden inextricably linked with it. To be able to carry this heavy burden is to be in a position to take one the daily cross of the celibate life.

There seem to be many causes of difficulties in celibate life. They are very often complex and are created by a crisis of the religious, human and transcendental values. Loneliness can be for a priest on the one hand an unbearable burden that eventually leads him to weaknesses but, on the other hand, an opportunity to constantly grow in Christ and clear his intentions for the Kingdom of God. Among the most effective vehicles helping to achieve fidelity in the celibate life are: prayer, ascetic life, friendship and Marian spirituality of the priest.

WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB

PRYWATNE OBJAWIENIA MARYJNE W ŚWIETLE OBJAWIENIA W JEZUSIE CHRYSZTUSIE

W polskim słownictwie teologicznym brak jest jednoznacznego terminu, który precyzyjnie rozróżniałby między jedynym i publicznym Objawieniem w Jezusie Chrystusie a wielością objawień prywatnych. W poniższych rozważaniach na określenie tych ostatnich posługiwać się będziemy definicją, jaką podaje *A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* oraz wielu teologów współczesnych, którzy objawieniami nazywają ukazywania się Boga, Chrystusa, Maryi, Świętych w okolicznościach niezwykłych i nie dających się wyjaśnić w sposób naturalny¹. Ponieważ objawiający się może być nie tylko widziany ale i dotykany, dlatego też w sposób zasadniczy objawienie takie różni się także od wizji. Wśród objawień prywatnych do najczęściej spotykanych, a zarazem budzących mieszane uczucia, należą objawienia maryjne. O jednoznaczności ich rozumienia trudno raczej mówić zważywszy, że w niektórych kręgach są one akceptowane w całej rozciągłości, a nawet urastają do rangi jedynego i ostatecznego kryterium wiary i wierności, w innych natomiast spotkać się można z postawą całkowitego ich odrzucania. Ponieważ objawieniom maryjnym towarzyszy na ogół przekazanie pewnego przesłania, dlatego zadaniem teologii służącej życiu powinno być, w tym przypadku, określenie zgodności treści tegoż przesłania z treścią jedynego Objawienia w Jezusie Chrystusie.

Nie jest możliwe w rozważaniach tych przedstawić wyczerpującą analizę objawień maryjnych, jakie miały miejsce choćby od czasów Grzegorza Taumaturga, zmarłego w roku 270 po Medjugorje w 1981. Z konieczności więc ograniczymy się tylko do objawień najbardziej rozpowszechnionych. Ich analiza wykazuje pewne aspekty wspólne wszystkim objawieniom. Z tego też względu w realizacji powyższego tematu przyjmujemy następującą strukturę:

1. Kto się objawia.
2. Komu się objawia.

¹ Zob. np. P. Casillo, *Le grandi apparizioni nella storia. Dodici apparizioni della Madonna dal 1830 al 1879*, Udine 1992, s. 5.

3. Co objawia.
4. Stosunek Kościoła do prywatnych objawień maryjnych.
5. Objawienia maryjne a Objawienie w Jezusie Chrystusie.

1. KTO SIĘ OBJAWIA

Dająca się widzieć i dotykać Maryja nie zawsze jest taką samą i w tym samym wieku osobą. Na ogół jest to postać młodej dziewczyny. Czasem jednak wizjonerzy określają Jej wiek na około 30 lat. W Cuapa (Nikaragua) Maryja objawia się w postaci dziecka; w San Nicolas (Argentyna 1983) daje się widzieć jako matka trzymająca dziecko na rękę. Jej ubranie jest zróżnicowane, przy czym dominuje kolor biały i niebieski: Maryja z Guadelupy (Meksyk 1531) odziana jest w szatę zdobioną kwiatami i płaszcz koloru niebieskiego, na którym dostrzec można liczne gwiazdy. W ich układzie upatrywany jest nawet kształt różnych konstelacji. Często posiada również szarfę używaną przez kobiety ciężarne i symbolizującą tajemnicę Wcielenia. W objawieniach Katarzyny Laboure (Paryż 1830) suknia Maryi jest koloru białego, w Medjugorje natomiast srebrno-szara z ciemnymi włosami pod białym welonem. Głowę otacza krąg dwunastu gwiazd. Niejednokrotnie koloru ubrania Maryi widzący nie potrafili określić. W objawieniach mających miejsce w Gruszewie (ZSRR 1987) ubrana jest na czarno. W La Salette (Francja 1846) widziana jest w postaci młodej, siedzącej dziewczyny, z twarzą ukrytą w dłoniach. Jest smutna i płacząca. Czepek na Jej głowie zwieńcza świetlista korona a z sukni również wychodzą promienie światła. Pantofle ma ozdobione różami, na szyi widoczny jest łańcuszek ze złotym krucyfiksem, a na jego ramionach znajdują się młotek i obcęgi. Całą postać otacza aureola. Maryja z Beauring (Belgia 1932/33) jest w wieku około dwudziestu lat, ubrana w białą suknię emanującą światło. Na piersiach ma zawieszzone złote serce, często też posiada różaniec.

Na ogół Matka Boża przemawia do wizjonerów w ich własnym języku, a często nawet lokalną gwarą, np. do Bernardety Soubirous. Po hiszpańsku mówi w Ameryce Łacińskiej, po chorwacku w Medjugorje, choć tutaj pojawia się wyjątek, ponieważ mówi również w języku aramejskim, gdy świadkami objawień są Żydzi. W objawieniach z Knock (Irlandia 1879) postać Matki Bożej jest milcząca, nie przekazuje żadnego orędzia. Objawienia z Bouchard (1947) nie określają postaci objawiającej się Maryi. Mowa jest tylko o znaku promienia słonecznego padającego na dzieci w miejscu, gdzie słońce nie dociera. Katarzyna Laboure (Paryż 1830) trzymała ręce na kolanach Maryi siedzącej w fotelu. Również w innych objawieniach Matki Bożej niektórzy z widzących mogli Jej dotykać.

2. KOMU SIĘ OBJAWIA

Wbrew powszechnemu niemal przekonaniu, dostępującymi objawień maryjnych są nie tylko dzieci i ubodzy pasterze. Zależnie od okoliczności wizjonerami są dzieci, młodzież, dorośli, samotni lub obarczeni rodziną, wierzący lub obojętni czy nawet zwalczający religię, pochodzący z różnych warstw społecznych. Objawienia wydają się być dostosowane do różnych kultur, języków, krajów. Nie ma objawień stereotypowych; różne są znaki, jakie im towarzyszą, a więc światło, zapach, uzdrowienia. Dostępujący objawień z Gruszewa przez 23 lata był więźniem systemu totalitarnego. Mógł rozmawiać z Maryją i Jej dotykać. Miejsce objawień gromadzi na wspólną modlitwę zarówno grekokatolików, jak i prawosławnych.

La Salette w roku objawień (1846) zamieszkiwało około 700 osób, z czego jedynie kilka było osobami praktykującymi. Ci, którym objawiła się Maryja nie potrafili czytać ani pisać. Nie byli jeszcze u pierwszej Komunii Świętej, a więc religijnie byli raczej zaniedbani. Alfons Ratisbone, któremu Maryja objawiła się w roku 1842 w Rzymie, był niewierzącym Żydem, zwalczającym mocno katolicyzm. Dwie z czterech wizjonek w Bouchard (Francja 1947) pochodziły z rodziny niepraktykującej. Pięciu chińskich alpinistów wyznania buddyjskiego z Tajwanu dostąpiło objawienia maryjnego w Wu Fung Chi (Chiny 1980). Objawień w Marta (Witerbo 1948) dostępuje osoba przeciwna wierze, religii, duchownym. Pasterza, który dotychczas nie chodził do szkoły, Maryja uczy modlitwy, między innymi odmawiania Ojcze Nasz. W powyższym kontekście trudno jest uznać za przekonujące kryterium autentyczności objawień, według którego osoba doznająca go powinna odznaczać się wysokimi walorami religijno-moralnymi, takimi jak wiara, świętość życia, religijne zaangażowanie, troska o zbawienie własne i innych². Być może stanowi ono regułę, ale wyjątki od niej są więcej aniżeli częste.

W Cuapa (Nikaragua 1980) objawień doznaje mężczyzna w wieku lat pięćdziesięciu, członek wspólnoty neokatechumenalnej. Podobnie w San Nicolas (Argentyna 1983) odbiorcą objawień jest 48-letnia matka rodziny. Sześć dziewcząt ze szkoły zawodowej i mieszkanek buszu dostępuje objawień w Kibeho (Rwanda) w latach 1981-1989. W Zeitoun i Shoruba w Egipcie (1968-1986) oprócz katolików widzącymi są również muzułmanie, a nawet członkowie komisji kościelnej powołanej dla zbadania autentyczności tych objawień³. Małżeństwo w wieku 18 i 30 lat, bez szczególnych wyróżnień w zakresie wiary i religijności, jest odbiorcą objawień w Damaszku (Syria 1982). W Eskorial

² Zob. M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”*, [w:] K. Pek (red.), *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, Warszawa 1994, s. 46.

³ Zob. R. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, Gdańsk 1994, s. 98-99.

(Hiszpania 1980) objawień doznaje pięćdziesięcioletnia Amparo Cuevas, uboga matka siedmiorga dzieci; w Oliveto Citra (Włochy 1985) dwanaście dzieci w wieku od ośmiu do dwunastu lat. Ubogi indianin Juan Diego jest odbiorcą objawień w Guadalupe (Meksyk 1531). W Port au Prince (Haiti 1987) Maryja objawia się siostrze zakonnej ze wspólnoty założonej przez miejscowego arcybiskupa. Prosi o odmawianie różańca, który okaże Bożą potęgę, zniszczy kult animistyczny i zbawi Haiti. Następnie ta sama postać Maryi objawia się trzynastu żebrakom, którym mówi, że dziś (25 marca) jest święto i jeśli pójdą do siostrze ze wspomnianej wyżej wspólnoty, to otrzymają tam posiłek. Ta sama postać nauczyła następnie robić znak krzyża dwuletnie dziecko. Jakie jest źródło tej informacji, R. Laurentin, za którym ją przekazujemy, nie podaje⁴. Dwie spośród widzących (Katarzyna Laboure i Bernardetta Soubirou) zostały kanonizowane.

3. TREŚĆ OBJAWIENIA

Istotnym warunkiem zbawienia jest wierność słowu Boga, które zostało nam przekazane w Piśmie Świętym. Z tego też względu treści prywatnych objawień maryjnych nie można utożsamiać z treścią Objawienia zawartą w natchnionych księgach Pisma. Analiza przesłań, jakie wyrażone zostały w objawieniach, wykazuje ich generalną zbieżność, jak też aktualizację słowa Bożego wyrażonego na kartach Pisma, czy jego ukierunkowanie na przyszłość. Towarzyszy temu wezwanie do wierności, modlitwy, czynienia pokuty i dawania świadectwa.

W Cuapa (Nikaragua 1980) Maryja prosi, by ustawicznie dawać świadectwo, którego wyrazem będzie regularne odmawianie różańca o stałej godzinie po zakończeniu zajęć domowych. Nie prosi o budowę świątyni materialnej, ale duchowej. Prosi o umiejętność wzajemnego wybaczenia sobie i czynienie pokoru. W przeciwnym razie Nikaragua będzie nadal cierpieć. Podczas niektórych objawień Maryja płacze, ponieważ ludzie nie chcą się zmienić: *Zamieniajcie słowo Boże w praktyczne działanie. Miłujcie bliźnich, nie stosujcie przemocy, bądźcie cierpliwi. Jeśli się nie zmienicie, nadejdzie trzeciej wojny światowej będzie przyspieszone. Jestem Matką wszystkich grzeszników.*

W innych przypadkach Maryja odwołuje się do roli i obecności Ducha Świętego w życiu Kościoła oraz wyraża pragnienie pozostawania z tymi, którym się objawia: *Jestem patronką tego okręgu. Uszanuj me prawa, bo chcę pozostać blisko ciebie. Woda jest błogostawieństwem. Będziesz pomostem zjednoczenia. Głoś moje słowa, tutaj chcę pozostać. Duch Święty jest twym przewodnikiem. Moim pragnieniem jest pozostać z wami, aby was napełnić błogostawieństwami, pokojem, radością i zbliżyć was do Boga. Czytajcie 1 List św. Piotra. Dwie*

⁴ Tamże, s. 227.

trzeciej ludzkości ulega skażeniu. Zniszczę na ziemi wszystko to, co nie pochodzi z nieba (San Nicolas, Argentyna 1983). W Damaszku (Syria 1982) Maryja prosi, by ogłaszać przyjście Jej Syna Emanuela. Ci, którzy Go zapowiadają, będą zbawieni. Ci, którzy tego nie robią, to fałszywi wierni. Nie proszę o pieniądze na Kościoły. Proszę o miłosierdzie. Ci, którzy dają pieniądze, a nie mają miłosierdzia, są bez wartości. Kościół jest królestwem nieba na ziemi. Kto wprowadził rozdział, ten zgrzeszył, a kogo ów rozdział uradował, ten zgrzeszył również. Kościół założony przez Jezusa był mały, a kiedy się rozrósł, uległ podziałom. Ten, kto wprowadził podziały, nie ma w sobie miłości, zbierajcie się razem. Zjednocz swe serce z moim sercem, w ten sposób uratujesz dusze cierpiące. Zwłaszcza tych, którzy cię nienawidzą i mówią o tobie źle. Tą drogą dojdiesz do chwaty.

Przesłania z Medjugorje budzą wiele entuzjazmu, ale więcej jeszcze chyba kontrowersji. Ich powodem jest zapowiedź dziesięciu tajemnic dotyczących przyszłości świata, które mają być ogłoszone we właściwym czasie, na trzy dni przed dokonaniem się danej tajemnicy, których treść stanowi zagrożenie wiszące nad światem. Wątpliwym jest również sam sposób odbywania się objawień: w tajemnicy i ukryciu przed innymi. Z przesłań wynika, że tocząca się wojna jest karą za grzechy. Wystarczy modlić się i czynić pokutę, aby wojna zakończyła się. *Dlatego też, moje kochane małe dzieci, módlcie się i dajcie świadectwo waszym życiem, że jesteście Moimi i że do Mnie należycie. Albowiem Szatan, w tych dniach zamętu, pragnie zwieść jak najwięcej dusz.* (Orędzie z 25 kwietnia 1992). Miesiąc wcześniej Maryja była bardziej wymagająca i kategoryczna, czego wyrazem jest orędzie przekazane 25 marca 1992 roku: *Dzisiaj, jak nigdy dotąd, wzywam was do życia moimi orędziami i do wprowadzenia ich w czyn. Przyszłam do was, aby wam pomóc, dlatego wzywam was do zmiany życia. Obraliście drogę nędzy, drogę ruiny. Kiedy mówiłam wam: „Nawróćcie się, módlcie się, poście, pojednajcie się”, przyjęliście te orędzia powierzchownie. Zaczęliście nimi żyć, by potem je porzucić, gdyż było to dla was trudne. [...] I tak oddaliliście się od Boga i ode Mnie, na skutek waszej nikłej gorliwości. Pragnęłam uczynić z was oazę pokoju, miłości i dobra. [...] Dlatego mówię wam: Szatan naigrywa się z was i z waszych dusz, a ja nie mogę wam pomóc, bo jesteście daleko od mojego Serca. Dlatego módlcie się, życie moimi orędziami, a zobaczycie cuda miłości Bożej w waszym codziennym życiu .*

Z orędzia przekazanego 25 maja 1993 dowiadujemy się, że plan zbawienia nie jest Boga, ale Maryi: *Jestem z wami i wstawiam się u Boga za każdym z was, albowiem, drogie dzieci, każde z was jest ważne w moim planie zbawienia.* Mimo dostosowania się do zaleceń wyrażonych w przesłaniach, zanoszonych modlitw i okazywanej miłości, wojna w Jugosławii trwa jednak nadal: *Dziękuję wam za wasze modlitwy i za miłość, jaką mi okazujecie. Zapraszam was do zdecydowania się na modlitwę w moich intencjach. Wezwanie do modlitwy, praktykowania miłości i czynienia pokoju mimo toczącej*

się wojny, powtarza się niemal w każdym orędziu: *Kocham was i pragnę was chronić od wszelkiego zła. Ale wy tego nie chcecie! Drogie dzieci, nie mogę wam pomóc, jeśli nie żyjecie przykazaniami Bożymi, jeśli nie żyjecie mszą świętą, jeśli nie odrzucacie grzechu. Zapraszam was, abyście się stali apostołami miłości i dobra. W tym świecie bez pokoju, świadczcie o Bogu i o miłości Bożej, a Bóg będzie wam błogosławił i da wam to, o co Go prosicie.* (25 październik 1993). *Wzywam was wszystkich, abyście się zdecydowali na modlitwę w mojej intencji. Dzieci, proszę was, aby każdy pomógł mi w realizacji mojego planu poprzez tę parafię. Obecnie w szczególny sposób, drogie dzieci, wzywam was, abyście zdecydowali się pójść drogą świętości* (25 kwiecień 1994).

O ile w Damaszku (Syria) Maryja prosiła o budowę świątyni duchowej, o tyle w Eskorial (Hiszpania 1980) Jej życzeniem jest wybudowanie kaplicy na miejscu objawień. Apeluje o nawrócenie i codzienne odmawianie różańca, ponieważ świat znajduje się nad brzegiem przepaści, wojen i bezrobocia. Widząca otrzymuje stygmaty po to, ażeby jedna trzecia ludzkości została ocalona od niewyobrażalnego kataklizmu⁵. Podobną prośbę kieruje w przesłaniu z Guadalupe (Meksyk 1531): *Chcę mieć świątynię w miejscu, w którym okażę współczucie twemu ludowi i wszystkim ludziom, którzy szczerze proszą mnie o pomoc w swojej pracy i w swoich smutkach. Tutaj zobaczę ich łzy. Ale uspokoję ich i pocieszę*⁶.

Świat jest na skraju przepaści, głosić miała Maryja w Olivetto Citra (Włochy), *módlcie się szczególnie za przywódców wielkich narodów, bo oni nie mają czasu na modlitwę, zajęci przewidywaniem wojny oraz rozszerzaniem przemocy. Niechaj pielgrzymi proszą mnie o wszelkie łaski, jakie zamierzają otrzymać. Przychodź, aby przynieść pokój, jedność, radość. To mój podarunek. Przychodź, aby wam pomóc w nawróceniu i powrocie do Boga, to znaczy do wiary w Boga, do uczynków miłosierdzia. Bóg wysłał mnie na ziemię, aby was wszystkich ocalić, ponieważ cały świat znajduje się w niebezpieczeństwie. Przybywam do was, aby wnieść pokój do waszych serc. Jeśli się nie modlicie, nie otrzymacie niczego. Czas jest krótki. Nadejdą trzęsienia ziemi, nieszczęścia i głód dla wszystkich mieszkańców ziemi. Będę prosiła Boga, aby was nie karał. Jeśli będziecie się modlić, pomogę wam uniknąć katastrof, które muszą spaść na świat z powodu grzechów.*

Płacząca figura Matki Bożej z Naju (Korea 1985) prosi o nieustanną modlitwę za kapłanów, którzy są Jej szczególnie wybranymi synami. Nalega, by zamknąć okna plebanii, bo są one otwarte na trzy pokusy: pychę, chciwość i rozwiązłość⁷. W Gruszewie (Ukraina 1958) zapowiada, że Rosja stanie się krajem, który będzie oddawał Jej największą cześć. W Etienne Ho Ngoc Ahn

⁵ Zob. P. Mantero, *Le ultime apparizioni della Madonna nel mondo*, Udine 1990, s. 41.

⁶ Zob. J.J. Delaney (red.), *Niewiasta obleczone w słońce*, dz. cyt., s. 34.

⁷ Zob. R. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, dz. cyt., s. 151.

(Wietnam 1975) głuchoniemy i sparaliżowany żołnierz widzi Maryję, która zapowiada, że zostanie uzdrowiony tak, by znów mógł rozmawiać i poruszać się. Wzywa go do odmawiania różańca. Zapowiedziane uzdrowienie dokonuje się podczas Mszy św.

W La Salette (Francja 1846) Maryja nie tylko prosi i nawołuje do zmiany życia, ale też zapowiada kary i groźne kataklizmy w przypadku, gdyby Jej prośby nie zostały spełnione: *Jeśli mój lud nie posłucha mnie, będę musiała puścić ramię mojego Syna. Jest ono tak ciężkie i tak mnie ciśnie, że nie mogę już go powstrzymać. Od jakże dawna cierpię za was. Jeżeli mój Syn ma was nie odrzucić, to ja muszę błagać Go o to nieustannie. Bez względu na to, jak dobrze będziecie postępować, jak dużo będziecie modlić się w przyszłości, nigdy nie potraficie odwdziżyć mi się za to, co dla was wycierpiałam. [...] Wyznaczyłam wam sześć dni na pracę. Siódmy dzień zatrzymałam dla siebie, ale nikt mi go nie poświęca. To właśnie dlatego ciężar ręki mojego Syna tak mnie przygniata. Nadchodzi wielki głód. Ale zanim to się stanie, dzieci do siedmiu lat chwycą drgawki i umrą one w ramionach swych rodziców. Dorośli za swe grzechy zapłacą głodem. Winogrona zgniją i zepsują się orzechy. Jeżeli ludzie się nawrócą, to skały zmienią się w sterty zboża i okaże się, że kartofle się same zasadziły.* Widzącym, każdemu z osobna, powierzyć miała Maryja tajemnice im tylko wiadome, które nie zostały nigdy wyjawione, poza pisemnym przedstawieniem ich papieżowi. Można mieć poważne wątpliwości odnośnie do autentyczności tego objawienia, ponieważ Biblia nie zna takiej postaci Maryi, jaka jawi się nam z treści towarzyszącego objawieniu przestania. Mimo że dokonywały się, jak wynika z relacji, masowe nawrócenia, wzrastała pobożność, szerzył się ruch pielgrzymkowy, to jednak zapowiedziane w objawieniu kary czy kataklizmy zostały zrealizowane.

W podobnym tonie utrzymane jest objawienie z Garabandal (Hiszpania 1961), gdzie Anioł lub Michał Archanioł, lub też Maryja objawiają się czworgu dzieciom w wieku jedenaście do trzynastu lat. Maryja przekazuje im postanie: *Kielich się przepętnił. Trwajcie w Bogu i we mnie także. Należy składać wiele ofiar. Trzeba czynić wiele pokuty i często odwiedzać Najświętszy Sakrament, ale przede wszystkim winniśmy być bardzo dobrzy. Jeśli tego nie uczynimy, przyjdzie na nas bardzo wielka kara. Oto kielich się wypełnił i jeśli się nie zmienimy, przyjdzie na nas kara.* Dzieci popadają w ekstazę, podczas której zachowują się jak gdyby otrzymywały w sposób niewytłumaczalny Komunię św. W czerwcu 1965 było objawienie Michała Archanioła, który w imieniu Maryi przekazał widzącym orędzie następującej treści: *Skoro nie wykonano mojego orędzia z 18 października i za mało je rozpowszechniono, dlatego to objawienie będzie ostatnie. Przedtem kielich się przepętniał, teraz się przelewa. Liczni kapłani idą drogą zguby i pociągają za sobą wiele innych dusz. Do Eucharystii przywiązują się coraz mniejszą wagę. Gniewu Boga usiłujemy uniknąć własnym wysiłkiem. Jeśli Go szczerze będziecie prosić o przebaczenie, przebaczy. Ja, wasza Matka,*

za wstawiennictwem św. Michała Archanioła proszę was, byście się poprawili. Oto czas ostatnich napomnień. Kocham was bardzo i nie chcę waszego potępienia. Proście nas szczerze, a my was wysłuchamy. Trzeba, byście się więcej poświęcali. Myślcie o Męce Jezusa.

W sześć lat później jedna z widzzących złożyła zaskakujące wyznanie, w którym stwierdza, że „chciałam powiedzieć jakiemuś księdzu, iż nie widziałam Matki Najświętszej; miałam zamiar wyznać przed biskupem, że to było przywidzenie, sen lub kłamstwo. Później, w Pampelunie, powiedziałam biskupowi, że nigdy nie widziałam Matki Bożej, że okłamywałam wszystkich przez cały czas. Te wątpliwości trwały pięć lub sześć dni. Od tego czasu pozostały we mnie wątpliwości i niepewność. Czekam na cud, ażeby stwierdzić czy to jest prawdziwe, czy nie”⁸.

4. STOSUNEK KOŚCIOŁA DO PRYWATNYCH OBJAWIEŃ MARYJNYCH

Pewności objawień prywatnych nie można utożsamiać z pewnością treści wiary wyrażanej w *Credo* czy nieomylnym nauczaniu Magisterium Kościoła. Nie dotyczą one bowiem zasadniczego posłania powierzonego Kościołowi przez Boga, ale jedynie konkretnego wydarzenia w historii Kościoła. Orzeczenia Magisterium Kościoła w kwestii objawień nie mają zatem charakteru nieomylności i nie można umieszczać ich na tej samej płaszczyźnie, na jakiej umieszcza się orzeczenia dogmatyczne⁹. Kiedy Kościół uznaje autentyczność jakiegoś objawienia, wtedy zwykle nie mówi on, że „Maryja objawia się w tym miejscu, jest to pewne i zobowiązujące do wiary”. Mówi natomiast: „Istnieją podstawy, by w to wierzyć, jest to przejaw łaski Boga i dlatego zachęcamy was, byście w to wierzyli. Nie jest to jednak zobowiązanie”.

Gdyby chrześcijaństwo wykluczało możliwość cudownych, nadprzyrodzonych ingerencji Boga, wtedy trudno byłoby uwierzyć w Jezusa i Jego Ewangelię. Cudem są również objawienia maryjne. Ich zatem możliwości wykluczyć nie można, ale też nie ma obowiązku wierzyć w nie na równi z Ewangelią¹⁰. Nawet wtedy, gdy zostają one oficjalnie zaakceptowane przez Kościół, to i tak zobowiązujące pozostają one tylko dla tych, którzy wprost i bezpośrednio ich doświadczyli. Nikogo, poza otrzymującymi objawienie, Kościół nie zobowiązuje do wierzenia w treść przekazanego posłania. Fakt zatem objawień prywatnych pozostaje zawsze kwestią otwartą z wyjątkiem tych, którym zostały one udzielone¹¹.

⁸ H. Daley, *Miracle at Garabandal*, Dublin 1985, s. 189.

⁹ Zob. R. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Marii Panny*, dz. cyt., s. 48.

¹⁰ Zob. P. Casillo, *Le grandi apparizioni nella storia*, dz. cyt. s. 8-9.

¹¹ Zob. R. P. Mc Brien, *Catholicism*, Cambridge 1981, s. 893.

Ponieważ są to wydarzenia o charakterze nadprzyrodzonym, dlatego też nie można potwierdzić takiego ich charakteru, dokąd ich nadprzyrodzoność nie zostanie w sposób pewny dowiedziona. Może zostać zaaprobowany kult w konkretnym miejscu objawień (co nie jest jednak równoznaczne z uznaniem autentyczności samych objawień) przez stwierdzenie, że w danym objawieniu nie ma nic, co sprzeciwiałoby się wierze lub obyczajom. Przykładem tego może być La Salette, którego sanktuarium Leon XIII wyniósł do godności bazyliki mniejszej i zezwolił na koronację figury Matki Bożej, zaznaczając przy tym, że nie ma intencji decyzjami tymi aprobować osobiście samego objawienia z La Salette. Aprobata kościelna objawień maryjnych oznacza zatem, że można w nie wierzyć, ponieważ nie ma w nich nic, co sprzeciwiałoby się wierze czy obyczajom, a same spowodowane są przyczynami nadprzyrodzonymi¹². Aprobata taka nie uwalnia jednak od możliwości błędów, które mogą przeniknąć czy to w opis objawień, czy w ich treść. Często bowiem się zdarza, że dostępujący objawień swoje własne przekonania czy poglądy utożsamiają z tymi, o których dowiadują się z objawienia i przypisują je Matce Bożej. Aprobata kościelna nie upoważnia do tego, by zapewnić autentyczność każdego słowa, które widzący mieli otrzymać jako posłanie od Maryi. Akceptując dane objawienie Kościół zapewnia nas swoim autorytetem, że w odniesieniu do istoty danego objawienia nie znajduje się nic przeciwnego wierze czy obyczajom. Można zatem wierzyć bez narażania na niebezpieczeństwo swej wiary, że w danym przypadku Maryja rzeczywiście się objawiła i wypowiedziała konkretne przesłanie co do jego istoty, ale nie odnośnie do jego znaczenia dosłownego¹³. Nie ma obowiązku wierzyć w konkretne objawienie nawet w przypadku pozytywnej decyzji Kościoła, ale jest obowiązek posłuszeństwa wobec tej decyzji nawet wtedy, gdy jest ona pozytywna.

Akceptacja kościelna objawień spotykana jest niezwykle rzadko. W 99 procentach decyzja Kościoła jest negatywna, a więc swym autorytetem stwierdza on, że konkretne objawienie maryjne albo nie jest autentyczne, albo pozbawione jest charakteru nadprzyrodzonego¹⁴.

¹² Zob. *Enciclopedia mariana „Theotocos”*, Genova 1959, s. 498.

¹³ Tamże, s. 499.

¹⁴ Ocena przez Magisterium Kościoła prywatnych objawień maryjnych ostatnich lat przedstawia się następująco:

- 1917 – Fatima (Portugalia) – decyzja pozytywna.
- 1931 – Ezquioga (Hiszpania) – decyzja negatywna.
- 1932 – Beauraing (Belgia) – decyzja pozytywna w wymiarze lokalnym.
- 1933 – Banneux (Belgia) – decyzja pozytywna w wymiarze lokalnym.
- 1937 – Heede (Niemcy) – brak decyzji.
- 1937 – Voltago-Belluno (Włochy) – decyzja negatywna.
- 1944 – Bonate (Włochy) – decyzja negatywna.
- 1945 – Codosera (Hiszpania) – brak decyzji.
- 1945 – Amsterdam (Holandia) – decyzja negatywna.
- 1946 – Pfaffenhofen (Niemcy) – brak decyzji.

5. OBJAWIENIA MARYJNE A OBJAWIENIE W JEZUSIE CHRYSZTUSIE

W świetle Objawienia w Jezusie Chrystusie, Maryja ukazana jest przede wszystkim jako cicha, pokorna, wierząca Służebnica Pańska, posłuszna słowu Boga i wprowadzająca je w czyn. Ta, która swą pielgrzymkę wiary rozpoczęła w chwili poczęcia Jezusa, nigdy, w świetle świadectw Nowego Testamentu, nie przestała wierzyć. Jako przedstawicielka Narodu Wybranego stała zawsze wobec możliwości wyboru za Chrystusem, albo przeciw Niemu. Jej obecność wśród uczniów Chrystusa i oczekiwanie na dary Jego Ducha świadczy, że nie zmieniła się Jej postawa posłuszeństwa wobec słowa Bożego. Dramatyczne wydarzenia z okresu publicznej działalności Chrystusa i Jej obecność pod krzyżem nie tylko nie zachwiały Jej wiary, ale stały się nawet źródłem jej pogłębienia. Obecność

-
- 1947 – Bouchard (Francja) – brak decyzji.
 1947 – Espis (Francja) – decyzja negatywna.
 1947 – Bouxieres (Francja) – decyzja negatywna.
 1947 – Tre Fontane (Włochy) – brak decyzji.
 1947 – Forstweiler (Niemcy) – decyzja negatywna.
 1947 – Urucaina (Brazylia) – brak decyzji.
 1948 – Asyż (Włochy) – decyzja negatywna.
 1948 – Gimigliano (Włochy) – decyzja negatywna.
 1948 – Lipa (Filipiny) – decyzja negatywna.
 1948 – Marta (Włochy) – decyzja negatywna.
 1948 – Aspang (Austria) – brak decyzji.
 1948 – Cluj (Rumunia) – decyzja negatywna.
 1949 – Fehrbach (Niemcy) – decyzja negatywna.
 1949 – Lublin (Polska) – decyzja negatywna.
 1949 – Hasznos (Węgry) – decyzja negatywna.
 1949 – Heroldsbach (Niemcy) – decyzja negatywna.
 1950 – Athis-Mons (Francja) – decyzja negatywna.
 1950 – Necedah (USA) – decyzja negatywna.
 1960 – Garabandal (Hiszpania) – brak decyzji.
 1968 – Split (Jugosławia) – brak decyzji.
 1976 – Betania Cua (Wenezuela) – decyzja pozytywna w wymiarze lokalnym.
 1980 – Eskorial (Hiszpania) – brak decyzji.
 1980 – Cuapa (Nikaragua) – brak decyzji.
 1981 – Kibeho (Rwanda) – brak decyzji.
 1981 – Medjugorje (Jugosławia) – brak decyzji.
 1982 – Damaszek (Syria) – brak decyzji.
 1983 – San Nicolas (Argentyna) – brak decyzji.
 1986 – Terra Blanca (Meksyk) – brak decyzji.
 1987 – Gruszewo (Ukraina) – brak decyzji.

Od roku 1928 do 1971 zanotowano 210 ważniejszych objawień maryjnych. Od 1917 roku tylko w czterech przypadkach decyzja Kościoła była pozytywna. Odnośnie do wcześniejszych objawień pozytywna decyzja została wydana w przypadku objawień w Rzymie, La Salette, Lourdes, Pontmain i Gietrzwałdzie (Zob. *Theotocos*, s. 47).

Matki Zbawiciela w pierwszej wspólnocie wierzących zaprzecza tym samym sceptycyzmowi M. Gogueta w kwestii Jej przynależności do Kościoła¹⁵.

Szczególnym członkiem Kościoła, jak uczy Sobór Watykański II, jest Ona także dziś. Do Kościoła również kierowana jest istota przesłań przekazywanych podczas objawień maryjnych. Nie wnoszą one istotowo nowej treści oprócz tej, którą znamy już z Ewangelii. Gdyby wnosiły, to autentyczność takiego objawienia od samego początku byłaby wątpliwa. Tylko bowiem Pismo dla Kościoła i jego wiary stanowi *norma normans non normata*. O wiarę, modlitwę i pokutę wołają wszystkie niemal przesłania objawień maryjnych. Ich zadaniem nie jest zmiana czy dodawanie czegokolwiek do Ewangelii, ale jej aktualizacja; zwrócenie uwagi na współczesne znaki czasu, które Kościół powinien dostrzec, by – z jednej strony unikać zagrożeń, jakie mogą one spowodować – a z drugiej, przez otwartość na nie, wykorzystać je dla bardziej skutecznego realizowania misji zbawczej powierzonej mu przez Chrystusa. Jeśli miejsca prywatnych objawień maryjnych przyczyniają się dla duchowego dobra Kościoła, sprawiają wzrost wiary i pobożności, powodują wprowadzanie w czyn zasad Chrystusowej Ewangelii, to z teologicznego punktu widzenia nie widać merytorycznych przeszkód, aby uznać takie objawienia, nawet jeśli autorytet kościelny nie wypowiedział jeszcze wobec nich swego stanowiska. Zarówno jednak praktycznemu wcielaniu w życie słowa Bożego, jak i modlitwie czy pokucie, nie może towarzyszyć atmosfera sensacji, infantylizmu, zniekształcania czy ośmieszania wiary chrześcijańskiej, co często spotyka się w rzekomych objawieniach. *Sensus fidei* nie działa bowiem przeciw Kościołowi. Stąd też nieodzowne jest posłuszeństwo autorytetowi Kościoła, by w miejsce wzrostu wiary Kościoła i skuteczności jego misji nie powodować ich regresu, czy narażać na zniekształcenie.

Riassunto

L'articolo tratta il problema del rapporto delle private rivelazioni mariane alla rivelazione in Gesù Cristo e dell'atteggiamento della Chiesa al riguardo. Questo è il tema che forse suscita tanto entusiasmo quante difficoltà. Il compito delle rivelazioni private non consiste nel cambiare oppure aggiungere qualche cosa al vangelo, ma nella sua attualizzazione; nel rivolgere l'attenzione ai segni dei tempi, che la Chiesa dovrebbe percepire e sfruttare per una più efficace realizzazione della missione affidatale dal Cristo. Anche nel caso della conferma dell'autenticità della rivelazione la Chiesa non obbliga nessuno, fuorchè quelli che l'hanno ricevuta, di credere nel messaggio che ne deriva. Il fatto, perciò, delle rivelazioni private rimane sempre una questione aperta, ad eccezione per chi esse sono state concesse.

¹⁵ Twierdził on, że Maryja nigdy nie była członkiem Kościoła Chrystusowego. Zob. *La naissance du Christianisme*, Paris 1946, s. 141.

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO - PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE
1997, 13

DARIUSZ BUKSIK SDB

WYBRANE PSYCHOLOGICZNE TEORIE ROZWOJU MORALNEGO CZŁOWIEKA

Rozwój moralny człowieka jest stopniowym dochodzeniem do odkrycia dobra jako czegoś uniwersalnego i zobowiązującego. Zarówno w wymiarze życia osobistego, jak i społecznego. Jest przechodzeniem od niższych etapów rozwoju moralnego do wyższych. Proces ten można ująć na podstawie głównych nurtów teoretycznych: teorii społecznego uczenia się i psychoanalizy, neopsychoanalitycznej teorii rozwoju moralnego Eriksona oraz teorii poznawczo-rozwojowych (strukturalnych) w ujęciu Piageta i Kohlberga. Każda z tych teorii ukazuje różne mechanizmy i czynniki rozwojowe. Wszystkie jednak zmierzają do ukazania rozwoju, przebiegającego od silnego uzależnienia i uległości wobec wpływów zewnętrznych oraz ciągłej walki ze sobą przez przewyciężanie kryzysów, do autonomii moralnej.

1. ROZWÓJ MORALNY W UJĘCIU TEORII SPOŁECZNEGO UCZENIA SIĘ I PSYCHOANALIZY

Mimo wyraźnych różnic w ujmowaniu rozwoju moralnego, teorie społecznego uczenia się oraz psychoanaliza są bliskie w poglądzie, że podstawowym mechanizmem osiągnięcia coraz wyższych etapów moralności jest identyfikacja z rodzicami oraz internalizacja norm kulturowych¹.

W teoriach społecznego uczenia się dziecko jest porównywane z białą tablicą, na której środowisko stopniowo zapisuje doświadczenia. Prekursorem

¹ Por. A. Gała, *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*, Lublin-Wrocław 1992, s. 17.

tego nurtu jest empirysta Locke oraz behaviorysta Watson². Natomiast przedstawicielami teorii uczenia się są m.in. Bandura, Berkowitz, Eysenck, Miller³.

Teorie społecznego uczenia się grupują się wokół podstawowych procesów kształtowania się zinternalizowanych kontroli zewnętrznego zachowania. Są to procesy społecznego uczenia, do których zaliczamy: naśladowanie, modelowanie, identyfikacja, wytwarzanie struktur samowzmacniających czy przyswajanie znaczeń. Podstawowym motywem przestrzegania zasad moralnego zachowania w teorii społecznego uczenia się, jest zakorzenione w biologicznych potrzebach dążenie do społecznej nagrody i unikania kary⁴.

Podstawowe zasady moralne są zinternalizowanymi normami kulturowymi. Procesy internalizacji tych norm przebiegają bardziej sprawnie u tych osób, które miały pozytywne doświadczenia. Dotyczy to przede wszystkim tych osób, które doświadczały głębszej więzi emocjonalnej z matką i ojcem, co jest podstawą wyższych uczuć. Według teorii uczenia się, kształtowanie moralności człowieka występuje w relacji do struktury jego społecznych interakcji, a zwłaszcza komunikowania się i podejmowania roli wyznaczonej przez sytuację życiową i miejsce zajmowane w danym systemie społecznym. Symboliczny charakter komunikowania się informuje i formuje jednostkę, wprowadzając ją w zasady dokonywania decyzji moralnych oraz dialogu i współdziałania o charakterze moralnym⁵.

Klasycznym przykładem wyjaśniania rozwoju moralnego w terminologii uczenia się jest koncepcja H.J. Eysencka. Według Eysencka sumienie to odruch warunkowy, nabywany w określonym schemacie. Kary, które wymierzane są dzieciom przez rodziców za popełnianie czynów niepożądanych, są źródłem przykrych doznań, takich jak: ból czy lęk. Systematyczne pojawianie się tego typu doświadczeń może prowadzić do tego, że przykre emocje, związane w początkowej fazie z karą, może wywołać już sama próba dokonania czynności karania. Następuje więc proces warunkowania. Dorośli karząc dziecko zwracają przede wszystkim uwagę na to, że zachowało się ono niepoprawnie, źle czy „brzydko”. Takie słowne przypisywanie „etykiety” dziecku powoduje proces generalizacji, polegający na rozszerzeniu wywoływania reakcji lęku na bodźce podobne do tych, które uprzednio spowodowały karę. Sumienie w takim przypadku staje się zbiorem uwarunkowanych reakcji lęku. Reakcje takie nie zostają wytworzone, gdy dziecko nie jest karane lub gdy jest karane w sposób uniemoż-

² H. Krzysteczko, *Główne kierunki i działy psychologii*, [w:] J. Makselon (red.), *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 12-14.

³ Por. A. Gała, dz. cyt., s. 18

⁴ Por. Cz. Walesa, *Rozwój moralności człowieka*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 18, z. 4, 1980, s. 132-134; por. A. Birch, T. Malim, *Psychologia rozwojowa w zarysie. Od niemowlęstwa do dorosłości*, Warszawa 1995, s. 89-90.

⁵ Por. Cz. Walesa, art. cyt., s. 133

liwiający wystąpienie procesu warunkowania (przykładem takiego postępowania mogą być zbyt duże odstępstwa dzielące przewinienia od kary). Źródłem różnic w sile sumienia jest jednak także zdolność do warunkowania⁶.

W psychoanalitycznym ujęciu głównym czynnikiem rozwoju moralnego jest superego. Rozwój moralny dokonuje się na drodze internalizacji norm rodzicielskich. Małe dziecko odbiera autorytet rodziców z pozycji kary i nagrody. Tak stopniowo rozwijające się superego o charakterze karzącym i nagradzającym, ma swoje podłoże w identyfikacji dziecka z rodzicami. Dziecko pragnie być takim, jakim jest rodzic. Wśród różnych cech rodziców dziecko przyjmuje ich sposoby nagradzania i karania. W taki więc sposób, jeśli ojciec był surowy i bezwzględny w karaniu, to tę rolę przejmuje superego. Osoba zaś zaczyna odczuwać poczucie winy i oczekuje kary za nieprawidłowe zachowanie. To karzące superego w psychoanalizie nazwane jest sumieniem. Jeśli pragnienia dziecka bycia takim jak rodzice, zostają wspomagane przez pozytywne nagradzające kierownictwo, to następuje rozwój ego idealnego, czyli ideału, jakim dziecko pragnie być. Oba te komponenty: superego-sumienie i ego idealne rozwijają się jako rezultat identyfikacji z rodzicami. Istnieją tak długo, dopóki uległość wobec autorytetu rodzicielskiego nie zacznie być mniejsza. Wówczas dziecko rozwija w sobie własne wartości, a jego zachowanie przestaje być wyłącznie strachem przed rodzicielską karą, czy dążeniem do aprobaty ze strony rodziców. Jak się wydaje, koncepcja ta ukazuje rozwój człowieka będącego wyłącznie pod nieustannym wpływem doświadczeń wczesnych lat życia, czemu przeciwstawiają się poglądy innych autorów⁷.

2. NEOPSYCHOANALITYCZNA TEORIA ROZWOJU MORALNEGO W UJĘCIU E.H. ERIKSONA

Teoria E.H. Eriksona wyłoniła się z nurtu psychoanalitycznego, jednak wprowadzając nowe tendencje odbiega od tradycyjnego ujęcia reprezentowanego przez przedstawicieli tego poglądu. Dla Eriksona rozwój jest procesem ewolucyjnym, w którym ważną rolę odgrywają zarówno czynniki biologiczne (doj-

⁶ Por. D. Kornas-Biela, *Psychologiczne koncepcje rozwoju moralnego*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 31, z. 4, 1983, s. 66-67; por. A. Gołąb, *Problemy psychologii moralności*, [w:] H. Jankowski (red.), *Etyka*, Warszawa 1980, s. 152-154; por. K. Ostrowska, *Psychologiczne koncepcje wyjaśniania zachowań przestępczych*, [w:] K. Ostrowska, D. Wójcik (red.), *Teorie kryminologiczne*, Warszawa 1986, s. 159-160.

⁷ Por. A. Gała, dz. cyt., s. 17-18; por. Cz. Walesa, art. cyt., s. 133-134; por. D. Kornas-Biela, art. cyt., s. 56-60; por. M. Tyszkowa, *Rozwój psychiczny jednostki jako proces strukturalizacji i doświadczenia*, [w:] M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia*, Warszawa 1988, s. 47.

rzewanie i popędy) jak i społeczne (wpływ otoczenia). Rozwój ewolucyjny ma doprowadzić do pełnej integralności człowieka, wykształcając w nim określone i trwałe cechy osobowości. Rozwój odbywa się poprzez rozwiązywanie konfliktów i kryzysów. Kryzysy są zawarte wewnątrz tego procesu, a u ich podstaw leży walka dwóch dążeń: dążenie do progresji i uzyskiwania gratyfikacji oraz dążenie do regresji, czyli powrotu do wcześniejszej fazy. W tym miejscu należy podkreślić, że konflikt w tradycyjnych poglądach psychologicznych ma znaczenie ujemne. W poglądach Eriksona konflikt spełnia rolę twórczą, konstruktywną. Jego rola zależy od sposobu rozwiązywania kryzysów. Natomiast rodzaj rozwiązywania konfliktów w danej fazie zależy od prób podejmowanych w fazach wcześniejszych. Kryzys w tej koncepcji jest zjawiskiem normalnym, a równocześnie niezbędnym w rozwoju psychicznym człowieka⁸.

Nowością w poglądach Eriksona jest fakt, że przypisuje on duże znaczenie w procesie kształtowania się charakteru wszystkim fazom rozwoju człowieka, a nie tylko okresowi dzieciństwa, jak to uczynił Freud. W rozwoju charakteru istotną rolę odgrywają konflikty, z którymi wszyscy ludzie muszą się zetknąć, ponieważ życie zawiera pewien porządek określonych konfliktów podstawowych. W konflikcie ważną rolę odgrywa doświadczenie podmiotu oraz czynnik społeczny. Początkowe fazy rozwoju są zdeterminowane przez wpływ rodziców, natomiast w późniejszym okresie znaczenia nabierają grupy społeczne⁹.

Dla Eriksona siły i sprawności, jeśli w jednym kryzysie są rozwinięte, to w następnym zostaną sprawdzone. Dzięki temu osoba dojrzała może porozumieć się z rodzicami, rodzeństwem, kolegami, jak również poszerzyć krąg zainteresowań w relacjach małżeńskich, zawodowych, kariery czy wspólnot religijnych.

Charakter człowieka rozwija się w ośmiu stadiach. W każdym stadium zostaje wypracowany jeden specyficzny wymiar charakteru, jakaś jedna cnota, dyspozycja czy sprawność. Im silniej dana dyspozycja zostanie ukształtowana, tym bardziej staje się ona trwałą cechą i tym bardziej odporna jest na zniekształcenie. Na każdym etapie rozwojowym występuje jakaś dominująca sfera zainteresowań i relacji. W teorii ośmiostopniowego rozwoju człowieka zaproponowanej przez Eriksona charakterystyczna jest podstawowa tendencja do optymizmu i zaufania, którą dziecko nabywa we wczesnym dzieciństwie, w atmosferze stałości bodźców, bezpieczeństwa i miłości¹⁰.

⁸ Por. A. Oleszkowicz, *Psychologiczna charakterystyka kryzysu wieku dorastania i jego konsekwencje dla rozwoju jednostki*, [w:] M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia*, Warszawa 1988, s. 208-209.

⁹ Por. R. Jaworski, *Rozwój charakteru według koncepcji E. Eriksona*, [w:] *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, Lublin 1992, t. 6, s. 54-55; por. A. Oleszkowicz, art. cyt., s. 209.

¹⁰ Por. Kornas-Biela, art. cyt., s. 59; R. Jaworski, art. cyt., s. 54-55; W. Witkowski, *Rozwój i tożsamość w cyklu życia – studium koncepcji E.H. Eriksona*, Toruń 1989, s. 127.

Główne elementy teorii E. Eriksona przedstawiają się następująco:

1. podstawowy konflikt charakterystyczny dla danego stadium rozwoju,
2. typowy wiek występowania tego konfliktu,
3. rozwijany i utrwalany w danym okresie podstawowy rys charakteru,
4. główne środowisko i główne zainteresowanie charakterystyczne dla danego stadium rozwojowego.

Osiem stadiów rozwoju człowieka według Eriksona¹¹

Stadium, Konflikt	Wiek występowania	Podstawowy rys charakteru	Główne zainteresowania i relacje
A. Zaufanie przeciw nieufności	0	Nadzieja, ufność	Rodzice/Bóg
B. Autonomia przeciw wstydlowi i zwątpieniu	1,5	Wola	Własne „ja”
C. Inicjatywa przeciw winie	2,5	Intencja, cel	Rodzeństwo
D. Pilność przeciw poczuciu niższości	6	Kompetencja	Szkoła
E. Tożsamość przeciw pomieszaniu ról	12	Wierność	Grupa kolegów
F. Intymność przeciw izolacji	18	Miłość	Kochanek/Małżonek
G. Rozwój przeciw stagnacji	25	Troskliwość	Dzieci/Kariera
H. Integracja przeciw zwątpieniu	50	Mądrość	Uniwersum/Bóg

Wiele badań, obserwacji i przemyśleń doprowadziło Eriksona do sformułowania ośmiu faz rozwoju człowieka obejmujących całe życie. Ich charakterystyka przedstawia się następująco:

A. Zaufanie przeciw nieufności

W pierwszym etapie życia dziecko rozwija w sobie podstawowe zaufanie wobec faktu życia i wobec środowiska, w którym się rozwija. Zaufanie przeja-

¹¹ Zob. R. Jaworski, art. cyt., s. 55.

wia się w ten sposób, że dziecko potrafi spokojnie i bez napięcia spać, przyjmuje pokarmy i wydala. To zaufanie jednak zostaje wystawione na próbę wtedy, gdy dziecko zaczyna odróżniać głos i twarz osób najbliższych (matka, ojciec, osoby mu bliskie), które przychodzą i bawią się z nim. Aby dziecko rozwinęło podstawowe zaufanie wobec osób mu najbliższych, osoby te muszą odpowiadać na płacz i wołanie dziecka okazywaniem pomocy i opieki. Dziecko też zaczyna uczyć się ufać samemu sobie. Taka pewność siebie musi wziąć górę nad negatywnym odpowiednikiem ufności, czyli nieufnością. Ta relacja ufności-nieufności jest warunkiem koniecznym dla dalszego wolnego rozwoju. Gdy dziecko nie doświadcza obecności osób mu bliskich, to rodzi się w nim strach lub gniew. Natomiast jeśli podstawowe potrzeby dziecka są zaspokojone, tworzy się uczucie zadowolenia z faktu, że otoczenie jest zdolne zaspokoić jego potrzeby¹².

W tym stadium rodzi się również przekonanie, że życie jest wartościowe. Gdy zaś to zaufanie ginie, osoba zaczyna tęsknić za śmiercią. Dlatego też każdy, kto traci takie zaufanie, potrzebuje miłości i troski jak małe dziecko. Na bazie kontaktów z rodzicami rodzi się podstawowe zaufanie do rodziców, otoczenia i Boga¹³.

B. Autonomia przeciw wstydu i zwątpieniu

W drugim stadium życia dziecko uczy się oczekiwań, obowiązków, przywilejów i ograniczeń, których się od niego oczekuje. Dziecku w tym nowym i bardziej aktywnym doświadczeniu nakłada się kolejne wymagania: konieczność samokontroli oraz zaakceptowania kontroli ze strony innych osób w środowisku. Dorosli, budząc w dziecku poczucie wstydu, pragną zachęcić dziecko do rozwijania w sobie autonomii. Starają się również dodawać mu pewności siebie. Nadmierne zawstydzanie może doprowadzić do tego, że dziecko przestanie odczuwać wstyd albo usiłując rozwiązać ten problem stanie się skryte, przebiegłe lub fałszywe. Jest to stadium, w którym rozwija się poczucie samokontroli i zdolność okazywania miłości. Poczucie samokontroli zapewnia dziecku uczucie życzliwości, zaś utrata może doprowadzić do trwałego uczucia wstydu i niepewności¹⁴.

Cnotą rozwijającą się w tym stadium życia jest wola. Mogą wystąpić dwa źródła jej rozwoju: ćwiczenie się w uporze i przykłady silnej woli przedstawiane przez innych. Wola staje się niezbędna, by dziecko mogło zaakceptować prawa i konieczności. Jest ona rozwijającą się zdolnością dokonywania swobodnych

¹² Por. C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, s. 92; por. L. Witkowski, dz. cyt., s. 132.

¹³ Por. R. Jaworski, art. cyt., s. 55-56.

¹⁴ Por. L. Witkowski, dz. cyt., s. 134-135.

wyborów, podejmowania decyzji i ćwiczenia się w powściągliwości. W tym okresie dziecko zaczyna oceniać siebie i innych oraz odróżniać dobro od zła. Rozwija w sobie poczucie, że pewne czyny są właściwe, a inne niewłaściwe¹⁵.

C. Inicjatywa przeciw winie

W kolejnym stadium życia dziecko osiągnąwszy kontrolę siebie, rozpoczyna „podbój otoczenia”. Staje się atrakcyjne, czarujące, korzysta z ataku i jest twórcze oraz zdobywcze. Niebezpieczeństwem, które może tu wystąpić, jest fakt, iż wysiłki dziecka nie są wcale ograniczane czy też karane. Gdy zatem nie zostaną postawione określone granice, w dziecku powstaje przyzwyczajenie dążenia za pragnieniami i impulsami, co w przyszłości może doprowadzić do swobody w zaspakajaniu różnych potrzeb.

Inną skrajnością jest obwinianie i ograniczanie dziecka. Gdy dziecko jest krytykowane za twórczość i aktywność w stosunku do siebie i innych, może to doprowadzić do zrodzenia się pozornych zachowań, fałszywej skromności czy udawanej wstydlivości.

Poczucie winy powstające w tym okresie jest wynikiem działania sumienia. Jest ono bardziej dojrzałe niż wstyd w poprzednim stadium, który był tylko lękiem. Pozytywną równowagę pomiędzy winą i inicjatywą osiąga się wówczas, gdy pozwala się na zachowanie twórczej inicjatywy. Jednocześnie należy stawiać jasne granice pomiędzy tym, co dozwolone, a tym co niedozwolone. Istotną wartością w tym stadium staje się ukierunkowanie własnej aktywności na określony cel oraz dostrzeganie własnych intencji, zwłaszcza w relacjach społecznych¹⁶.

D. Pilność przeciw poczuciu niższości

W czwartym stadium dziecko uczy się pilności i poznaje nagrody jakie przynosi wytrwałość i pracowitość. Zainteresowanie zabawkami powoli ustępuje miejsca zainteresowaniu sytuacjami związanymi z urządzeniami i narzędziami używanymi w pracy. Może tu budzić się u dziecka poczucie niższości, gdy jest ono niezdolne do uporania się z zadaniami stawianymi mu przez nauczycieli, czy rodziców. Kształtuje się w tym stadium cnota kompetencji. Cnoty zdobyte w poprzednich stadiach dawały dziecku pewien pogląd na przyszłe zadania, chociaż pogląd ten nie był zbyt szczegółowy. Obecnie istnieje potrzeba szczegółowego przeszkolenia w zakresie podstawowych metod, aby zaznajomić się ze sposobem życia w cywilizacji technicznej. Jest ono chętne do nauki o narzędziach i maszynach wykorzystywanych w pracy dorosłych, jak i do posługiwania

¹⁵ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, dz. cyt., s. 93-94.

¹⁶ Por. R. Jaworski, art. cyt., s. 57-58.

się nimi. Jest ważne, aby dziecko, gdy osiągnie określony poziom inteligencji i zdolności do pracy, czyniło to z gorliwością. Nie można doprowadzić do wytworzenia się poczucia niższości. Praca w tym znaczeniu obejmuje wiele form: uczęszczanie do szkoły, wykonywanie prac domowych, uczenie się muzyki, wykonywanie czynności manualnych, podejmowanie się różnych obowiązków, czy uczestniczenia w grach wymagających sprawności fizycznej. Ważne jest także, by dziecko skierowało swoją inteligencję i istniejącą w nim energię w określonym kierunku. Rozwijanie kompetencji, dokładności i pilności pozwala dziecku wytworzyć u siebie poczucie fachowości, bez którego mogłoby się czuć gorsze¹⁷.

E. Tożsamość przeciw pomieszaniu ról

W dwunastym roku życia człowiek wkracza w burzliwy okres młodzieńczy. Przy zmianach hormonalnych, wyglądu i wielkości ciała, wezwaniem staje się utrzymanie zgodności między dążeniami agresywnymi i seksualnymi, a kierunkową linią sumienia. Potrzeby miłości seksualnej i wolności dają się trudno pogodzić z regułami i granicami przeżywanej młodzieńczej miłości. Przy różnych wpływach, nowych potrzebach, rolach społecznych, umiejętnościach, wyborze grupy, centralnym zadaniem dla młodego człowieka staje się ukształtowanie aktualnego poczucia tożsamości. Rodzą się pytania: „kim jestem?” i „czego chcę?”. Następuje przywiązanie się do grup, band, grup rówieśniczych, do stylu ubierania, uczesania, słuchania podobnej muzyki. Młody człowiek pragnie być takim, jakimi chce go mieć środowisko, w którym się rozwija. Dlatego też Erikson mówi tutaj o „kryzysie idetyczności”. Niebezpieczeństwem staje się zlanie ról, niezdolność osiągnięcia stabilnej idetyczności. Dzisiaj stadium to sięga okresu do około 20 roku, gdzie młody człowiek nie jest jeszcze zdolny zdefiniować: „kim jest w rzeczywistości?”. Występuje tu dylemat idetyfikacji z różnymi rolami i różnymi stylami życia. Młody człowiek pragnie wypracować własną tożsamość w grupie koleżeńskiej, jednak czasem zwycięża kryzys idetyczności. Trzeba jednak podkreślić, że w tym trudnym okresie młody człowiek dąży do poznania i zrozumienia siebie samego. Próbuje również sformułować zbiór wartości, które Erikson charakteryzuje jako wierność. Zaś wierność staje się fundamentem, na którym budowane jest trwałe poczucie wartości¹⁸.

Tożsamość jest nie tylko syntezą poprzednich stadiów rozwoju, ale również czynnikiem tworzącym nowe struktury, pozwalające na pełny rozwój własnej

¹⁷ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, dz. cyt., s. 95-96; por. R. Jaworski, art. cyt., s. 58-59.

¹⁸ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 1995, s. 107-108; por. R. Jaworski, art. cyt., s. 59-60; por. C. S. Hall, G. Lindzey, dz. cyt., s. 107-108.

odrębności i prowadzenia samodzielnego życia. Jednocześnie tożsamość jest wciąż nieosiągalnym ideałem, do którego musimy zmierzać na każdym etapie rozwoju¹⁹.

F. Intymność przeciw izolacji

W tym stadium ludzie są gotowi i chętni do połączenia swej tożsamości z innymi osobami. Poszukują bliskich związków partnerstwa i afiliacji, a także są przygotowani do ukształtowania w sobie siły do wywiązania się z obranych zobowiązań. Kiedy w poprzednich stadiach życie seksualne opierało się na poszukiwaniu tożsamości seksualnej, tak tutaj występuje pragnienie związku opartego na zaufaniu. Niebezpieczeństwem w tym stadium jest unikanie związków, czyli izolacja, spowodowana niechęcią do nawiązywania bliskich relacji. Przejściowe poczucie izolacji jest niezbędnym warunkiem dokonywania wyboru, lecz może stać się problemem osobowościowym. Występuje tu ukształtowanie cnoty miłości. Choć ta cnota rozwijana jest we wcześniejszych okresach, to jednak dopiero teraz następuje rozwój prawdziwej bliskości. Dopiero teraz młodzi ludzie są zdolni do zaangażowania się we wspólny związek, dzielenia swojego życia z inną osobą. Choć w tym wspólnym związku następuje zachowanie własnej tożsamości, to jednak jest ona uzależniona od partnera, od tego, czy jest on zdolny do uczestniczenia w wychowaniu dzieci, wnoszenia wkładu w gospodarkę i ideologię ich związku²⁰.

G. Rozwój przeciw stagnacji

W tym stadium człowiek rozwija zdolność dzielenia się z innymi miłością i mądrością. Mężczyzna stara się być produktywny i twórczy w swoim zawodzie, zaś kobieta realizuje się w wychowywaniu dzieci, jak również na drodze kariery zawodowej. To właśnie kariera i potomstwo stają się głównym zainteresowaniem w tym okresie. Kształtuje się potrzeba troski o dzieci, pracę czy dom. Rodzi się również niebezpieczeństwo, że wszystko, co osiągnęło się w poprzednich okresach (nadzieja, celowość, kompetencje, identyczność itd.), może być utracone. Wezwaniem tego okresu staje się poświęcenie energii i troski na

¹⁹ Zob. J. Basistowa, *Istota i rozwój tożsamości w koncepcji E.H. Eriksona*, [w:] A. Gałdowa (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii osobowości*, Kraków 1995, s. 49-58; M. Opaczynska, *Moratorium psychospołeczne – szansa czy zagrożenie dla rozwoju. Refleksje nad koncepcją rozwoju E.H. Eriksona*, [w:] A. Gałdowa (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii osobowości*, Kraków 1995, s. 59-74.

²⁰ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, dz. cyt., s. 98-99; por. L. Witkowski, dz. cyt., s. 149-152.

formułowanie i ogłaszanie wskazówek dla następnych pokoleń. To przekazywanie wartości innym jest istotne, lecz gdy ta zdolność jest słaba lub nie ma możliwości realizowania się, prowadzi do stagnacji. Ważne więc staje się utrzymanie równowagi pomiędzy dawaniem siebie przyszłemu pokoleniom, a czerpaniem z własnego doświadczenia²¹.

H. Integracja przeciw zwątpieniu

Ostatni rozdział życia to skonfrontowanie się ze starością i śmiercią. Istotnym staje się przyjęcie granicy życia i świadomość przemijalności oraz śmierci. Niebezpieczeństwem staje się zwątpienie i przekonanie, że w krótkim życiu nie można wiele zmienić, a egzystencja człowieka nic nie obchodzi Boga. To zwątpienie może ukształtować lęk, rezygnację, czy poczucie zgorzknienia. Człowiek w tym okresie czerpie siłę z własnego wnętrza. Musi bazować na sprawnościach, które osiągnął w trakcie przechodzenia przez wszystkie okresy życia, jak i na sile, jaką odnajduje w swej wierze religijnej. Rodzą się w tym okresie pytania egzystencjalne i religijne, które domagają się odpowiedzi. Relacje Boga do świata i człowieka do Boga stają się bardzo ważne i istotne. Owocem tego ostatniego kryzysu, który jest relacją pomiędzy wątpliwościami a integralnym widzeniem życia człowieka, staje się głęboka mądrość. Ta mądrość jest ukoronowaniem całego rozwoju²².

Na zakończenie omawianej teorii Eriksona należy podkreślić nowe ujęcia pojęcia „ego”, które wykracza poza koncepcję psychoanalityczną. Erikson zaznacza, że „ego” ma zdolności samoodnowy i powrotu do sił oraz rozwija się prawidłowo w konfliktach i kryzysach. Jest ono panem, a nie niewolnikiem „id”, świata zewnętrznego i superego. Chociaż ego napotyka na różne trudności, to jednak umie uporać się skutecznie ze swymi problemami. Dla Eriksona ego ma silne zabarwienie społeczne i historyczne. Wyposażył on także ego w wiele cech: ufność i nadzieja, autonomia i wola, pracowitość i kompetencja, tożsamość i wierność, bliskość i miłość, twórczość i opiekuńczość oraz integralność. Są to cechy, których nie omawiają koncepcje psychoanalityczne²³.

Choć jak się wydaje trudnym jest umiejscowienie tej koncepcji na gruncie poznawczego ujęcia rozwoju moralnego Kohlberga czy Piageta, to jednak można znaleźć punkty styczne i wzajemnie się przenikające²⁴.

²¹ Por. R. Jaworski, art. cyt., s. 61-62; por. L. Witkowski, dz. cyt., s. 152-154; por. A. Gałdowa, dz. cyt., s. 108-109.

²² Por. L. Witkowski, dz. cyt., s. 155-160; por. R. Jaworski, art. cyt., s. 62-63.

²³ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, dz. cyt., s. 100-102.

²⁴ Por. L. Witkowski, dz. cyt., s. 195-201.

3. POZNAWCZO-ROZWOJOWE (STRUKTURALNE) UJĘCIE ROZWOJU MORALNEGO

Stanowisko psychologów poznawczo-rozwojowych wyrosło między innymi z filozofii Emanuela Kanta nawiązującej do poglądów, że każda osoba jest bytem organizującym siebie i rozwija się poprzez swoje własne działanie. Oznacza to, że człowiek posiada pewne wrodzone zdolności, które mają wpływ na jego rodzaj doświadczeń i określają jego przyszły rozwój²⁵.

Podstawą rozwoju moralnego jednostki jest jej rozwój poznawczy i społeczne doświadczenie. Struktury moralne kształtują się raczej przez doświadczenie poznawcze i społeczne niż przez internalizację zewnętrznych norm czy standardów. Głównym motywem postępowania zgodnego z przyswojonymi zasadami jest wrodzona tendencja do uczynienia struktur już ukształtowanych. Natomiast pozytywny wpływ innych osób polega na stwarzaniu jednostce warunków do funkcjonowania na jak najwyższym z osiągniętych przez nią poziomów rozwoju i stymulowania poprzez to do dalszego rozwoju moralnego. Według tej teorii większość zasad moralnych jest uniwersalna. Wszystkie bowiem kultury mają wspólne źródło, leżące w naturze ludzkiej, oraz w podstawowych warunkach ludzkiej egzystencji. Podobne są również formy społecznych interakcji, a przede wszystkim formy interakcji typu „ja-inni”.

Metody badania poziomu rozwoju moralnego człowieka oparte są na wskaźnikach werbalnych. Okres i stadium, na którym znajduje się jednostka, są określane na podstawie jej wiedzy, rozumienia przez tę osobę zasad moralnych, sądów moralnych, jakie są wypowiedzane przy rozwiązywaniu dylematów moralnych, uzasadnień wyborów moralnych i innych wypowiedzi²⁶.

Do najbardziej znaczących strukturalistów zaliczamy Jeana Piageta i Lawrence'a Kolberga.

3.1. J. Piageta teoria rozwoju moralnego

Koncepcja Piageta jest ściśle związana z jego koncepcją rozwoju inteligencji. Jak pisze Piaget „współdziałanie w płaszczyźnie moralnej zapoczątkowuje przeobrażenia równoległe z przeobrażeniami w dziedzinie intelektualnej”²⁷.

²⁵ Por. K. Zamiara, *Formalne cechy rozwoju w różnych ujęciach modelowych*, [w:] M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia*, Warszawa 1988, s. 41; por. A. Gała, dz. cyt., s. 19.

²⁶ Por. Cz. Walesa, art. cyt., s. 131-132.

²⁷ J. Piaget, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, Warszawa 1967, s. 376.

Istotą moralności staje się szacunek dla zasad i reguł. Osiągnięcie szacunku możliwe jest na drodze poznania i przyjęcia ich za własne, czyli uwewnętrznienie norm moralnych. Uczenie się szacunku dla zasad i reguł moralnych dokonuje się poprzez zetknięcie się ze środowiskiem ludzi dorosłych. Zasady moralne przekazywane przez dorosłych są wynikiem dorobku całych pokoleń. Piaget uważa, że dziecko zanim zaczyna mówić, już uświadamia sobie określone obowiązki, związane z wymaganiami dorosłych, a odnoszące się do ich praktykowania. Natomiast świadomość zasad pojawia się znacznie później. Istotą psychologii moralności jest szukanie relacji między praktyką a świadomością moralną²⁸.

Jak pisze Piaget „Dziecko nie rodzi się dobre ani złe – tak pod względem życia intelektualnego, jak i moralnego – ale jako pan własnego losu”²⁹. Dziecko, rozważając niewłaściwe działania, określa je w terminach konsekwencji, a nie intencji. Jego sądy są absolutne i sztywne, zorientowane w kierunku źródeł zewnętrznego autorytetu. Dopiero później rozwija się moralność autonomiczna, w której reguły widziane są na zasadzie wzajemnych uzgodnień, a działania oceniane są na podstawie towarzyszących mu intencji, a nie skutków³⁰.

Rozwój moralny przebiega w sposób uporządkowany, a istota zmian wewnętrznych prowadzących do autonomii moralnej tkwi w przekształceniach struktur poznawczych³¹. Zasadniczo Piaget wyróżnia dwa etapy rozwoju moralnego³², choć można jeszcze wymienić dwa etapy, tj. etap anomii – czyli braku jakiegokolwiek świadomości moralnej i etap socjononii – czyli akceptacji norm obowiązujących w grupie uważanej za własną³³.

Pierwszy etap tzw. heteronomii lub realizmu moralnego czy moralności wymuszonej, jest związany z fazą egocentryzmu i podporządkowania się autorytetom. Podstawowymi cechami tego okresu są: uznawanie obowiązków ze względu na posłuszeństwo dorosłym, przestrzeganie litery a nie ducha norm, obiektywna koncepcja odpowiedzialności. W procesie socjalizacji i wychowania dziecko rozumie istotę normy, czyli ducha nakazu. W momencie zaistnienia relacji między dzieckiem a dorosłym typu współdziałania, następuje proces wyodrębniania własnego „ja”. Proces ten jest źródłem rozwoju osobowości, w którym ważną rolę odgrywa świadomość moralna i interioryzacja wartości.

Drugi etap nosi nazwę autonomii lub moralności współpracującej. Następuje tu internalizacja norm i przejście od odpowiedzialności obiektywnej do subiek-

²⁸ Por. K. Ostrowska, dz. cyt., s. 205-206.

²⁹ J. Piaget, dz. cyt., s. 88.

³⁰ Por. J. Piaget, dz. cyt., s. 97, 101, 173.

³¹ Por. K. Ostrowska, dz. cyt., s. 206; por. A. Gała, dz. cyt., s. 19; por. A. Gołąb, *Problemy psychologii...*, art. cyt., 138.

³² Por. E. B. Hurlock, *Rozwój dziecka*, t. 2, Warszawa 1985, s. 191; por. A. Oleszkowicz, art. cyt., s. 205.

³³ Por. H. Muszyński, *Rozwój moralny*, Warszawa 1987, s. 45-46.

tywnej. Zasady i normy nie są nakazem dorosłych, ale samodzielnym wyborem dobra. Proces socjalizacji przebiegający na zasadzie wzajemności i współpracy, prowadzi do osiągnięcia autonomii moralnej. Model rozwoju świadomości moralnej i ocen moralnych dziecka przebiega od lęku do szacunku, od realizmu do idealizmu. Uzasadnienie słuszności norm obejmuje trzy etapy: na etapie pierwszym dziecko przyjmuje, że przekroczenie normy jest złe, gdy spotyka się z karą ze strony dorosłych, następnie uznaje, że przekroczenie normy jest rzeczą samą w sobie złą oraz naruszenie normy jest złe, gdy jest sprzeczne z zasadą zaufania i przywiązania między ludźmi³⁴.

3.2. L. Kohlberga teoria rozwoju moralnego

Piagetowskie podejście do rozwoju moralności rozwinął Kohlberg. Stworzył on koncepcję rozwoju moralnego opartą na przekonaniu, że doskonalenie rozumowania moralnego zależy od postępów rozumowania logicznego. Rozwój logiczny jest warunkiem koniecznym rozwoju moralnego, choć nie jest warunkiem wystarczającym, bowiem jak to ukazują badania, jest wiele takich osób, które znajdują się na wyższym poziomie logicznym niż odpowiadającym mu stadium moralnym. Nie ma jednak takich, u których stadium moralne byłoby wyższe od logicznego³⁵.

Według Kohlberga rozwój moralny odbywa się na drodze przechodzenia z jednego do drugiego etapu, w kierunku osiągnięcia najwyższej formy, jaką jest autonomia moralna. Osiągnięcie określonego etapu z pominięciem etapów wcześniejszych jest raczej niemożliwe³⁶.

Formułując zasady rozwoju moralnego Kohlberg oparł się na wynikach badań dzieci i młodzieży. W badaniach tych wykorzystał skalę Moralnych Osądów zawierającą 9 dylematów i uwzględniającą 25 podstawowych wartości moralnych. Kohlberg badania prowadził przez okres dziesięciu lat, wielokrotnie powtarzając badanie tych samych osób. Test stosowany przez Kohlberga miał charakter quasi-projekcyjny, gdzie badani dokonywali moralnej oceny czynu zrealizowanego przez bohatera historyjki, a także uzasadniali wydawane przez siebie sądy. W dylematach moralnych przedstawianych przez Kohlberga zaangażowane były dwie ważne wartości, a wybranie jednej z nich wymagało

³⁴ Por. K. Ostrowska, dz. cyt., s. 206-207; por. W. Terlecka, *Poczucie powinności moralnej u dzieci przedszkolnych*, Warszawa 1975, s. 14-19.

³⁵ Por. A. Gała, dz. cyt., s. 20; por. I. Jakubowska, *Rozwój moralny dziecka według teorii L. Kohlberga*, [w:] K. Kiciński (red.), *Socjologia moralności*, Warszawa 1984, s. 160; por. A. Birch, T. Malim, dz. cyt., s. 92-94.

³⁶ Por. K. Ostrowska, dz. cyt., s. 207; por. A. Gała, dz. cyt., s. 20; por. P. G. Zimbardo, F. L. Ruch, *Psychologia i życie*, Warszawa 1994, s. 416; por. I. Jakubowska, art. cyt., s. 159.

naruszenia drugiej. Wydawane oceny moralne i ich uzasadnienia dawały informacje w zakresie motywów działania moralnego, koncepcje dobra i zła, podstaw respektowania autorytetu, domagającego się działań zgodnych z normami moralnymi³⁷.

Ważnymi czynnikami pozwalającymi określić poziomy rozwoju moralnego danej jednostki są: jej poziom logicznego rozumowania, społeczna perspektywa oraz kryterium, według którego przedstawia on swoje sądy moralne³⁸.

Kohlberg wyróżnia zasadniczo trzy poziomy moralne: I. przedkonwencjonalny lub inaczej nazywany pre-moralny, II. moralności konwencjonalnej lub konformistyczny i III. moralności postkonwencjonalnej lub moralności zaakceptowanej opartej na pryncypiach. W każdym z tych poziomów wyodrębnia po dwa stadia rozwoju³⁹. Poziomy moralne i obecne w nich stadia rozwoju przedstawiają się następująco:

I. Poziom przedkonwencjonalny (stadium 1 i 2)

Na tym poziomie moralnemu rozumowaniu odpowiada intuicyjne stadium rozumowania logicznego. Otoczenie społeczne widziane jest przez pryzmat własnego „ja”. W osądzie moralnym występuje brak wrażliwości na zasady ustanowione przez kulturę, na określenie dobra i zła, słuszności i niesłuszności. Określenia te są interpretowane przez jednostkę w terminach fizycznych lub w hedonistycznych konsekwencjach działania (kara, nagroda), albo w terminach fizycznej mocy tego, kto głosi zasady i określenia⁴⁰.

Stadium 1: Orientacja moralna oparta na karze i posłuszeństwie

Jest to przede wszystkim faza egocentryzmu, gdzie podporządkowanie się wymaganiom innych wypływa z lęku przed karą. Ten posiada rację, kto dysponuje siłą. Nie ma na tym etapie znamion zobowiązania, czy respektu dla autorytetu. Perspektywę społeczną cechuje branie pod uwagę tylko własnego punktu widzenia⁴¹.

Stadium 2: Indywidualizm i instrumentalny relatywizm

Na tym etapie za słuszny i moralny czyn uznaje się taki, który daje możliwość zaspokojenia potrzeb. Jednostka jest świadoma względności wartości

³⁷ Por. J. Adelt, *Postawy społeczno-moralne (w ujęciu L. Kohlberga) jako uwarunkowania zachowań dewiacyjnych dziewcząt z Młodzieżowego Ośrodka Wychowawczego*, [w:] K. Ostrowska (red.), *Studia z Psychologii*, t. 4, Warszawa 1992, s. 161-162; por. K. Ostrowska, dz. cyt., s. 207.

³⁸ Por. A. Gała, dz. cyt., s. 20.

³⁹ Por. E. B. Hurlock, dz. cyt., s. 192; por. P. G. Zimbardo, F. L. Ruch, dz. cyt., s. 415; por. K. Ostrowska, dz. cyt., s. 207.

⁴⁰ Por. A. Gała, dz. cyt., s. 20-21.

oraz swoich i innych możliwości. Występuje naiwny egalitaryzm i nastawienie na wzajemne świadczenie usług. Racja i prawo jest po stronie tego, kto posiada. Posłuszeństwo wymaganiom innych jest następstwem oczekiwania pochwały, nagrody i zaspokojenia potrzeb. Każdy ma prawo robić, co chce i nie zważać na innych⁴².

II. Poziom konwencjonalny (stadium 3 i 4)

W rozwoju logicznym osoba osiąga poziom operacji konkretnych. Jest zdolna do logicznego wnioskowania, klasyfikowania rzeczy i ujmowania ilościowych relacji na konkretnym materiale. Następuje identyfikacja „ja” z grupą społeczną i przyjętymi przez nią zasadami moralnymi. Osądy moralne charakteryzuje się uznaniem przez daną osobę za słuszne i wartościowe oczekiwania własnej rodziny, grupy czy narodu, bez względu na konsekwencje postępowania zgodnego z tymi oczekiwaniami⁴³.

Stadium 3: Moralność „dobrego chłopca” i „grzecznej dziewczynki”

Pojawiają się na tym etapie zaczątki myślenia i działania moralnego. W postępowaniu zauważa się kierowanie głównie motywem zwrócenia na siebie uwagi w celu uzyskania aprobaty. Działanie uznane jest za dobre, jeśli sprawia przyjemność drugim i spotyka się z ich pochwałą. Zasadniczym celem postępowania jest utrzymanie dobrej opinii w otoczeniu. Istnieje tendencja do upodabniania swoich ocen i poglądów do innych⁴⁴.

Stadium 4: Orientacja na ład i porządek społeczny

Moralność czwartego etapu opiera się na respektowaniu autorytetu władzy. Pojawia się poczucie zobowiązania moralnego wyływające z przekonania, że władza ma prawo utrzymywać ład i porządek. Moralnie dobre jest to, co uznane jest przez istniejące autorytety. W postępowaniu jednostka kieruje się sumienną pracą i szacunkiem wobec autorytetów, gdyż to zapewnia zgodne relacje i dobro społeczne. Podstawą moralnego zachowania staje się unikanie krytyki ze strony władzy i wynikającego z tego poczucia winy⁴⁵.

III. Poziom postkonwencjonalny (stadium 5 i 6)

Na tym poziomie występuje autonomia zasad i wartości moralnych. Dzięki temu następuje uniezależnienie postępowania jednostki od autorytetu osób zna-

⁴¹ Por. J. Adelt, art. cyt., s. 162.

⁴² Por. K. Ostrowska, dz. cyt., s. 208.

⁴³ Por. A. Gała A, dz. cyt., s. 21-22.

⁴⁴ Por. D. Kornas-Biela, art. cyt., s. 72.

⁴⁵ Por. K. Ostrowska, dz. cyt., s. 208.

czących i od grup odniesienia, a nawet od jej identyfikacji z tymi osobami czy grupami. Poziom ten jest osiągany z reguły przez osoby po dwudziestym roku życia⁴⁶.

Stadium 5: Perspektywa społeczna

Podstawą dla tego etapu staje się uznanie, że wszyscy ludzie mają takie same prawa, niezależnie od pełnienia ról, statusu i prestiżu. Zachowanie moralne postrzegane jest jako swoiste zobowiązanie, wynikające z poszanowania każdego człowieka i jego praw. Moralnymi są takie zachowania, które przyjmują wolę i dobro większości. Niemoralne zaś są te zachowania, które naruszają prawa innych. Prawa człowieka ujmowane są w sposób uniwersalny⁴⁷.

Stadium 6: Uniwersalne zasady moralne

Zachowania dobre i słuszne to takie, które polegają na przestrzeganiu zaakceptowanych przez siebie uniwersalnych zasad sprawiedliwości, poszanowania życia i wolności oraz respektowaniu godności każdego człowieka. Prawo moralne określane jest za pomocą decyzji sumienia, zgodnych z wybranymi przez daną osobę zasadami etycznymi. Zasady te, będąc uniwersalne, nie są konkretnymi regułami moralnymi, określającymi co należy czynić, a czego nie, lecz mają charakter „złotej reguły”. Poszczególne prawa i normy oceniane są zawsze jako dobre lub złe w zależności od tego, czy są zgodne, czy sprzeczne z uniwersalnymi zasadami moralnymi⁴⁸.

4. PRZEJAWY AUTONOMII MORALNEJ W ROZWOJU CZŁOWIEKA

Rozwój moralny, przebiegający ku coraz większej autonomii moralnej, przedstawić można w postaci continuum, którego jednym krańcem jest heteronomia, a drugim – następujący po stadiach pośrednich – autonomia moralna⁴⁹. Stopniowe przechodzenie do okresu autonomii moralnej przez fazy pryncypializmu, racjonalizmu i idealizmu przypada na okres dorastania i początek okresu młodzieńczego tj. od 13 do 21 roku życia⁵⁰.

Przejawy autonomii moralnej są pewnego rodzaju wewnętrznym „monitorem moralnym”⁵¹. Są niejako zakotwiczone w wnętrzu człowieka systemem

⁴⁶ Por. Cz. Walesa, art. cyt., s. 139.

⁴⁷ Por. J. Adelt, art. cyt., s. 165; por. K. Ostrowska, dz. cyt., s. 209.

⁴⁸ Por. A. Gała, dz. cyt., s. 23-24; por. Cz. Walesa, art. cyt., s. 139.

⁴⁹ Por. M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1994, s. 61; por. H. Muszyński, dz. cyt., s. 44.

⁵⁰ Por. M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski, dz. cyt., s. 62.

⁵¹ Por. A. Gała, *Przejawy dojrzałej moralności*, [w:] *Wykłady z Psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, Lublin 1992, t. 6, s. 65.

wartości, wyznaczającym jego nastawienie do rzeczywistości⁵². Informują nas również o osiąganym przez jednostkę wysokim poziomie autonomii moralnej, czyli samodzielności wyborów, decyzji, postępowania zgodnego z własną hierarchią wartości. Wśród różnych zmian właściwości moralnych jednostki, a zachodzących wraz z wiekiem, wskazuje się na następujące przejawy autonomii moralnej:

1. sądów i ocen moralnych,
2. postępowania moralnego,
3. reakcji podmiotu na własne postępowanie moralne⁵³.

Należy jednak zaznaczyć, że podział ten nie jest wystarczający, gdyż w literaturze psychologicznej wymienia się wiele przejawów, które można przyporządkować do więcej niż jednej z wymienionych kategorii. Istnieje bowiem wiele rodzajów powiązań poznawczo-emocjonalno-behawioralnych⁵⁴. Do przejawów prawidłowego rozwoju moralnego, bez których nie możemy mówić o osiągnięciu przez osobę autonomii moralnej, zaliczamy sumienie, internalizację, posiadanie ogólnych zasad, sposób oceny czynu i zdolność do przeżywania winy.

Jednym z najczęściej przytaczanych przejawów moralności jest sumienie. Sumienie odnosimy do kognitywnych i afektywnych procesów, które ustalają zgodny z zasadami wewnętrzny regulator zachowania się jednostki⁵⁵. Sumienie jest dyspozycją do przeżywania i doznawania przez osobę uczuć aprobaty i dezaprobaty siebie, płynących ze świadomości stosunku własnych czynów do tego, co osoba sama uznaje za moralny obowiązek⁵⁶. Ten moralny obowiązek jest sumą moralnych ideałów i wartości, za pomocą których osądzamy, co powinno się czynić, a czego unikać. Sumienie jest raczej funkcją wybierającą, niż poczuciem winy czy strachu⁵⁷. Zaś jego kontrola jest w pełni dobrowolna i świadoma⁵⁸. Możemy powiedzieć, że sumienie to wewnętrzny głos człowieka, pozwalający uświadomić sobie cel życia oraz wskazuje środki prowadzące do osiągnięcia tego celu⁵⁹. Człowiek musi odkryć swe własne sumienie i zerwać z zależnością od innych, aby w ten sposób przejść od zależności do odpowiedzialności za własne czyny⁶⁰. Dojrzały wybór moralny jest więc aktem

⁵² Por. S. Kunowski, *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*, [w:] F. Adamski (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Warszawa 1986, s. 90; por. H. Muszyński, *Zarys teorii wychowania*, Warszawa 1978, s. 372.

⁵³ Por. A. Gołąb, *Problemy psychologii...*, art. cyt., s. 123.

⁵⁴ Por. A. Gała, art. cyt., s. 66

⁵⁵ Zob. A. Gała, dz. cyt., s. 25.

⁵⁶ Por. H. Muszyński, dz. cyt. s. 51-52.

⁵⁷ Zob. A. Gała, art. cyt., s. 66.

⁵⁸ Por. S. Kuczkowski, *Poczucie winy w literaturze psychologicznej*, „Collectanea Theologica”, 1974, 44 (1), s. 65.

⁵⁹ Por. E. Fromm, *Niech się stanie człowiek – z psychologii etyki*, Warszawa-Wrocław 1994, s. 189-190.

⁶⁰ Por. A. H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986, s. 207.

świadomym i dobrowolnym⁶¹, opartym na przekonaniu o słuszności jakiejś zasady, a nie na przymusie płynącym z zewnątrz⁶². Osiąganie coraz wyższych etapów dojrzałości moralnej związane jest ze stopniowym uniezależnieniem wyborów moralnych od zewnętrznych nacisków, co jest związane z pojęciem internalizacji.

Internalizacja, jako kolejny przejaw autonomii moralnej w psychologii moralności, posiada znaczenie węższe lub szersze. W znaczeniu węższym internalizacja oznacza, że jakaś określona norma staje się uwewnętrzną regułą zachowania osoby w różnych sytuacjach. W znaczeniu szerszym internalizacja odnosi się do procesu rozwojowego, jakim jest osiąganie zdolności do działania w sposób niezależny od sytuacji zewnętrznych. Tym samym jest to zdolność do wewnętrznej kontroli, która sprawia, że osoba staje się aktywna i twórcza, podejmująca inicjatywę bez nakazów z zewnątrz⁶³. Internalizacja norm jest uznaniem pewnych zasad za wiążące reguły postępowania, niezależnie od tego, jakie koszty może pociągnąć za sobą ich realizacja⁶⁴. Internalizacja jest najbardziej trwałym, najgłębiej zakorzenionym oraz opornym na zmiany następstwem wpływu społecznego. Etapami, które w procesie rozwojowym poprzedzają internalizację, są uleganie i identyfikacja⁶⁵.

Na etapie ulegania zachowanie jednostki jest umotywowane pragnieniem uzyskania nagrody lub uniknięcia kary. Natomiast identyfikacja jest pragnieniem jednostki, by być podobną do osoby, od której pochodzi określone działanie. Przez niektórych teoretyków (m.in. Kohlberga) identyfikacja uważana jest za podstawę kształtowania się sumienia. Uleganie i identyfikacja powiązane są z pojęciem konformizmu, który oznacza dostosowanie własnego zachowania i myślenia do sposobu myślenia i zachowania jednostki czy grupy⁶⁶.

Kolejnym wskaźnikiem rozwoju moralnego jest posiadanie przez osobę ogólnych zasad (pryncypiów), według których osoba podejmuje określone decyzje moralne. Głębokie przyswojenie sobie normy ma miejsce wówczas, gdy norma zostanie powiązana z pojęciowymi reprezentacjami uogólnionych doświadczeń emocjonalnych podmiotu, czyli jego wartościami⁶⁷. Dojrzała moralność charakteryzuje się hierarchicznym systemem norm, który pozwala na stosowanie zasad ogólnych w sytuacjach szczegółowych oraz na prawidłowe

⁶¹ Por. E. B. Harlock, dz. cyt., s. 185; por. S. Kunowski, art. cyt., s. 91.

⁶² Por. A. Gołąb, *Problemy psychologii...*, art. cyt., s. 142.

⁶³ Por. A. Gołąb, *Teoretyczny model mechanizmu internalizacji norm*, [w:] Z. Ratajczak (red.), *Psychologia w służbie człowieka*, Warszawa 1980, s. 67; por. M. Przetaczniak-Gierowska, Z. Włodarski, dz. cyt., s. 60; por. A. Gała, dz. cyt., s. 26.

⁶⁴ Por. A. Gołąb, *Teoretyczny model...*, art. cyt., s. 72.

⁶⁵ Por. E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 1995, s. 52. 53-58.

⁶⁶ Por. E. Aronson, dz. cyt., s. 33. 51-57; por. I. Jakubowska, art. cyt., s. 161.

⁶⁷ Por. A. Gała, art. cyt., s. 69; A. Gołąb, *Teoretyczny model...*, art. cyt., s. 73.

rozwiązywanie konfliktów moralnych, poprzez rezygnację z niższych wartości na rzecz wyższych⁶⁸.

Następnym wskaźnikiem rozwoju moralnego jest sposób oceny czynu. Według Piageta i innych badaczy małe dziecko ocenia czyny, kierując się ich skutkami (odpowiedzialność obiektywna). Już w dziewiątym roku życia pojawia się odpowiedzialność subiektywna, kiedy postępowanie osądzone jest raczej w terminach intencji sprawcy, a nie skutków. Istotną rolę odgrywają również okoliczności, w jakich dane postępowanie miało miejsce⁶⁹.

Innym wskaźnikiem prawidłowego rozwoju moralnego jest zdolność do przeżywania winy. Zdrowe poczucie winy z powodu popełnionego wykroczenia, jest charakterystyczne dla wyższych stadiów moralnych. Różni się ono również od nieracjonalnego poczucia winy, które bywa bezlitosne, nieprzebaczące, tyranizujące. W odróżnieniu od żalu, który jest charakterystyczny dla zdrowego poczucia winy, łączy się często z agresją, nienawiścią i samopotępieniem⁷⁰.

Zdrowe poczucie winy jest wskaźnikiem autonomicznego rozwoju moralnego, a nieracjonalne poczucie winy jest raczej przejawem zaburzeń osobowości, a nie dojrzałości moralnej⁷¹.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że rozwój moralny to stopniowe przechodzenie od stadium heteronomii do coraz większej autonomii moralnej. Osiągnięcie autonomii moralnej to rozwój świadomości moralnej, motywów moralnego postępowania, posiadanie prawidłowo ukształtowanego sumienia, zrozumienie i wolny wybór określonych i zarazem niesprzecznych z dobrem innych osób zasad moralnych, to również posiadanie wartości moralnych i umiejętność podejmowania decyzji, sposób oceny czynu oraz zdolność przeżywania winy.

Jednocześnie psychologiczne teorie rozwoju moralnego człowieka wskazują nam na doniosłość tego zagadnienia dla rozwoju ku dojrzałości osobowej. Bowiem jednym z najistotniejszych faktów w życiu człowieka jest to, że on się rozwija, że jest nieustannie w drodze, wciąż zmierza do zrozumienia siebie, swoich zachowań i postępowania zgodnego nie tylko z rozwojem intelektualnym, społecznym, ale również z rozwojem moralnym. Rozwój ten choć jest dynamiczny, to jednak jest pewnego rodzaju trudem, walką z samym sobą, by stać się bardziej dojrzałym. Ten trud przyjmowany jest przez człowieka w ciągu całego życia, gdy musi podejmować decyzje, rozstrzygać wiele różnych spraw i problemów, które są również problemami natury moralnej. I choć zawsze

⁶⁸ Por. A. Gołąb, *Problemy psychologii...*, art. cyt., s. 170-171; S. Kunowski, art. cyt., s. 88-98.

⁶⁹ Zob. A. Gała, dz. cyt., s. 28-29; zob. J. Piaget, dz. cyt., s. 10.

⁷⁰ Por. S. Kuczkowski, art. cyt., s. 66-67, 74.

⁷¹ Zob. A. Gała, dz. cyt., s. 30.

trudnym do uchwycenia będzie rozwój moralny człowieka, to zawsze jednak będzie on przedmiotem zainteresowania, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i empirycznej.

Summary

The human moral progress means gradually discovering goodness as something universal in both personal and social life. It involves evolving from lower to higher levels according to the following psychological theories:

1. theory of social studying
2. theory of psychoanalysis
3. neopsychoanalysts Erikson's moral progress theory, and
4. progress-cognitive theory of Piaget's and Kohlberg's, as shown in this article.

All these theories show us progress from strong addiction and submission to outside influences and never ending inner struggle to overcome crises in order to achieve moral autonomy.

KAZIMIERZ FRAN CZAK SBB, TADEUSZ DOKTÓR

AUTORYTARYZM A PERCEPCJA NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH PRZEZ KATOLICKĄ MŁODZIEŻ AKADEMICKĄ

Fakt pojawiania się w naszym kraju nowych ruchów religijnych jest przedmiotem wielu kontrowersji. Wiele z nich, zwłaszcza związanych z odmiennymi tradycjami religijnymi, jest postrzeganych jako zagrożenie dla tradycyjnej tożsamości Polak-katolik. Ten negatywny stosunek do odmienności religijnej może mieć swoje źródła w autorytarnych cechach osobowości, co ukazują niektóre badania przeprowadzane na próbach ogólnopolskich (Kruszewski 1991). Niniejsze badania miały za zadanie testowanie tej hipotezy na próbie osób religijnie zaangażowanych (uczestników rekolekcji akademickich).

Pierwsza koncepcja autorytaryzmu została opracowana przez Teodora Adorno i współpracowników (1950), w nawiązaniu do psychoanalizy. Od tego czasu związek autorytaryzmu z psychoanalizą uległ rozluźnieniu, a współcześni badacze podkreślają psychosocjologiczny charakter tego zjawiska:

„Autorytaryzm polega przede wszystkim na silnym podkreślaniu przez ludzi stosunku dominacji i podporządkowania, jako głównych relacji istniejących w zhierarchizowanym świecie. Światem tym i losem jednostki rządzą bowiem nie kontrolowane przez człowieka siły, którym może on jedynie ulegać, biernie się podporządkować, szukając oparcia w silnym autorytecie oraz w identyfikacji z wąsko rozumianą wspólnotą. Wyidealizowaną grupę własną przeciwstawia się grupom obcym, w stosunku do których przybiera się postawę niechęci i uprzedzeń oraz postawę nietolerancji wobec występujących tam odmiennych wartości i przekonań. Towarzyszy temu tendencja do posługiwania się stereotypami – uproszczonymi wyobrażeniami o tych, których stawia się poza grupą własną. Autorytaryzm to także nietolerancja na odstępstwa od zasad i rygoryzm w postępowaniu z innymi, przejawiający się w skłonności do surowego karania osób naruszających obowiązujące reguły gry. Regulatorów ludzkiego zachowania poszukuje się na zewnątrz jednostki, w kodeksie prawnym lub etycznym, w autorytecie, w normie posłuszeństwa. Występuje też silna niechęć do tego wszystkiego, co psychiczne, subiektywne, indywidualne i niepowtarzalne, co wymyka się spod zewnętrznej kontroli. Akceptuje się obowiązujący w przeszłości porządek i dąży do stabilizacji” (Koralewicz 1987, s. 129).

Badania empiryczne na ogólnopolskiej losowej próbie reprezentatywnej przeprowadzone w roku 1989 wykazały, że autorytaryzm związany jest z niską oceną i uprzedzeniami wobec przedstawicieli odmiennych wyznań (Kruszewski 1991).

Teza o związku pomiędzy autorytaryzmem a uprzedzeniem w stosunku do innych wyznań, będzie testowana na przykładzie stosunku młodzieży katolickiej o pogłębionej religijności (uczestniczącej w rekolekcjach akademickich) do nowych ruchów religijnych.

METODA BADANIA

Badanie zostało przeprowadzone w czasie rekolekcji w dużym ośrodku katolickiego duszpasterstwa akademickiego. Wśród uczestników rozdano losowo 200 kwestionariuszy przygotowanej wcześniej ankiety, dotyczącej stosunku do nowych ruchów religijnych (zarówno katolickich jak i niekatolickich), sposobu przeżywania własnej religijności oraz krótkiej skali autorytaryzmu. Respondenci zostali poproszeni o wypełnienie ankiety w domu i przyniesienie jej następnego dnia do Ośrodka. Odpowiedzi udzieliło 60 osób (30 kobiet i 30 mężczyzn).

Kwestionariusz składał się z pytań zamkniętych, dotyczących charakterystyki społeczno-demograficznej badanych, religijności, wiedzy i kontaktów z nowymi ruchami religijnymi, stosunku do innych wyznań i autorytaryzmu (6 itemów) oraz z pytań otwartych na temat własnej religijności oraz postaw wobec nowych ruchów religijnych. Ze względu na konstrukcję kwestionariusza wyniki analizowane będą w sposób ilościowy jak i jakościowy.

WYNIKI

Charakterystyka religijności badanych uczestników

Związek między religijnością a osobowością manifestuje się wtedy, gdy osoba podkreśla ważność przedmiotu religijnego (Boga) w jej życiu. Ma to miejsce wtedy, kiedy w swoje relacje do Boga włącza poznanie, emocje, indywidualne doświadczenie, relacje społeczne i za pomocą takich odniesień buduje własny sens życia.

Badani zostali poproszeni o udzielenie odpowiedzi na pytania otwarte: *Co znaczy być osobą religijną?* oraz *W jaki sposób religijność przejawia się w Pana/i życiu?*

Zdecydowana większość respondentów udzielała odpowiedzi świadczących o głębokim i spójnym przeżywaniu własnej religijności. Uczestnicy podkreślali takie elementy swojej religijności jak:

– stała świadomość Boga – „Dla mnie religijność związana jest ze stałą świadomością obecności Boga. Każde wydarzenie, którego jestem uczestnikiem, staram się wykorzystać do upewnienia siebie, że Pan jest ze mną i o mnie się troszczy”;

– konieczność praktyk – „religijność to również konieczność praktyk, Msza św. niedzielna, codzienna rozmowa z Bogiem, udział w sakramentach”;

– zaufanie do Boga – „Należy także ufać, że nawet nieszczęścia, które nas spotykają mają swój cel zaplanowany przez Boga”;

– koherencja – „Być osobą religijną znaczy dla mnie postępować zgodnie z własnym sumieniem, zgodnie z przykazaniami”;

– odwaga w wyznawaniu wiary – „Osoba religijna jest gotowa ponieść różne konsekwencje w imię religii, nie wstydy się swoich poglądów, ale odważnie rozmawia o nich z innymi”.

Wśród innych wypowiedzi podkreślano także widoczny wpływ religii na życie osoby wierzącej, aktywną akceptację wyznawanych dogmatów, poznawanie Biblii, przestrzeganie Dekalogu, aktywne uczestnictwo w życiu społecznym wspólnoty, stawanie się coraz lepszym człowiekiem, własna formacja. Poza tym, 90% zapytanych zadeklarowało się jako praktykujący (spowiedź, komunie św., Msza św.) regularnie, natomiast jedynie 10% jako praktykujący tylko z okazji większych wydarzeń religijnych.

Stosunek do innych wyznań

Tabela 1. Rozkład odpowiedzi na pytanie: „Czy obecność innych religii może spowodować w Polsce coś złego”

Kategorie odpowiedzi	Badania ogólnopolskie	Badania własne
zdecydowanie tak	1%	8%
raczej tak	6%	23%
częściowo się zgadzam, a częściowo nie	–	35%
raczej nie	60%	27%
zdecydowanie nie	21%	2%
trudno powiedzieć	12%	2%

Badana młodzież cechuje się wysokim poczuciem zagrożenia obecnością przedstawicieli innych wyznań. Jest to o tyle zaskakujące, że w badaniach ogólnopolskich poczucie zagrożenia spada wraz z wiekiem i poziomem wykształcenia.

Tabela 2. Rozkład odpowiedzi twierdzących na pytanie:

Czy są na świecie religie...	Badania ogólnopolskie	Badania własne
dziwaczne	27%	62%
niebezpieczne	31%	90%
śmieszne	17%	20%
odrażające	15%	57%
głupie	8%	20%

W stosunku do badań ogólnopolskich, w rankingu odpowiedzi na pierwsze miejsce wysuwa się obecność religii niebezpiecznych. Być może (tak jak w przypadku poprzedniego pytania) nie bez znaczenia są liczne artykuły w mediach na temat zagrożeń związanych z niektórymi grupami religijnymi.

Stosunek do nowych ruchów religijnych

Grupami, wokół których ogniskują się szczególne kontrowersje, są nowe ruchy religijne i parareligijne. Zamiarem autorów było uzyskanie danych na temat posiadanej wiedzy o nowych ruchach religijnych przez badanych, oraz ich kontaktów lub ewentualnego uczestnictwa w tych ruchach.

Tabela 3. Rozkład odpowiedzi na pytanie: W Polsce od kilku lat istnieje możliwość zetknięcia się z następującymi ruchami i nurtami. Proszę zaznaczyć te kierunki o których Pan/i:

	słyszał lub czytał	zеткаnął się	był czynnym uczestnikiem
Astrologia	57%	10%	2%
Buddyzm Zen	42%	8%	—
Buddyzm Tybetański	37%	2%	—
Hare-Kryszna	42%	38%	—
Joga	50%	18%	—
Medytacja Transcendent.	32%	5%	—
Radiestezja	30%	7%	2%
Oaza (Ruch Światło-Życie)	10%	42%	25%
Orientalne szkoły walki	27%	13%	5%
Zielonoświątkowcy	37%	13%	—
Rodzina	8%	5%	—

Badana młodzież katolicka prawie w ogóle nie posiada doświadczeń czynnego uczestnictwa w nowych niekatolickich ruchach religijnych i parareligijnych. Natomiast kontakty z tymi ruchami też są znacznie rzadsze niż wśród ogółu studentów. Dla przykładu wśród warszawskich studentów badanych w roku 1989 (Doktór 1991) słyszało lub czytało o astrologii 64%, 20% miało kontakt z astrologią, a 4% ją czynnie uprawiało. W przypadku Buddyźmu Zen analogiczne odsetki wynosiły 53%, 13% i 7%; Buddyźm Tybetański 34%, 6% i 3%; Hare Kryszna 50%, 10% i 2%; Medytacja Transcendentálna 30%, 4% i 6%; radiestezja 49%, 30% i 12% i orientalne sztuki walki 52%, 19% i 18%.

Poziom wiedzy, kontaktów i czynnego uczestnictwa jest tu większy we wszystkich przypadkach, oprócz katolickich ruchów odnowy (jednym z nich są Oazy), w których uczestniczyło czynnie jedynie 7% studentów.

Badani zostali także poproszeni o udzielenie odpowiedzi na pytanie: *Dlaczego młodzi ludzie przyłączają się do wspólnot i nowych ruchów religijnych, zarówno katolickich jak i orientalnych?* oraz *Czym różnią się te osoby od innych osób?* Odpowiedzi te pozwoliły na uzyskanie szerszego opisu tych wspólnot. Na ogół zawierały one elementy pozytywne, jakkolwiek można znaleźć także elementy negatywne. Według respondentów, młodzi ludzie przyłączają się do nowych ruchów religijnych z następujących powodów, które możemy uporządkować według następujących grup:

I. Do pierwszej grupy, najczęściej wymienianej, należą motywy, które prowadzą do **zaspokojenia określonych potrzeb psychicznych**. Wśród nich możemy wspomnieć:

- a) potrzeba przynależności – „ludzie chcą należeć do jakiejś grupy społecznej”;
- b) potrzeba confirmacji – „potrzeba uzyskania potwierdzenia słuszności pewnych ideałów i wartości, co dokonuje się poprzez aprobatę środowiska”;
- c) potrzeba miłości, zrozumienia, bezpieczeństwa i akceptacji bezwarunkowej, których często brak w rodzinie – „Bardzo często powodem jest dorastanie w rodzinie, gdzie jest brak uczuć, a przynajmniej ich okazywania”; „Wspólnoty dają poczucie bezpieczeństwa, o które trudno jest dzisiaj w rodzinie, wśród rówieśników”; „W poszukiwaniu tego najpiękniejszego uczucia (miłości) przyłącza się do różnego rodzaju wspólnot”;
- d) potrzeba bycia potrzebnym – „Młody człowiek chce odczuwać, że jest potrzebny, że jest człowiekiem, który przecież został stworzony do miłości”;
- e) potrzeba działania – „w imię wyższych celów”;
- f) chęć przeżycia „mocnych wrażeń”;
- g) poszukiwanie recepty na szczęście;

II. Drugiej grupie motywów możemy nadać nazwę **potrzeb społecznych** z racji odniesień młodych ludzi do otaczającego świata i poszukiwania w nim swojego miejsca. Wśród takich motywów najczęściej wymienianych znajdujemy:

- a) „młodzieńczy bunt przeciwko skostniałym strukturom”;
- b) nuda i poszukiwanie czegoś nowego – „Osoby należące do wspólnot mają w życiu jakieś zajęcie, nie nudzą się i mają swój cel”;
- c) „zagubienie w zmaterializowanym świecie”;
- d) chęć zmanifestowania swojej odrębności – „Chęć wyróżnienia się z szarego tłumu”;
- e) ucieczka od świata pełnego zła, fałszu – „Chcą uciec od świata pełnego zła, fałszerstwa i korupcji”;
- f) poszukiwanie bliskich więzi – „Młodzi ludzie przyłączają się do różnych ruchów i wspólnot, gdyż potrzebują akceptacji drugiej osoby, chcą, by się nimi ktoś zainteresował”; „Potrzebują bliskości, bycia razem z innymi w jakiejś

grupie, może też próbują znaleźć przyjaciół''; „Młodzi ludzie chcą czuć łączność z grupą, a równocześnie chcą, żeby ich zauważono. Kościół katolicki jest zbyt anonimowy'';

g) potrzeba identyfikacji – „Potrzeba utożsamienia się z jakimś ruchem religijnym, w którym osoba pozornie słaba nabiera wewnętrznego przekonania o swoich niezwykłych możliwościach'';

h) potrzeba uznania – „W pewnym momencie życia potrzebuje się uzyskania potwierdzenia słuszności pewnych ideałów i wartości, dlatego poszukuje się ludzi, którzy stworzą możliwość poczucia pewności'';

i) atrakcyjność zewnętrzna grupy (śpiewy, tańce);

III. Trzecia grupa dotyczy **rozwoju duchowego** poszczególnych członków nowych ruchów religijnych. Respondenci podkreślali, iż właśnie w tych ruchach można znaleźć zaspokojenie potrzeb duchowych, które drzemią w każdym, a zwłaszcza młodym człowieku. Również tutaj, według respondentów, można znaleźć odpowiedzi na nurtujące młodych ludzi pytania natury egzystencjalnej. W tej grupie odpowiedzi przejawiały się następujące motywacje:

a) poszukiwanie własnej drogi życiowej – „Część ludzi jest zagubiona, utraciła sens swego życia i jest «podatna» na każde miłe słowo'';

b) poszukiwanie prawdziwych wartości duchowych;

c) poszukiwanie wzorców osobowych;

d) potrzeba pogłębiania własnego życia duchowego;

e) poszukiwanie odpowiedzi na dręczące młodych ludzi pytania: „*kim jestem, jaki jest cel życia, czym jest przestrzeń i czas*'';

f) poszukiwania oparcia duchowego we wspólnocie;

g) poszukiwanie rozwiązań własnych problemów – „Człowiek młody często nie potrafi sobie poradzić ze swoimi problemami, sam szuka więc wsparcia, przyłączając się do ruchów religijnych czy do wspólnot'';

h) potrzeba bliskości Absolutu i emocjonalnego przeżywania Go – „Człowiek potrzebuje jakiejś nadprzyrodzonej siły, czegoś ponad nim, do czego mógłby się zwracać i co mógłby czuć''.

IV. Wreszcie czwarta grupa odpowiedzi zawiera **motywacje negatywne**, wynikające według respondentów z niedojrzałości osób przystępujących do nowych ruchów religijnych. Do najczęściej wymienianych należą:

a) kłopoty osobiste – „Większość z nich ma problemy, z którymi nie potrafi sobie sama poradzić''; (ruchy orientalne);

b) strach przed końcem świata – „Koniec świata się zbliża'';

c) strach przed samotnością – „Chęć nawiązania nowych znajomości'';

d) anonimowość i brak więzi emocjonalnej i bliskości w tradycyjnych wspólnotach;

e) kontestacja niektórych wymagań moralnych i doktrynalnych w tradycyjnych Kościołach, głównie katolickim (spowiedź indywidualna, nierozzerwalność

małżeństwa, celibat duchownych) – „Nie akceptują Kościoła (katolickiego) jako instytucji (...) nie zgadzają się ze wszystkimi zasadami, jakich surowo nakazuje przestrzegać Kościół katolicki”; „Młodzi ludzie dochodzą do wniosku, że nasza religia (katolicka) jest bardzo surowa i nie da się żyć według 10 przykazań”;

f) ucieczka przed własnymi słabościami – „Ludzie w momentach, kiedy nie znajdują innego rozwiązania swoich problemów, wstępują do wspólnot orientalnych, bo może wcześniej słyszeli, że one pomogą im. Jest to ucieczka”;

g) ciekawość – „Szukają czegoś innego, nowego”; „Znam osobiście przypadek, że młodzi ludzie przystąpili do ruchu Hare Krysna z ciekawości”;

h) chęć wyróżnienia się – „Robią to czy tamto inaczej niż wszyscy. Panuje bowiem moda na wszelki indywidualizm. Stąd też Kościół katolicki jako powszechnie znany i nie szokujący, tak jak np. Hare Krysna, może tracić na atrakcyjności”.

V. W bezpośredniej charakterystyce **członków nowych ruchów religijnych**, mimo że respondenci podkreślali, że „generalnie członkowie nowych ruchów religijnych nie wyróżniają się” i dość niechętnie ujawniali swój osąd, a ich odpowiedzi były raczej ambiwalentne, to jednak da się wyszczególnić pewne cechy pozytywne i negatywne im przypisywane.

a) Cechy pozytywne:

– wewnętrzne przekonanie do tego, co robią – „Są inni, bardziej pewni tego w co wierzą”;

– mili, spokojni, radośni – „Sam fakt, że ktoś należy do jakiejś wspólnoty mówi o tym, że osoba taka chce być inna, chce się zmieniać. Zmiana ta, to przede wszystkim spokój i większe opanowanie, głębszy sposób myślenia i poważniejsze spojrzenie na świat, chęć pojęcia i odnalezienia prawdziwego sensu życia”; „Starają się żyć według określonych zasad, dzięki którym czerpią radość życia”;

– bardziej solidarni z własną wspólnotą – „To, co mogło mi imponować, to była otwartość na innych i swobodne rozmawianie o Bogu. Rozmowy z nimi (zielonoświątkowcy) pomogły mi przezwyciężyć strach i wstyd. Potrafię już rozmawiać o Jezusie”; „Są bardziej odpowiedzialni za drugiego człowieka”;

– bardziej zaangażowani religijnie – „mają pogłębione życie duchowe, są bardziej świadomi zła i dobra (...) poszukują wyższych wartości, dążą do nich i żyją nimi”;

b) Cechy negatywne:

– obce wzory kulturowe – „adaptacja religii wschodnich przez Polaków wygląda śmiesznie”;

– izolacja i manipulacja – „Jeśli chodzi o sekty, to wiadomo, że uzależniają one od siebie członków, izolują ich i kładą do głowy mnóstwo głupstw”; „Sekty często wykorzystują zagubienie młodych ludzi (...) nastawiają ich przeciwko rodzinie”;

- agresywny prozelityzm - „Są bardziej natarczywi, starają się nakłaniać do swojej religii”;
- wykorzystywanie zagubienia i trudności egzystencjalnych młodych ludzi - „Niedktóre z nich wykorzystują naiwność, niepewność czy zagubienie, inne chęć zmiany świata i buntowniczość”;
- brak tolerancji - „brak tolerancji do innych wyznań”;
- poszukiwanie łatwego zbawienia - „Sekta oferuje «łatwe zbawienie» bez zobowiązań moralnych”;
- iluzja - „Tworzą sobie świat wyimaginowany”;
- fanatyzm - „Zbyt często są to fanatycy”; „Fanatyzm i to tak daleko posunięty, iż nie zauważają żadnych sprzeczności”.

AUTORYTARYZM

Analiza rzetelności zastosowanej 6 itemowej skali autorytaryzmu ukazuje, że po odrzuceniu 1 z itemów słabo korelującego z innymi, wskaźnik rzetelności alfa Cronbacha ulega podwyższeniu z 0.55 na 0.64. W związku z tym postuluje się będziemy w naszych analizach skalą pięć itemową.

Wbrew sformułowanej na wstępie hipotezie, autorytaryzm nie koreluje w sposób istotny z negatywnym stosunkiem do nowych ruchów religijnych oraz z negatywnym postrzeganiem innych religii. Zależności układają się wprawdzie w oczekiwanym kierunku (korelacja autorytaryzmu z negatywną percepcją nowych ruchów religijnych wynosi 0.15, z postrzeganiem obecności wyznawców innych religii jako zagrażającej 0.14), ale nie osiągają poziomu istotności statystycznej. Może to wynikać z faktu, że wskaźniki autorytaryzmu w badanej próbie są niskie. Dla celów porównawczych dysponujemy tu jedynie wynikami badań Jadwigi Koralewicz z końca lat siedemdziesiątych. Nawet przy założeniu, że poziom autorytaryzmu polskiego społeczeństwa wyraźnie się obniżył, rozbieżność pomiędzy tymi wynikami jest dość uderzająca. Poniżej prezentujemy rozkłady odpowiedzi twierdzących „zdecydowanie się zgadzam” na pytania zadane w identycznym brzmieniu.

Tabela 4. Rozkład odpowiedzi „Zdecydowanie się zgadzam” na pytania skali autorytaryzmu w badaniach na reprezentatywnej próbie ludności miejskiej z roku 1978 (Koralewicz 1987) (w nawiasie podano wyniki dla osób z wyższym wykształceniem) oraz w badaniach własnych.

	Badania ogólnopolskie	Badania własne
Najważniejszą rzeczą, której trzeba uczyć dzieci, jest całkowite posłuszeństwo wobec rodziców	46% (28,4%)	13,3%
Zawsze powinno się okazywać szacunek tym, którzy sprawują władzę	40,7% (40,2%)	5%
Każdy dobry kierownik, aby uzyskać uznanie i posłuch, powinien być surowy i wymagający wobec ludzi, którzy mu podlegają	30,4% (26,6%)	3,3%
Każdy powinien być posłuszny wobec swoich zwierzchników, niezależnie od tego, czy jest przekonany o ich racji	25,4% (31,9%)	1,7%

Porównanie tych wyników zdaje się wskazywać na fakt, że badana przez nas grupa cechuje się niższym poziomem autorytaryzmu, a więc zaangażowanie religijne nie musi się wcale wiązać z wysokim poziomem tej cechy. Ponieważ badana próba jest dość wyrównana pod względem wysokiego poziomu zaangażowania religijnego, nie można na tej podstawie orzekać o związkach pomiędzy autorytaryzmem a poziomem zaangażowania religijnego. Istniejące badania stwierdzają natomiast pozytywną korelację autorytaryzmu z niższymi stadiami rozwoju religijności kategoryzowanymi przez Fowlera i negatywną – z wyższymi (Leak, Randall 1995).

PODSUMOWANIE

Badani studenci, choć wypowiadając się w pytaniach otwartych, dostrzegają wiele pozytywnych cech nowych ruchów religijnych i ich wyznawców, to jednak znacznie częściej niż respondenci z badań ogólnopolskich dostrzegają niebezpieczeństwa związane z obecnością w Polsce innych religii. Pozytywne wypowiedzi mogą się jednak częściej odnosić do katolickich niż niekatolickich ruchów religijnych (sposób sformułowania pytania pozwalał na dość dowolną interpretację; zróżnicowanie pojawia się jedynie w odpowiedziach). Tam gdzie w wypowiedziach pada termin „sekta”, z reguły mamy do czynienia z polem

semantycznym, na które składają się w zasadzie wyłącznie treści negatywne (uzależnianie, izolowanie, manipulowanie, ogłupianie, wykorzystywanie zagubienia, naiwności, niepewności, chęci zmiany świata i buntowniczości, nastawianie przeciwko rodzinie, oferowanie łatwego zbawienia bez zobowiązań moralnych, fanatyzm).

Tak kategoryczne sądy w zestawieniu z brakiem doświadczeń, które mogłyby być ich podstawą, mają zapewne swoje źródła w negatywnym wizerunku „sekt” kreowanym przez media, który prowadzi do ukształtowania stereotypowego sposobu postrzegania tego zjawiska.

Wydaje się, że mamy tu do czynienia z analogicznym mechanizmem, który został stwierdzony w badaniach eksperymentalnych przeprowadzonych w USA. Badanym przedstawiono historie przyłączania się do trzech grup. Były one identyczne z wyjątkiem nazwy grupy: Mooniści, katolickie seminarium duchowne i komandosi (marines). W zależności od samej nazwy grupy, proces przyłączania się został określony zupełnie inaczej: jako „pranie mózgu” w przypadku moonistów, „resocjalizacja” w przypadku seminarium i „konwersja” w przypadku komandosów. Posłużenie się etykietą „mooniści” zdecydowano też o tym, że osoba przyłączająca się do tej grupy była oceniana jako dokonująca tego pod wpływem przymusu (Pfeifer 1992).

Pozostaje jednak kwestią otwartą, dlaczego badani są na ten negatywny stereotyp tak podatni. Autorytaryzm, jako możliwe podłoże tego rodzaju stosunku do odmienności religijnej, nie uzyskał tu wystarczającego od strony statystycznej potwierdzenia, choć zależność układu się w oczekiwanym kierunku. Częściowo może to wynikać z niewielkiej liczebności próby oraz krótkości zastosowanej skali (innej jej wersji liczące zazwyczaj kilkanaście lub nawet kilkadziesiąt stwierdzeń nie były jednak dotychczas w Polsce stosowane). Być może jednak istnieją również interpretacje alternatywne.

Niniejsze badania traktowane jako pilotaż tego problemu badawczego, nie mogą odpowiedzieć na cały szereg pytań z tym związanych. Winny na nie odpowiedzieć szerzej zakrojone badania na większej i bardziej zróżnicowanej próbie oraz z dokładniejszą operacjonalizacją badanych zmiennych.

- T. Doktor, *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce*, Euhemer – „Przegląd Religioznawczy”, nr 4, 1991, s. 99-107.
- J. Koralewicz, *Autorytaryzm, lęk, konformizm. Analiza społeczeństwa polskiego końca lat siedemdziesiątych*, Wrocław 1978.
- K. B. Kruszewski, *Bestia druga. Religia i autorytaryzm*, E. Nowicka (red.), *Religia a obcość*, Kraków 1991.
- K. L. Leak, B. A. Randal, *Clarification of the Link Between Right-Wing Authoritarianism and Religiousness: The role of Religious Maturity*, „Journal for the Scientific Study of religion”, 34, (2), 1995, s. 245-252.
- J. E. Pfeifer, *The psychological framing of cults: Schematic representations and cult evaluations*, „Journal of Applied Social Psychology”, vol 22 (7), 1992, s. 531-544.

Summary

Authoritarianism and perception of new religious movements (NRM)

The hypothesis that the negative perception of NRM is positively related to authoritarianism has been tested on the sample of 60 university students participating in the catholic academic retreat. Subjects were more negatively oriented towards other religions in Poland (31% agree with the statement that their presence may lead to negative consequences compared with the 7% percent in general population) but less authoritarian in comparison with the most educated segments of the general population. The perception of NRM was differentiated (more positive in the case of catholic NRM and more negative in the case of non-catholic NRM). Negative attitude towards other religions (including NRM) and authoritarianism was positively correlated ($r = .15$) but the correlation did not reach the level of statistical significance.

KS. ANDRZEJ GARBARZ

W SŁUŻBIE ŻYCIA I ZDROWIA CZŁOWIEKA KARTA PRACOWNIKÓW SŁUŻBY ZDROWIA

Jednym z naczelnych obowiązków Kościoła, należących do jego podstawowej misji, jest nauczanie prawdy. Obowiązek ten wynika wprost z nakazu Jezusa Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19; por. Mk 16, 15). Przedmiotem tego nauczania są prawdy objawione, doktrynalne i moralne. W zakres tych prawd wchodzi nie tylko ogólnie pojęte zagadnienia dotyczące wiary i moralności, ale także szczegółowe kwestie dotyczące pojawiających się problemów indywidualnych i społecznych, problemy nurtujące pojedyncze osoby, czy grupy społeczne, takie jak: rodzina, środowiska naukowe, twórcze czy zawodowe.

W nauczaniu Kościoła niemało miejsca zajmuje troska o życie i zdrowie człowieka. Wyrazem tej troski jest między innymi zabieranie głosu przez najwyższe autorytety Kościoła. Wymienić tu trzeba przede wszystkim orzeczenia oficjalne, przemówienia i wystąpienia Papieży, dokumenty Stolicy Apostolskiej, a więc deklaracje, instrukcje i karty¹. Nauczanie zwyczajne Kościoła przejawia się także przez listy i oświadczenia Episkopatów, przez promocje wyżej wspomnianych dokumentów, przez omawianie i przybliżanie ich treści wiernym, do których zostały skierowane².

W zbiór ważnych dokumentów kościelnych, dotyczących zagadnień związanych z życiem i zdrowiem ludzkim wpisuje się wydana w ubiegłym roku przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia „Karta Pracowników Służby Zdrowia”. Dokument został przetłumaczony na język polski z zaprezentowany w Rzymie 1 grudnia 1995 roku.

„Karta” jest kontynuacją nauki Kościoła zawartej we wcześniejszych dokumentach Kościoła, szczególnie zaś w encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae* (1995). Skierowana do pracowników służby zdrowia, których nazwano „sługami

¹ Por. np. S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986, s. 265-268;

² Por. np. *Oświadczenie biskupów polskich w sprawie ochrony życia ludzkiego*, por. M. Lignowski, *Konferencja Episkopatu w Rzeszowie*, „Źródło Diecezji Rzeszowskiej”, 1996, nr 41, s. 17-19.

życia”, ukonkretnia poszczególne zagadnienia podane w sposób ogólny we wspomnianej encyklice i innych wcześniejszych dokumentach.

„Karta Pracowników Służby Zdrowia” składa się z trzech części zatytułowanych kolejno: I. Narodziny; II. Życie; III. Śmierć. Części te poprzedza wprowadzenie pt. Słudzy życia. Jak łatwo zauważyć, treść ułożona jest według trzech zasadniczych etapów życia ludzkiego, czyli według pewnej jego chronologii. Usystematyzowana według tego klucza treść dokumentu zawiera szereg szczegółowych zagadnień, które rozpatrywane są w świetle doktryny chrześcijańskiej. Wymieńmy niektóre z nich.

1. SŁUDZY ŻYCIA

Pracownicy służby zdrowia nazwani są w „Karcie” sługami życia, a ich działalność „posiada wzniosłą wartość, gdyż jest ona *służbą życiu*” (nr 1). Do pracowników służby zdrowia – według „Karty” – należą: lekarze, farmaceuci, pielęgniarki, kapelani szpitali, zakonnicy, zakonnice, pracownicy administracji, przedstawiciele wolontariatu, zaangażowani w różny sposób w profilaktykę, leczenie i przywracanie zdrowia ludzkiego (nr 1). Wszyscy oni są „sługami życia”, a „ich zawód każe im strzec ludzkiego życia i służyć mu” (nr 1; por. EV 89).

„Karta” dokładnie określa, na czym polegać ma owa „służba”. Przede wszystkim, każdego pracownika służby zdrowia powinna cechować troska o chorych. Zasadniczą zaś cechą podjęcia tej troski jest czujna i troskliwa obecność przy chorych. Cała działalność bowiem służby zdrowia opiera się na relacjach międzysobowych. Winna zatem być nie tylko działaniem technicznym, medyczno-sanitarnym, ale „spotkaniem zaufania i świadomości” (nr 1). Taki charakter winna mieć relacja między chorym, a więc człowiekiem potrzebującym pomocy, a pracownikiem służby zdrowia. Stąd zasada, którą sformułował Jan Paweł II, że „chory nigdy nie jest dla pracownika służby zdrowia tylko przypadkiem klinicznym – anonimową jednostką, na której stosuje posiadaną wiedzę – ale zawsze jest «człowiekiem chorym», do którego podchodzi ze szczerą postawą «sympatii» w etymologicznym znaczeniu tego słowa” (nr 2).

Oprócz sympatii i biegłości naukowej i zawodowej, „słudzy zdrowia” winni odznaczać się miłością, dyspozycyjnością, uwagą, zrozumieniem, życzliwością, cierpliwością, postawą dialogu (nr 2)³. Wymieniając te cechy, w „Karcie” stwierdza się, że od pracownika służby zdrowia, oprócz kompetencji techniczno-zawodowej, wymaga się odpowiedzialności etycznej (nr 6). „Służba życiu bowiem jest rzeczywiście taką, jeśli opiera się na *wierności prawu moralnemu*” (nr 6).

³ Por. S. Olejnik, *Etyka lekarska*, Katowice 1994, s. 51-65.

Całą działalność pracowników służby zdrowia jest szczególną misją, którą w wymiarze religijnym nazywamy powołaniem (nr 3). Pracownik służby zdrowia bowiem służy człowiekowi jako sługa życia. Jest dla chorego miłosiernym samarytaninem, który w miłości staje przy zranionym człowieku. Chory i cierpiący człowiek jest dla pracownika służby zdrowia „bliźnim” (nr 3; por. Łk 10, 29-37). Ujęta w tych kategoriach, w kategoriach wiary, działalność pracowników służby zdrowia, ich służba życiu człowieka, jest równocześnie dziełem miłości wobec Boga. A zatem, pracownik służby zdrowia, sługa życia, jest także sługą Boga (nr 4).

Powołanie to i służba ma jeszcze wymiar inny. Kard. Fiorenzo Angelini, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, w swym słowie wstępnym napisał: „We wstępie do Karty zostało powiedziane, że działalność pracowników służby zdrowia jest «formą świadectwa chrześcijańskiego»”. A dalej kard. Angelini stwierdza: „Karta Pracowników Służby Zdrowia wpisuje się w dzieło «nowej ewangelizacji»”⁴.

2. NARODZINY

W dwudziestu trzech punktach „Karty Pracowników Służby Zdrowia” omówione zostały problemy związane z początkiem życia ludzkiego (nr 11-34). W punktach tych rozważono szczegółowo zagadnienia manipulacji genetycznej, regulacji płodności i sztucznej prokreacji. W „Karcie” przypomina się zasady podane we wcześniejszych dokumentach Kościoła, szczególnie zaś w encyklikach: Pawła VI *Humanae vitae* i Jana Pawła II *Evangelium vitae*; w Adhortacji Apostolskiej Jana Pawła II o zadaniach rodziny *Familiaris consortio*; w Instrukcji *Donum vitae*. Przytoczone są także niektóre fragmenty dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz liczne cytaty z przemówień papieskich. Od strony formalnej ta część „Karty” jest zbiorem cytatów z powyższych tekstów, ukazującym w sposób jasny i jednoznaczny naukę Kościoła w tym zakresie.

Podstawą tej nauki jest godność osoby ludzkiej, godność małżeństwa i wartość życia ludzkiego. Opierając się na wypowiedziach przytoczonych dokumentów kościelnych, w „Karcie” przypomina się fundamentalną prawdę, że życie ofiarowane jest człowiekowi przez Boga. Jest ono „darem, dzięki któremu Bóg udziela coś z siebie stworzeniu” (nr 11; por. EV 34).

Prawda ta nakłada na każdego człowieka, szczególnie zaś na tych, którzy są „sługami życia” obowiązek szacunku i ochrony życia od chwili jego zaistnienia, czyli od momentu poczęcia. Stąd, jedynym celem działalności medycznej może być wyłącznie cel terapeutyczny. W przypadku zaś prokreacji, „każdy środek

⁴ Karta Pracowników Służby Zdrowia, Watykan 1995, s. 6.

i każda interwencja lekarska powinna mieć funkcję pomocniczą i nigdy nie może zastępować aktu małżeńskiego” (nr 22). Lekarz bowiem pozostaje w służbie osób, a jego interwencja, jeśli jest potrzebna, ma szanować godność osób i nie może przywłaszczać sobie innych funkcji np. rodzicielskich (nr 22).

Służba lekarska, która jest ochroną, promocją życia i troską o zdrowie, opiera się na godności osoby ludzkiej i na jej prawie do życia. Ma to życie ujmować i promować integralnie, a więc całościowo. Dotyczy to zarówno czasu istnienia życia i jego rozwijania się, jak i w całościowego dobra psychofizycznego osoby, w której życie „przybiera konkretny kształt” (nr 35).

3. ŻYCIE

W drugiej, najobszerniejszej części „Karty” omówione zostały zagadnienia dotyczące istniejącego już życia ludzkiego, jego ochrony, zdrowia i leczenia. Na początku tej części przypomina się podstawy obowiązku zachowania życia i troski o zdrowie.

„Karta” głosi wartość życia. „Szacunek, ochrona i troska należne w sposób właściwy życiu ludzkiemu, wynikają z jego szczególnej godności” (nr 38). Zwraca się przy tym uwagę, że „życie ludzkie jest równocześnie i nierozdzielnie cielesne i duchowe” (nr 39). Nie może zatem być traktowane jednostronnie „jako tylko zespół tkanek, narządów i funkcji” (nr 39). Ciało ludzkie wyraża osobę i nie może być oceniane na równi z ciałem zwierząt. „Ciało, będące wyrażeniem osoby, w swoim kształcie i dynamizmie biologicznym jest *podstawą i źródłem wymogów etycznych*” (nr 41).

U podstaw działalności medycznej leży zawsze właściwa antropologia, uwzględniająca głęboką jedność istoty ludzkiej. Jedność ta, to nie tylko współzależność funkcji cielesnych rozmaitych narządów, ale także wymiary: cielesny, uczuciowy, intelektualny i duchowy (nr 40).

Kolejnymi przesłankami określającymi zasady etyczne względem życia są: nierozporządzalność życiem i jego nienaruszalność. W „Karcie” zwraca się uwagę, że nie może być dowolności w podejściu do ciała ludzkiego i do życia w ogóle. „Życie należy do Boga” i przez to posiada ono „charakter sakralny” (nr 43). Jest ono święte, a „jego sakralność jest naturalna”, tzn. taka, „którą może uznać każdy prawy rozum, także abstrahując od wiary religijnej” (nr 43).

„Boskie panowanie nad życiem jest podstawą i gwarancją prawa do życia, które nie polega jednak na władzy nad życiem” (nr 46). Jest to prawo do życia godnego człowieka. Prawo to stoi na straży podstawowego, pierwotnego i nienaruszalnego dobra, jakim jest życie ludzkie, jako źródło i warunek każdego innego prawa osoby (nr 46)⁵.

⁵ Por. np. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996, s. 64-85.

W odniesieniu do pracowników służby zdrowia, prawo do życia działa jakby podwójnie. Po pierwsze, pracownik służby zdrowia nie może przypisać sobie prawa-władzy nad życiem. Takiego prawa nie ma ani on sam, nie może mu go przyznać pacjent, ani nikt inny (nr 47). Po drugie, jak to stwierdza „Karta” za Janem Pawłem II, pracownik służby zdrowia podejmuje się czynnej obrony tego prawa: „celowością wewnętrzną” swego zawodu. Swoją działalnością potwierdza prawa człowieka do swego życia i swojej godności (nr 48). Prawo do życia pracownicy służby zdrowia wypełniają przez profilaktyczną i terapeutyczną opiekę zdrowotną oraz przez poprawianie, w miarę swoich możliwości, życia osób i środowiska życiowego człowieka. Motywem zaś, i umocnieniem na drodze podejmowanych działań jest prawo miłości Chrystusa i Jego wzór (nr 48).

W dalszej części „Karty” omawiana jest choroba i cierpienie. Określa się je jako „doświadczenie, które dotyczy nie tylko ciała, ale całego człowieka w jego jedności ciała i duszy” (nr 52). Na to doświadczenie chrześcijanie patrzą w świetle Krzyża Chrystusa-Odkupiciela. To spojrzenie i ta wizja pozwala im przeżywać cierpienie i chorobę w potrójnej postawie: świadomości, akceptacji i ofiarowania (nr 54).

Dużo miejsca w omawianym dokumencie poświęcono diagnozie oraz terapii. Nie sposób w krótkiej analizie omówić wszystkich poruszanych w „Karcie” zagadnień. Wymienić jednak trzeba takie jak: znieczulenie i anestezja, zgoda i informowanie pacjenta o jego stanie, problem eksperymentów medycznych, w tym dawanie i przeszczepy narządów, uzależnienia: narkomania, alkoholizm, nikotynizm, środki psychofarmakologiczne, psychoterapia, wreszcie sakrament Namaszczenia Chorych. Wszystkie te zagadnienia domagają się głębszego studiowania i refleksji.

4. ŚMIERĆ

„Służba życiu oznacza dla pracownika służby zdrowia opiekę nad nim aż do naturalnej śmierci” (nr 114). W „Karcie” podkreśla się z naciskiem, że „życie jest w rękach Boga; On jest jego Panem i tylko On ustala jego końcową chwilę” (nr 114). Stąd, każdy pracownik „czuwa nad tym wypełnieniem się woli Bożej w życiu każdego człowieka powierzonego jego trosce” (nr 114). Nie on jednak, będąc jedynie „sługą życia”, decyduje o śmierci czy o czymś życiu.

Świadomość „służby życiu” ma istotne znaczenie w przypadku przerywania ciąży, zabójstwa i eutanazji. Czyny te określone są wyraźnie jako zawsze niegodziwe, nawet jeżeli prawo jakiegoś państwa je dopuszcza. „Karta” orzeka: „Wobec prawodawstwa sprzyjającego przerywaniu ciąży pracownik służby zdrowia «powinien wyrazić swój cywilny, ale zdecydowany sprzeciw»” (nr 143).

I dalej: „Oznacza to, że lekarze i pielęgniarki są zobowiązani do podniesienia *sprzeciwu sumienia*” (nr 143).

Podobne stanowisko zajmuje „Karta” w sprawie eutanazji. „Personel medyczny i paramedyczny – wierny zadaniu «służenia zawsze życiu i opiekowania się nim aż do końca» nie może pomagać w żadnej praktyce eutanazji, nawet na żądanie zainteresowanego, a tym bardziej jego bliskich” (nr 148).

Ponadto w „Karcie” zwraca się uwagę na takie zagadnienia, jak: używanie środków znieczulających w chorobach śmiertelnych (nr 112-124), sposób informowania umierającego (nr 125-127), diagnozę stanu śmierci, co jest szczególnie ważne ze względu na przeszczepy narządów dla potrzebujących ich (nr 128-129). Niemniej ważna jest uwaga, że należy „ewangelizować śmierć” (nr 131) oraz otoczyć umierającego opieką religijną (nr 132-135). To tylko niektóre punkty, które znalazły swoje miejsce w dokumencie.

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowany pokrótce dokument jest niewątpliwie tekstem, który powinien stać się przedmiotem uwagi wszystkich wymienionych na wstępie „sług zdrowia”. Daje on bowiem szeroką i całościową panoramę zagadnień oraz podaje zasady etyczne wykonywania tak zaszczytnej i uznanej profesji. Oznacza to, że każdy, kto z racji przynależności zawodowej stanowi „służbę zdrowia” i chce być wierny swemu powołaniu, powinien mieć w świadomości prawdę o człowieku i o jego życiu, ale także prawdę o potrzebie i wartości swej działalności oraz prawdę o Bogu, jedynym Panu życia. Powinien też znać wynikające z tych prawd powinności.

„Karta Pracowników Służby Zdrowia” jest dokumentem, który przypomina wymiar etyczny medycyny, ale jest to również wyraz uznania Kościoła dla codziennej posługi wszystkich pracowników służby zdrowia. Wskazuje drogę w codziennej trosce ochraniać życia ludzkiego i leczenia zdrowia ludzi.

Sommario

L'articolo ferma la nostra attenzione sulla „Carta dei lavoratori della sanità”, edita dalla Santa Sede. L'Autore mostra come questo documento indirizzato ai medici, agli altri lavoratori e per gli lavoratori della amministrazione della sanità vale per la vita della società. „La carta dei lavoratori della sanità”, i lavoratori della sanità chiama con un nome specifico dei „servi di vita”.

L'Autore presenta tutti tre capitoli del documento, dove sono indicati i problemi rispondenti alle tappe della vita, cioè: la nascita, la vita e la morte. Cerca di far vedere, come la problematica di etica dei lavoratori della sanità, è sempre più, arricchita dalla Chiesa, e che fa sempre la parte integrale della sua dottrina morale.

JAROSŁAW KORAL SDB

KONSEKWENCJE MIGRACJI LUDNOŚCI OSADNICZEJ
NA TERENY ZIEMI ŚWIEBODZIŃSKIEJ
PO ZAKOŃCZENIU II WOJNY ŚWIATOWEJ

Ziemie Odzyskane to szczególny teren naszego kraju ze względu na zjawiska i procesy społeczne, które ujawniły się z całą ostrością po II wojnie światowej. Przede wszystkim chodzi tu o przesunięcie się granicy politycznej i etnicznej Polski, co wiązało się z faktem opuszczenia tych obszarów przez ludność niemiecką, a zasiedlenie ich przez ludność pochodzenia polskiego. Szczególne znaczenie tego problemu polega na intensywności procesu migracyjnego, który miał miejsce w latach 1945-1960, przy czym ostatnią datę przyjmuje się jako czas zakończenia planowych migracji na te tereny.

Najogólniej pod pojęciem migracji należy rozumieć każde trwałe przemieszczenie się osoby lub grupy osób, to znaczy każdą zmianę miejsca stałego lub czasowego zamieszkania¹. Tak pojmowana migracja jest zawsze procesem społecznym i to jednym z ważniejszych, jakie zachodzą w życiu poszczególnych jednostek czy zbiorowości ludzkich.

Konsekwencją tak pojętego procesu migracyjnego na Ziemiach Zachodnich po II wojnie światowej, było formowanie się nowych więzi społecznych, będących z jednej strony wyrazem stosunku osadników do nowego miejsca zamieszkania, z drugiej natomiast strony odniesieniem się do innych grup ludności napływowej². Problem ten dotyczył także w całym swym wymiarze i Ziemi Świebodzińskiej, która stanowi integralną część Ziemi Odzyskanych.

Pierwszym następstwem migracji ludności na ten obszar, była konieczność przejścia przez nowych mieszkańców dotychczasowych zadań ludności niemieckiej i autochtonicznej. Owo przejście odpowiedzialności wiązało się ściśle z koniecznością identyfikacji ludności napływowej z tym obszarem, jako miejscem nowego zamieszkania i życia. Chodzi tu o wykształtowanie się więzi

¹ Por. J. Mariański, *Migracje*, [w:] *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 106-108.

² Por. Z. Dulczewski, *Tworzenie się nowych społeczności regionalnych na Ziemiach Zachodnich*, [w:] *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, pr. zb. pod red. W. Markiewicza i P. Rybickiego, Poznań 1967, s. 313-337.

społecznej, rozumianej jako przywiązanie do ojczywych stron lub definiowanej jako prawo do ziemi ojczywej³. Bardzo często zagadnienie identyfikacji z nowym terenem szło w parze z nawiązywaniem kontaktów i relacji z innymi osadnikami lub całymi grupami osadniczymi. W wielu przypadkach powstanie tych pierwszych, właściwych więzi, stanowiło podstawowy etap „wrastania” migrantów w nowe otoczenie⁴. Dokonywało się to równoległe z osłabieniem i zanikiem więzi w stosunku do poprzednich miejsc zamieszkania. Można zatem powiedzieć, że procesy te wzajemnie się w jakimś stopniu warunkowały. Im szybciej bowiem grupy ludności napływowej nawiązywały i utrwały nowe relacje, tym prędzej zanikały i zacierały się u nich dotychczasowe więzi regionalne lub środowiskowe⁵. Do decydujących czynników kształtujących procesy identyfikacyjne zaliczyć również należy: cechy geograficzne i kulturowe nowych miejsc. Na ile były one bowiem zbliżone do poprzedniego miejsca bytowania, na tyle stawały się istotnym elementem ułatwiającym identyfikację z nowym środowiskiem. Istotnym czynnikiem w tym procesie był także wiek osadników. W tym miejscu należy powiedzieć, że na tereny Ziemi Świebodzińskiej przybyli przede wszystkim ludzie stosunkowo młodzi, którzy pragnęli rozpocząć tu nowe życie. W okresie przedwojennym i w czasie okupacji nie posiadali oni odpowiednich warunków do zrealizowania swoich marzeń i pragnień. Otrzymanie na własność domu, gospodarstwa i ziemi oraz związana z tym możliwość szybkiego awansu społeczno-zawodowego sprawiały, że najczęściej uznawano powszechnie nowe miejsce jako teren ojczywy. Innym, również bardzo istotnym czynnikiem, był stopień zamożności osadników. Ci z nich, którzy przybyli na Ziemię Świebodzińską bez żadnego znacznego dobytku lub z jego znikomą częścią, o wiele szybciej identyfikowali się z nowym środowiskiem, ponieważ przez pracę dorabiali się i podnosili swoje warunki życiowe. Wiązało ich to silnie z nowym terenem i powodowało, że identyfikowali się z nim, jako ze swoją nową ziemią ojczywą⁶.

Żywiołowe i spontaniczne oraz zorganizowane i planowe migracje okresu powojennego na obszar świebodziński, doprowadziły do powstania również i innych sytuacji społecznych. Jedną z nich, mającą zasadnicze znaczenie w procesie asymilacji i integracji społeczeństwa, były relacje z pozostałą tu ludnością autochtoniczną. Dostyc częstym problemem początkowego okresu życia na tych terenach były konflikty i napięcia między osadnikami a ludnością rodzimą,

³ Por. T. Kłapkowski, *Tworzenie się więzi społecznej na Ziemiach Zachodnich*, Kraków 1947, IV sesja Rady Naukowej dla zagadnień Ziem Odzyskanych, zeszyt II, s. 5-28.

⁴ Por. Cz. Piłchowski, *O wspólnotę grupową na Ziemiach Zachodnich*, „Polska Zachodnia”, 17, 1945, s. 6.

⁵ W. Ochmański, *Z badań nad tworzeniem się więzi społecznej we wsi Toporów*, Poznań 1948, s. 3-45. Maszynopis.

⁶ Por. *Polska Zachodnia i Północna*, pr. zb. pod red. J. Kruczyńskiej, Poznań-Warszawa 1961, s. 360-367.

pozostałą i żyjącą na tym obszarze⁷. Napięcia te, szczególnie w pierwszej fazie wpływały z kilku zasadniczych przyczyn, do których zaliczyć należy przede wszystkim bezpośrednio, bolesne niejednokrotnie konsekwencje wojny i okupacji, zwłaszcza w formie utraty całości majątku lub zniszczenia poprzedniego miejsca zamieszkania. Wielokrotnie osadnicy nie mogli się pogodzić z faktem, że autochtoni, których polskości do końca nie rozumiano i akceptowano, mieszkali w dobrych warunkach, posiadając dostatnio urządzone domy i dysponując całym dobytkiem gospodarskim. Migrująca na Ziemię Świebodzińską ludność z terenu całej niemal Polski, w większości nie posiadała znacznego mienia i bogactwa. W zetknięciu z ludnością autochtoniczną, która z kolei posiadała znaczne dobra, rodziła się najczęściej postawa międzyludzkiej zazdrości, niechęci, izolacjonizmu, a nawet wrogości i nienawiści⁸. Nie bez znaczenia w tej kwestii były braki organizacyjne i prawne, jakimi posługiwała się wówczas administracja państwowa. Często zdarzały się przypadki zajmowania przez osadników gospodarstw i całego dobytku, z niejednokrotnym naruszeniem lub zaborem dóbr autochtonów. Najpoważniejszym jednak czynnikiem napięć i konfliktów były różnice o podłożu społecznym i kulturowym⁹. Stosunkowo najmniejsze różnice występowały pomiędzy autochtonami a osadnikami z Wielkopolski, którzy ze względu na bliskość zamieszkania niewiele różnili się w sferze społecznej i kulturowej. Sytuacja ta rodziła najmniej problemów konfliktowych¹⁰. O wiele silniejsze napięcia miały miejsce pomiędzy ludnością rodzimą, a niektórymi grupami ludności przybyłymi z ziem centralnych i wschodnich. Osadnicy, zwłaszcza z kresów wschodnich, dosyć często nie potrafili właściwie rozpoznać i zidentyfikować polskiej ludności autochtonicznej oraz odróżnić jej od pozostałej na tym terenie niewielkiej grupy ludności pochodzenia niemieckiego¹¹. Sposób bowiem życia, odnoszenia się, ubierania, które ludność autochtoniczna sobie wykształciła i przyswoiła od ludności niemieckiej z którą przez wiele lat wspólnie żyła w minionych latach, kojarzyły się ludności napływowej z rzeczywistością niemiecką. Ta z kolei była negatywnie oceniana przez pryzmat wojny, doznanych krzywd i okupacji¹². Wspomniane napięcia uwidaczniały się ze szczególną ostrością w szeroko rozumianej sferze życia kulturalnego. Chodzi

⁷ Por. W. Markiewicz, *Przeobrażenia społeczne na Ziemiach Zachodnich*, [w:] *Ziemie Zachodnie w granicach macierzy*, pr. zb. pod red. G. Labudy, Poznań 1966, s. 28.

⁸ Por. L. Horst, *W Zakrzewie zostawiłem największy wkład swojej pracy*, [w:] *Nasza Ziemia. Wspomnienia mieszkańców Pomorza Środkowego*, red. J. Leoński, Poznań 1982, s. 21-46.

⁹ Por. R. Turski, *Dynamika przemian społecznych w Polsce*, Warszawa 1961, s. 29.

¹⁰ Por. J. Burszta, *Kategorie społeczno-kulturowe ludności Ziemi Zachodnich*, „Przegląd Zachodni” 1, 1966, s. 47-71.

¹¹ Por. J. Benyskiewicz, *Wierna ziemia*, [w:] *Mój dom nad Odrą*. Wybór i opracowanie J. Koniusz, Zielona Góra 1965, s. 7-12.

¹² Por. A. Kwilecki, *Proces integracji ludności rodzimej i napływowej w świetle badań socjologicznych*, „Rocznik Lubuski”, 4, 1966, s. 218-224.

tu przede wszystkim o sposoby gospodarowania, świętowania i prowadzenia życia codziennego.

Konflikty i wielorakie napięcia miały również miejsce pomiędzy samą ludnością napływową. Wynikało to z faktu, iż ludność ta nie była monolitem, lecz zlepkiem różnorodnych grup regionalno-społecznych ze swoimi specyficznymi sposobami życia, tradycjami, kulturą i zwyczajami¹³. Wprawdzie w założeniach polityki osiedleńczej państwa istniały tendencje, aby migracja odbywała się w zwartych grupach regionalnych lub lokalnych, co w praktyce oznaczać miało zasiedlenie określonych obszarów ludnością jednolitą, to jednak masowy napływ osadników, zwłaszcza w okresie początkowym, był zbyt szybki i żywiołowy, by tendencje te mogły być w pełni urzeczywistnione. Dotyczy to w sposób szczególny ośrodków miejskich Ziemi Świebodzińskiej. Bardziej zorganizowany i zaplanowany charakter miało jedynie wiejskie osadnictwo repatriantów z ziem wschodnich. Migracja natomiast ludności z ziem centralnych i południowych naszego kraju na Ziemię Odzyskaną po II wojnie światowej, miała w sobie wiele elementów spontaniczności i żywiołowości, a czasami także i przypadkowości. Biorąc pod uwagę fakt, że proces ten był nagły i dokonywał się w przeciągu następujących po sobie tygodni i miesięcy, stwierdzić należy, iż doprowadził on do przemieszania się grup regionalnych na terenach Ziemi Świebodzińskiej¹⁴. Oznacza to, że w wielu przypadkach na te tereny przybyła nie jedna grupa ludności napływowej, lecz niejednokrotnie dwie lub trzy, a nawet więcej.

Powstałe z takich ruchów migracyjnych sytuacje społeczne były w początkowym okresie ogromnie skomplikowane. Pogłębiały je w sposób zasadniczy różnice pod względem liczebności grup. Chociaż wielkości te nie były stałe i wahały się w różnym okresie, na przykład raz przeważali repatrianci ze wschodu, innym razem osadnicy z Krakowskiego, Wielkopolski lub z Kieleckiego, to jednak zawsze grupa liczniejsza próbowała narzucić swój styl bytowania innym współosadnikom¹⁵. Nie bez znaczenia w tej kwestii było również poczucie wewnętrznej integracji grupowej ludności napływowej. Ludność ta, szczególnie z kresów wschodnich, najczęściej przybywała na teren świebodziński w składzie dawnych wiejskich społeczności lokalnych. Wpływało to na próby dominacji tych grup w nowym środowisku, co rodziło od samego początku wiele sytuacji konfliktowych. Z kolei wśród osadników z Polski centralnej dało się zauważyć specyficzne społeczności. Ta kategoria osadników przybywała najczęściej nie całymi społecznościami, lecz w dosyć dużych grupach wspólnie zor-

¹³ Por. H. Dominiczak, *Osadnictwo i stosunki demograficzne*, [w:] *Ziemia Świebodzińska*, pr. zb. pod red. W. Sautera, Zielona Góra 1975, s. 119-142.

¹⁴ Por. tamże, s. 132.

¹⁵ Por. P. Rybicki, *Ziemia Zachodnie ze stanowiska teorii socjologicznej*, [w:] *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, pr. zb. pod red. W. Markiewicza i P. Rybickiego, Poznań 1967, s. 370-372.

ganizowanych, głównie o charakterze rodzinnym¹⁶. Ten fakt również wpływał na próby narzucenia innym osadnikom swego stylu bycia. W wielu przypadkach migracje na ten teren miały także charakter indywidualny. Uwidaczniało to się w tym, że przybywała tu jedna osoba z rodziny lub kilka i szukała dogodnego miejsca do osiedlenia się, a następnie sprowadzano pozostałych członków rodziny. Z upływem czasu ci ludzie tworzyli również specyficzne społeczności i chociaż były to grupy niezbyt liczne, to jednak także próbowały odegrać w wielu przypadkach rolę dominującą¹⁷. Dynamizowały się one w zależności od kształtowania się stosunków pomiędzy nimi oraz od integracji z innymi grupami osadniczymi.

W „zderzeniu” grup ludności o różnym pochodzeniu regionalnym, zaznaczyły się od początku znaczne różnice między wsią a miastem. Przyczyną tego był stosunkowo niewielki rozmiar zbiorowości wiejskich i ich homogeniczny charakter. Nie oznacza to jednak zaniku różnorodności grup stanowiących społeczności wiejskie. Należy powiedzieć więcej, że ich różnice w początkowym okresie osadnictwa rysowały się bardzo jaskrawie. Chodzi tu przede wszystkim o nacjonalizm i związaną z nim postawę wyższości, jaką okazywali repatrianci wobec innych grup ludności napływowej. Miało to swoje źródło w tradycji i historii stosunków społecznych na wschodzie, gdzie ludność polska przebywała długi czas w otoczeniu Ukraińców i Białorusinów¹⁸. Charakteryzowali się także ci ludzie pewnym prymitywizmem, szczególnie w zakresie kultury materialnej. Dotyczyło to gospodarowania, urządzania mieszkań i ubioru. Taki stan rzeczy doprowadzał często do sytuacji konfliktowych i międzyludzkich napięć. Na terenie środowisk wiejskich sprowadzały się one do kilku zasadniczych kwestii. Najczęściej były to różnorakie spory i kłótnie, bójki, kradzieże oraz izolacjonizm w stosunku do innych grup regionalnych. Alfred Ziętkowski w następujący sposób opisuje trudne początki wspólnego życia osadników: „Stosunki własnościowe nie sprzyjały często zgodnemu życiu sąsiedzkiemu, wskutek znajdowania się więcej niż jednej rodziny na gospodarstwie. Antagonizmy dzielnicowe natomiast prowadziły do częstych zatargów, ostrych i żywych i codziennych. Wśród osadników zdarzały się wzajemne kradzieże, bójki i rękoczyny. Prowadziło to do powstawania wzajemnych uprzedzeń, nieufności i izolacji. Dlatego też wielu osadników otwarcie liczyło się z możliwościami powrotu na swoje ojczyście tereny”¹⁹.

Napięcia i konflikty ze szczególną ostrością uwidoczniły się wśród dzieci. Najczęściej chodziło o wzajemne wymyślanie sobie od „Rusów”, „Chacharów”

¹⁶ Por. tamże s. 346.

¹⁷ Por. B. Chmielewska, *Spoleczne przeobrażenia środowisk wiejskich na Ziemiach Zachodnich*, „Przegląd Zachodni”, 1, 1964, s. 110-115.

¹⁸ Por. A. Kwilecki, art. cyt. s. 226.

¹⁹ A. Ziętkowski, *Współżycie osadników na Pomorzu Zachodnim*, „Odra”, 37, 1946, s. 2.

i „Szwabów”, co także prowadziło do różnych nieprzyjemnych sytuacji. We wzajemnym współżyciu zaznaczyły się także specyficzne właściwości językowe. Dzieci autochtonów rozmawiały ze sobą używając słów niemieckich, stroniły od zabużańskich, które na przykład posługiwały się językiem ukraińskim. Prowadziło to, zwłaszcza w początkowym okresie do zamykania się w kręgu własnej grupy regionalnej. B. Chmielewska przeprowadza następującą analizę wzorów zachowań i odmiennego sposobu bycia wśród dzieci osadników: „pochodzenie i związek dzieci z poszczególnymi grupami ludnościowymi można było łatwo rozpoznać po nawykach, zachowaniu, ubiorze i higienie osobistej. Najsilniejsze odchylenia od poziomu innych grup wykazywały początkowo dzieci z okolic Białegostoku, toteż inne dzieci stroniły od nich, czym z kolei te były speszzone, skrępowane, stawały się nieśmiałe w przekonaniu, że postępują inaczej, gorzej od innych. Pierwsze kontakty dzieci sprzyjały wytworzeniu się kompleksów niższości, zarówno wśród dzieci autochtonów, jak i dzieci z «Centrali» oraz dzieci zabużańskich”²⁰. Napięcia te i konflikty były przenoszone również do domów rodzinnych, co powodowało narastanie wielorakich problemów wśród ludności dorosłej.

Zgoła inaczej kształtowała się sytuacja w miastach Ziemi Świebodzińskiej. Tu także zaznaczyły się w pierwszej fazie osiedlania różnice pochodzenia regionalnego²¹. Nie miały one jednak tak wielkiego znaczenia, jak w środowiskach wiejskich. O wiele silniej zaznaczyły się różnice innego rodzaju. Dotyczyły one faktu następującego, do miast przybyła bowiem ludność zarówno z wielkich ośrodków miejskich dawnej Polski, z średnich i małych miasteczek, oraz ludność pochodzenia wiejskiego. Różnice uzewnętrzniające się w nawykach, sposobie mieszkania, życia, pracy i odpoczynku, były najbardziej znamienne w początkowym okresie osadnictwa. Prowadziło to do bardzo wielu trudnych sytuacji społecznych oraz rodziło różne separatyzmy. S. Nowakowski tak to ujmując: „repatrianci przyjeżdżali wymęczeni, ale z jedzeniem i alkoholem. Początkowo pracowali mało, bawili się, pili i hulali z kobietami. Stali z założonymi rękoma, niechętni do roboty, chcieli, by pracowali za nich autochtoni. Myśleli o sobie – co to oni są – chcieli tylko lekko żyć, zahandlować coś i zakombinować”²². Prowadziło to z konieczności w wielu przypadkach do sporów i kłótni między współmieszkańcami. Wśród ludności miejskiej tego terenu zdarzały się także wzajemne pretensje i posądzenia o przywłaszczenie sobie dóbr pozostawionych tu przez ludność niemiecką, co konsekwentnie dalej przyczyniało się do niesnasek i zatargów, kłótni i sporów²³. Częstym zjawiskiem początkowego okresu

²⁰ B. Chmielewska, *Spoleczne przeobrażenia środowisk wiejskich na Ziemiach Zachodnich na przykładzie pięciu wsi w województwie zielonogórskim*, Poznań 1965, s. 112.

²¹ Por. H. Oominiczak, art. cyt., s. 131.

²² S. Nowakowski, *Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim*, Poznań 1957, s. 68.

²³ Por. R. Turski, *Procesy urbanizacyjne Ziemi Zachodnich*, [w:] *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, pr. zb. pod red. W. Markiewicza i P. Rybickiego, Poznań 1967, s. 241.

osadnictwa na Ziemi Świebodzińskiej były kradzieże i włamania do mieszkań. Powodowało to narastanie wzajemnej podejrzliwości, wrogości i oskarżania się wśród mieszkańców poszczególnych miast.

Podsumowując analizy powyższych refleksji należy stwierdzić, iż w początkowym okresie napływu ludności osadniczej na tereny świebodzińskie, uwidoczniła się wielka różnorodność masy ludnościowej. Każdy niemal ośrodek miejski lub wiejski składał się z jednostek, rodzin i wspólnot obcych wobec siebie, pochodzących z wielu regionów Polski. W zasadniczej mierze ludzie różnili się obyczajami, sposobem życia, kulturą materialną i często także codziennym językiem, w którym znajdowały się słowa pochodzenia rosyjskiego, ukraińskiego i niemieckiego. Prowadziło to do ujawniania się wielu trudnych sytuacji społecznych. Zaliczyć do nich należy problem identyfikacji z nowym miejscem oraz różnorodne napięcia i konflikty, zarówno z ludnością autochtoniczną, jak i pomiędzy poszczególnymi grupami i jednostkami ludności osadniczej. Były to pierwsze następstwa migracji ludności na tereny Ziemi Świebodzińskiej po II wojnie światowej. Zasadnym wydaje się stwierdzenie, iż ludność tego obszaru w początkowej fazie osiedlania się, stanowiła zbiorowość mało zwartą, przypadkową i podzieloną oraz zróżnicowaną pod względem pochodzenia regionalnego i społecznego.

Sommario

L'articolo pretende di fare una prova di presentazione delle prime conseguenze della migrazione della popolazione sul territorio di Zielona Góra dopo seconda guerra mondiale. Primo periodo della colonizzazione caratterizza la diversità della gente arrivata nelle così dette „terre riconquistate”.

Questa diversità della provenienza regionale arricchita dai diversi modi di vita, differenti culture e tradizioni creano diversi conflitti come il problema di identificazione con nuovo luogo di soggiorno, la tensione dei rapporti con la popolazione autoctona e la discordia interna tra vari gruppi regionali dei coloni.

JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

SALEZJANIE I SZKOLNICTWO

1. WSTĘP

Wachlarz dzieł wychowawczych stworzonych przez ks. Bosko jest bardzo szeroki, zaczyna się bowiem od ośrodków pedagogiczno-socjalnych, przechodzi przez szkoły humanistyczne i kończy się na szkołach zawodowych. Powstałe różnego rodzaju instytucje były konkretną odpowiedzią na bezpośrednie zagrożenia młodych ludzi czasów ks. Bosko. Wskutek narastających problemów społecznych pod koniec XIX wieku Mehler pisał: „W czasach klęsk i nieszczęść powołuje Bóg ludzi, którzy kroczą na czele ludów i narodów jako przywódcy i pionierzy, budząc na nowo ufność, i torując drogę dla powszechnego zrywu... W naszym stuleciu, tak bogatym w problemy socjalne, Bóg obdarzył nas już całym szeregiem takich ludzi. Wystarczy wspomnieć ojca rzemieślników z Niemiec Adolfa Kolpinga. Podobny ruch socjalny zapoczątkowany został także w Italii... Inicjatorem tego znamienitego przedsięwzięcia jest prosty kapłan, Jan Bosko z Turynu, nazywany powszechnie Don Bosco... To co Kolping zdziałał dla rzemieślników, to samo, a nawet jeszcze więcej uczynił ks. Bosko dla terminatorów i młodych robotników”¹.

Powyższym zagadnieniem zajmował się po drugiej wojnie światowej także inny niemiecki pedagog, Dilger. Dokonując oceny całej działalności ks. Bosko w zakresie szkolnictwa, podkreślał bardziej jego osiągnięcia na polu wychowania. Stworzenie struktur, takich jak: oratoria, szkoły, hospicja i laboratoria, były traktowane jako punkt wyjścia do bezpośredniej pracy wychowawczej. „Wszystkie bezdomne ptaki z całego miasta, trzynastoletni włóczędzy, sprzedawcy gazet, pomocnicy murarscy, gońcy mają tylko jego – wkrótce będzie ich 700 – nikt nie troszczy się o ich niedzielne rozrywki, morale, niepewną przyszłość – on musi!... Potrzebują jakiegoś schronienia, zwykłego dachu nad głową... Ks. Bosko znalazł już nowy obiekt: starą szopę. Prosta gliniana podłoga, za to ładna okolica! Cena? Bo tym razem chce coś kupić i żadna siła nie będzie w stanie go

¹ Cyt. za R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, Warszawa, Wydawnictwo Salezjańskie 1996, s. 148.

przepędzić. 80000 lirów. Czy jest niespełna rozumu? Mając 6000 lirów rocznego dochodu, ma zapłacić 80000!... Szopa Pinardiego zostaje na początku wynajęta, a następnie nabyta za 30000. Wreszcie może schronić swoje ptaki pod własnym dachem. Z niedzielnego Oratorium powstaje hospicjum dla młodych robotników, którzy u ks. Bosko znajdują mieszkanie, pełny żołądek i co najważniejsze zdrową rozrywkę, duchowe ciepło i oparte o wiarę poczucie wdzięczności dla Opatrności Bożej. Jan Bosko chce budować dalej. W roku 1847 jego dzieło to rozlatująca się szopa, w 1853 to już znaczny kompleks obejmujący szkoły dla większości zawodów rzemieślniczych. Schronienie dla setek chłopców, kościoł, wykształcenie dla całego sztabu nauczycieli, otwarcie gimnazjum dla ubogich, wszystko to powstaje z niczego, jedynie w oparciu o ufność Bogu''².

2. KS. BOSKO

W 1885 roku, ks. Bosko podeszły w wieku, schorowany i wyczerpany intensywną pracą na rzecz młodzieży, znajduje się już w ostatnim etapie swojego życia. W trosce o historię Zgromadzenia i o spuściznę po Założycielu, wielu salezjanów prosiło ks. Bosko, by napisał krótką historię swoich dzieł wychowawczych. Historię którą przygotował, zatytułował „Krótkie wiadomości”. Poświęcił ją w sposób szczególny dziełom wychowawczym, które były założone przez niego bezpośrednio lub przy pomocy najbliższych współpracowników salezjanów. Dzieła podzielił na następujące kategorie:

- oratoria i ogrody rekreacyjne: w niedziele i święta zbierali się w nich chłopcy najbardziej opuszczeni, biedni, bez pracy;
- szkoły wieczorowe: przeznaczone były dla chłopców pracujących;
- szkoły dzienne: znajdowali tam miejsce chłopcy bardzo biedni (źle ubrani) i źle wychowani nie mogli oni chodzić do szkół publicznych lub po prostu bali się tam zgłosić;
- przytulki: znajdowali się tam chłopcy, w sposób szczególny sieroty, uczyli się tam różnych zawodów (przyszłe szkoły zawodowe) lub studiowali tzw. klasykę (literaturę i języki);
- kolonie rolnicze: uczono tam chłopców uprawy roli³.

Jak już było wspomniane wyżej, w ten sposób ks. Bosko, a później Zgromadzenie Salezjańskie, wychodziło naprzeciw potrzebom społecznym, a zwłaszcza młodzieży biednej i opuszczonej. Działo się to w nowym kontekście społecznym. Miasta powiększały się w dużym tempie z racji procesu

² Cyt. za R. Weinschenk, tamże, s. 149.

³ Por. J. M. Parello, *Salesiani e scuola*, Roma, mps, s. 1.

industrializacji, który rozwijał się w bardzo szybkim tempie. W takiej perspektywie należy odczytywać działalność ks. Bosko i jego pierwszych współpracowników⁴.

3. OD „PROSTEJ LEKCJI KATECHIZMU” DO KOLEGIUM-INTERNATU DLA RZEMIEŚLNİKÓW I STUDENTÓW

Dzieło ks. Bosko zaczęło się 8 grudnia 1841 roku w Turynie, w kościele św. Franciszka z Asyżu, rozmową z Bartłojem Garelii, biednym chłopcem. Ks. Bosko rozpoczynając pracę z chłopcami, spostrzegł szybko, że istnieje potrzeba nauki dla nich, chociaż początkowo miał na myśli bardziej naukę katechizmu. Pierwsze kontakty z chłopcami w więzieniach turyńskich i chęć zaopiekowania się nimi po wyjściu na wolność, kontakt z chłopcami będących na wolności, ale należących do różnych grup przestępczych, były przyczyną, że ks. Bosko otworzył Oratorium świąteczne: spotkania z nauką katechizmu i zabawą, które ks. Bosko nazywał rekreacją⁵.

Oratorium ks. Bosko nie było czymś nowym na terenie Włoch i Turynu. Oratorium, jako miejsce przebywania i formacji młodzieży, stworzył św. Filip Nereusz w Rzymie. Na terenie Turynu działało już w tym czasie bardzo prężnie oratorium ks. Cocchi'ego. Ks. Bosko wszedł z nową propozycją oratorium. Jego oratorium reprezentowało odmienny styl podejścia do osoby. Charakteryzował się głównie bardziej ludzkim traktowaniem wychowanka, ciągłą i przyjacielską obecnością wychowawcy i brakiem kar. Ten styl zaczął się przyjmować w Turynie i we Włoszech w olbrzymim tempie. Inne oratoria nie rozwijały się tak prężnie⁶.

Pierwsze próby działalności oratoryjnej ks. Bosko, to przede wszystkim częste zmiany miejsca. Już na tym etapie ks. Bosko myślał o kształceniu swoich chłopców, nie tylko w wymiarze katechezy, lecz także ogólnym, choć ten pierwszy zajmował miejsce uprzywilejowane.

Na początku lat 40-tych ks. Bosko chciał otworzyć jakąś szkołę, ze względu jednak na brak nauczycieli i pomieszczeń zrezygnował z tego pomysłu.

W roku 1844 w kilku pokojach przytułku markizy Barolo i domu rodziny Moretta, ks. Bosko stworzył „szkołę” niedzielną i wieczorową. Program dydaktyczny był bardzo skromny i obejmował: lekturę znanych dzieł, śpiew, katechizm, arytmetykę i rysunek. Szkoły te zaczęły funkcjonować w sposób oficjal-

⁴ Por. P. Braido, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, Roma, LAS 1988, s. 107-114.

⁵ Por. G. Bosco, *Memorie dell'oratorio di s. Francesco di Sales*, Roma, LAS 1991, s. 121.

⁶ Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, Roma, LAS 1979, t. 1, s. 103-119.

ny dopiero od 1856 roku, gdy ks. Bosko otrzymał Valdocco i tam zorganizował swoje stałą siedzibę. Wspominając pierwsze lata istnienia i funkcjonowania szkoły ks. Bosko napisał: „Oprócz nauki ścisłej, chłopcy mieli dużo śpiewu i muzyki, one bowiem ożywiały nasze życie”⁷.

Ks. Bosko w miarę swoich możliwości wychodził naprzeciw zapotrzebowaniom chłopców. Początkowo działalność jego ograniczała się do aspektu wychowawczo-dydaktycznego. Później rozszerzył swoją działalność, organizując dla chłopców możliwość zamieszkania (internaty). Pierwszy konwikt powstał na Valdocco w 1846 roku.

4. KOLEGIUM ZE STYLEM RODZINNYM

Biedni chłopcy, bez rodzin i dachu nad głową mieszkali u ks. Bosko, natomiast codziennie udawali się do miasta, by tam pracować lub uczyć się gramatyki u nauczycieli. Ci ostatni to znajomi lub przyjaciele ks. Bosko. Trwało to jakiś czas. Ks. Bosko jednak zauważył niebezpieczeństwo. Chłopcy, którzy udawali się codziennie do miasta, niejednokrotnie przebywali w środowiskach moralnie złych. Chociaż i w tym zakresie ks. Bosko starał się umieszczać swoich chłopców u majstrów o dobrej reputacji. Inne niebezpieczeństwa czyhały w drodze powrotnej na Valdocco: znajomi należący do różnych grup przestępczych, możliwość kradzieży, prowadzenie bójek z innymi chłopcami. Dla tych chłopców ks. Bosko zdecydował się otworzyć tzw. laboratoria. Później uczynił tak samo ze szkołą podstawową i szkołą średnią (1856 rok).

U podstaw każdej szkoły ks. Bosko, leżały przede wszystkim założenia systemu prewencyjnego. To jest cecha charakteryzująca wszystkie jego szkoły, a później salezjańskie. Jak rozumieć prewencję w tym kontekście? Ks. Bosko nie chodzi tylko o ochronę chłopców przed złem, ale także o tzw. asystencję, to znaczy o obecność aktywną i stałą wychowawców, którzy mają być dla wychowanków „ojcami, braćmi i przyjaciółmi”. Taka obecność uniemożliwia popełnienie zła, rozwija współpracę między wychowankami a wychowawcą i gwarantuje właściwy wzrost wychowanka.

Pod koniec lat 60-tych ks. Bosko myśli o internacie. Według niego internat jest najlepszym miejscem, w którym można formować „uczciwego obywatela i dobrego chrześcijanina”. Do życia w internacie, oprócz nauki, ks. Bosko wprowadził szereg nowych elementów: odcięcie się od negatywnych wpływów zewnętrznych, praktyki religijne, teatr, zdrowa rywalizacja, zabawy, rekreacja.

⁷ Por. L. Pazzaglia, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco (1846-1886)*, [w:] F. Traniello (red.), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, s. 17.

Styl wychowawczy przyjęty przez ks. Bosko nie był czymś całkowicie nowym. Ks. Bosko zaczerpnął wiele od innych wychowawców tamtego czasu.

W kolegium-internacie na Valdocco jest jeszcze inny nowy element, którego brak było w innych internatach: „duch rodzinny”. Z tym wiąże się wyrażenie: „dom”. W naszych domach, mówił ks. Bosko, używamy systemu wychowawczego całkowicie innego, który nazywamy prewencyjnym. Nie ma w nim ani kar, ani gróźb. Dobre wychowanie, rozum, dobroć i asystencja służą nam jako środki w celu osiągnięcia właściwej dyscypliny i moralności wśród naszych chłopców⁸.

Codzienna rzeczywistość szła jednak swoimi torami i czasami daleko było od sytuacji idealnej, którą nakreślił ks. Bosko. Jeszcze za jego życia wielu jego najbliższych współpracowników próbowało „zamienić dobroć na surowość regulaminu”. Co na to wpłynęło? Na pewno wzrastająca liczba oratoriów, szkół i chłopców, wymogi dyscyplinarne i duża ilość pracy. Przyczyniło się to wszystko do tego, że zaczęto coraz mniej mówić o klimacie rodzinnym. Ks. Bosko zauważył to, stąd w liście z Rzymu (1884) napisał: „jeśli zachowacie umiar we wszystkim, wrócą szczęśliwe dni pierwszego Oratorium”.

5. OD LABORATORIÓW RZEMIEŚLNICZYCH DO SZKÓŁ ZAWODOWYCH

Na początku swojej działalności ks. Bosko umieszczał swoich chłopców u dobrych i uczciwych gospodarzy, rzemieślników i mistrzów. Podpisywał z nimi w imieniu chłopców oficjalne umowy, które zawierały dwa warunki: przysposobienie do zawodu i zapłatę. Jednak po pewnym czasie, ze względów wcześniej wymienionych, ks. Bosko zdecydował otworzyć własne laboratoria: w 1853 roku otworzył pracownię krawiecką i szewską, w 1854 introligatorię, w 1856 stolarnię, w 1861 drukarnię, w 1862 pracownię kowalско-ślusarską. W 1863 roku na Valdocco przebywało na stałe około 200 chłopców, otrzymywali tam naukę, pracę, dobre wychowanie, nocleg i wyżywienie. Valdocco było dla nich po prostu domem⁹.

Robiąc to wszystko, czym się kierował ks. Bosko? Niewątpliwie jednym z najważniejszych motywów było zajęcie się i wychowanie opuszczonych chłopców. Była też i racja praktyczna. Jego biograf ks. Lemoyne tak pisze w *Memorie Biografiche*: „Mając własne laboratoria na Valdocco, w ten sposób możemy bardziej wyjść naprzeciw potrzebom chłopców i wydać mniej pieniędzy, ponieważ na przykład buty i ubrania, mogą je wykonywać i naprawiać je

⁸ Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità*, s. 115.

⁹ Por. L. Pazzaglia, *Apprendistato e istruzione*, s. 20.

sami chłopcy, w ten sposób nie musimy zwracać się z tymi potrzebami do innych w mieście”¹⁰

Obecność laboratoriów-pracowni na Valdocco przyczyniła się jeszcze do jednej rzeczy, a mianowicie ks. Bosko zwrócił uwagę na tzw. powołanie koadiutorskie¹¹. Początkowo ze względu na brak salezjanów, ks. Bosko musiał najmować jako mistrzów i opiekunów chłopców i poszczególnych pracowni, osoby świeckie. Te z reguły, oprócz pracy u ks. Bosko, posiadały swoje warsztaty w mieście i mało dbały o te na Valdocco. W późniejszym czasie ks. Bosko pracownie te powierzył właśnie koadiutorom. Od tego czasu można mówić o prawdziwym rozwoju pracowni.

Pierwsze doświadczenia w zakresie szkoły zawodowej ks. Bosko zdobył w latach 1850-1870. Jak wyglądały warsztaty w Turynie? W tamtym czasie istniały dwie koncepcje przygotowywania do zawodu. Pierwsza z nich nawiązywała do przeszłości. Polegała ona na tym, że konkretny mistrz brał dwóch lub trzech chłopców do swojego warsztatu. Stawali się oni jego uczniami i byli związani z jego zakładem na czas nieograniczony. W tym samym czasie powstawały pierwsze tzw. szkoły techniczne, w których uczono większą ilość chłopców. Zdobywali tam tylko teorię. Nie mieli jednak gdzie praktykować. Ks. Bosko połączył powyższe dwie rzeczy w jedno. W laboratorium na Valdocco, chłopcy-uczniowie otrzymywali wszystko: teorię i praktykę¹².

Wreszcie na początku lat 70-tych, ks. Bosko zdołał sfinalizować ideę szkoły zawodowej. Dowiadujemy się o niej z „Regulaminu domów” z 1877 r. Mówi on o specjalnych zadaniach, jakie spoczywały na salezjanach pracujących w tychże szkołach: „katecheta rzemieślników” odpowiedzialny jest za ich formację religijną i moralną; „mistrz sztuki” ma uczyć chłopców zawodu; asystenci pracowni mają czuwać nad moralnością wychowanków i nad dobrym wykorzystaniem czasu¹³.

Jednak problemem szkół zawodowych zajęła się w sposób szczególny Kapituła Generalna w 1886 r. Była ona kierowana jeszcze przez samego ks. Bosko. Na tej Kapitułe wypracowano odpowiedni dokument odnośnie do formy szkół zawodowych, który stał się punktem odniesienia na wiele następnych lat. W dokumencie czytamy: „Przyjmując młodych chłopców do naszych szkół rzemieślniczych, Zgromadzenie winno mieć na celu takie ich wychowanie, że kiedy opuszczą nasze domy po ukończeniu szkoły, będą znać dobrze zawód, którym uczciwie zarobią na życie, otrzymując ponadto wychowanie religijne i zakres wiedzy odpowiadający ich pochodzeniu. Jak wynika z powyższego,

¹⁰ *Memorie Biografiche*, t. 4, s. 660.

¹¹ Koadiutor, inaczej brat zakonny, jest salezjaninem, nie przyjmuje tylko święceń kapłańskich.

¹² Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia economica e sociale*, Roma, LAS 1980, s. 248.

¹³ Por. J. M. Prellezo, *Salesiani e scuola*, s. 2.

chłopcom należy dać potrójne wykształcenie: religijno-moralne, intelektualne i zawodowe¹⁴.

Dokument zwraca uwagę na różne aspekty dobrego funkcjonowania szkoły, m.in. podkreślają rolę wychowawcy, który ma pomóc chłopcu w wyborze odpowiedniego zawodu. Odpowiedzialni zaś za bezpośrednie przygotowanie do zawodu, mają być bardzo dobrze wykształceni w zakresie teorii i praktyki¹⁵.

Kapituła Generalna z 1895 roku, biorąc pod uwagę wskazania i treść encykliki *Rerum novarum*, uzupełnia powyższy dokument dodając, że zdobycie zawodu nie powinno być przywilejem tylko dla niektórych chłopców, ale ma być to możliwe, dla jak najszerzej ich rzeszy. Kontynuując tę myśl, dokument mówi o potrzebie niesienia pomocy w sposób szczególny biednym chłopcom.

Po tej Kapitułe Zgromadzenie zaczyna żyć coraz bardziej problemami szkół zawodowych. W 1898 Rada Generalna powołuje „radcę” do spraw szkół zawodowych. Jego zadaniem była ogólna troska o właściwy program, dobre wykształcenie i przygotowanie do zawodu uczniów, uczęszczających do szkół salezjańskich, jak również koordynacja współpracą między różnymi szkołami. Radcą został Giuseppe Bertello, który pełnił tę funkcję od 1898 do 1910 roku. Nowy radca opracowuje szereg nowych programów, które mają na celu wszechstronne i dobre przygotowanie wychowanka: formacja ogólna i wiedza (religia, język włoski, geografia, historia, matematyka, przyroda, fizyka, chemia, wstęp do socjologii, język francuski, rysunek techniczny). Do tego dochodziła 5-letnia praktyka, podczas której chłopiec był zobowiązany nauczyć się przynajmniej kilku zawodów.

Lata przełomu XIX i XX wieku, to czasy trudne dla Włoch: kryzys ekonomiczny, konflikty z sąsiadami, wojny. Salezjanie jednak w miarę możliwości robią dużo na polu wychowania zawodowego. Rozkwit następuje po 1910 roku. Od tego bowiem czasu szkoły salezjańskie, z racji odpowiedniego poziomu, fachowego przygotowania kadry i dobrego wyposażenia szkół, zdobywają rozgłos i stają się znane na terenie całej Italii.

Po odejściu ks. Bertello, funkcję radcy do spraw szkół zawodowych przejął ks. Pietro Ricaldone, później zaś na tym miejscu pracował Giuseppe Vespignani. W 1888 roku, śmierć ks. Bosko, Zgromadzenie posiadało 16 placówek, w których kształcono różnych zawodów. Przodowały w tym następujące kraje: Włochy, Hiszpania, Francja, Argentyna i Brazylia. W 1963 roku (prawie sto lat temu, bo 1861 r. ks. Bosko otwiera pierwszą szkołę typograficzną na Valdocco), Zgromadzenie posiadało na całym świecie 156 szkół zawodowych. W tym też okresie, ze względu na inne zainteresowania społeczeństwa i Zgromadzenia, mniejszą pomoc ze strony państwa i mniejszą liczbę powołań koadiutorskich, zmniejszyła się liczba takich szkół zawodowych jak: stolarskie, szewskie i krawieckie.

¹⁴ Cyt za J. M. Prellezo, tamże, s. 2-3.

¹⁵ Por. L. Pazzaglia, *Apprendistato e istruzione*, s. 51.

W latach 70-tych naszego stulecia w Zgromadzeniu następuje powrót do idei szkół zawodowych. W sposób szczególny notuje się ten fakt w takich krajach, jak: Indie, kraje Ameryki Łacińskiej i Afryki („Projekt Afryka”). We Włoszech na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych (1967 r.) powstaje organizacja „CNOS” (Narodowe Centrum Dzieł Salezjańskich). Kilka lat później organizacja ta zostanie uznana dekretem prezydenta Włoch. Centrum to ma za zadanie: dbać o istniejące szkoły zawodowe, o odpowiedni w nich poziom i przygotowywać do zawodu jak największą liczbą chłopców. W 1986 roku salezianie włoscy posiadali 52 szkoły zawodowe, w których znajdowało miejsce 11 000 tysięcy chłopców¹⁶.

6. SZKOŁY HUMANISTYCZNE O CHARAKTERZE LUDOWYM – SZKOLNICTWO ŚREDNIE

Jednocześnie z laboratoriami – pracowniami, ks. Bosko na Valdocco założył szkołę „gramatyki, humanistyki i retoryki”. Charakter i forma tej szkoły nie odbiegały od szkół państwowych istniejących w tamtych czasach¹⁷. W 1862 roku ks. Bosko, występując z pismem do Ministra Edukacji w celu otrzymania praw państwowych dla swojej szkoły zaznaczył jednak, że pragnie dać wykształcenie biedniejszej grupie społecznej.

Organizując powyższą szkołę humanistyczną i ustalając program dydaktyczny, ks. Bosko brał pod uwagę przepisy Ministra Edukacji Casati’ego z roku 1860. Ks. Bosko jednak nie poprzestał tylko na tym, ubogacił już istniejący program i położył akcent na religijne wychowanie. W praktyce, choć ks. Bosko wyraźnie o tym nie mówił, szkoła ta stała się jakby małym seminarium, gdzie rodziły się powołania i zdobywali wiedzę przyszli jego współpracownicy. W 1886 roku ks. Francesco Cerruti, jeden z najbliższych współpracowników ks. Bosko i ówczesny radca szkolny, tak pisze w jednym z okólników: „Głównym celem naszych szkół jest przygotowywanie wychowanków do kariery kościelnej lub do wykonywania zawodu”¹⁸.

Idea ks. Bosko i salezjanów znalazła pozytywny oddźwięk w społeczności turyńskiej, zwłaszcza wśród biedniejszych rodzin, które chciały przygotować swoich synów do kariery urzędniczej. Ks. Trione napisał: „W latach 60-tych ks. Bosko przeznaczył wiele naszych domów na szkoły średnie”¹⁹.

¹⁶ Por. J. M. Prellezo, *Salesiani e scuola*, s. 4.

¹⁷ Por. G. Proverbio, *La scuola di don Bosco e l'insegnamento del latino (1850-1900)*, [w:] F. Traniello (red.), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, s. 143.

¹⁸ Por. *List okólnv*, 06.10.1886.

¹⁹ S. Trione, *Il catechista e i consiglieri scolastico, professionale e agricolo nelle case salesiane*, Torino, SEI 1924, s. 33.

Szkoły humanistyczne były głównie przeznaczone dla chłopców z rodzin średniozamożnych i biedniejszych. Ks. Bosko zrobił wyjątek. Na prośbę arcybiskupa Turynu Gastaldi'ego, w Valsalice zostaje otwarta szkoła średnia dla chłopców z rodzin szlachecko urodzonych. Wielu z nich, ze względu na wysoki status społeczny, płaciło wyższe czesne, w ten sposób utrzymywali chłopców biedniejszych od siebie. W „Regulaminie dla domów” ks. Bosko pisał, że salezianie powinni przyjmować chłopców z każdego stanu społecznego, jednak w sposób szczególny, powinni otwierać się na klasę średnią i najbiedniejszą, czyli na tych wychowanków, którzy potrzebują najbardziej pomocy i asystencji.

U początków najpoważniejszym problemem, z którym borykał się ks. Bosko, była kwestia nauczycieli i wykładowców. Ks. Bosko zmierzał do tego, by w swoich szkołach mieć własną kadre dydaktyczno-wychowawczą. Czuł również potrzebę posiadania własnych podręczników, które uwzględniałyby zasady wychowania chrześcijańskiego. W tym celu sam napisał *Storia sacra*, podręcznik do historii, który był jeszcze używany w pierwszej połowie naszego stulecia. Inni salezianie, jak np. ks. Garino, który wykładał język grecki, napisał *Grammatica greca*, ks. Durado opracował podręcznik *Grammatica latina*, natomiast ks. Cerruti *Nuovo dizionario della lingua italiana*. Wszystkim podręcznikom przyświecała idea wychowania przewencyjnego²⁰.

Na szczególną uwagę zasługuje w tym miejscu postać ks. Francesco Cerruti'ego. Uważa się go za głównego organizatora szkół humanistycznych prowadzonych przez salezjanów. Funkcję Rady szkolnego pełnił od 1885 do 1917 roku. Ks. Cerruti opracował i uporządkował programy dydaktyczne, dbał o właściwy poziom, wyposażenie i uzyskanie przez szkoły praw państwowych. To on, idąc za myślą ks. Bosko, robił wszystko, by w szkołach salezjańskich zamiast „dyscypliny” panował „duch rodzinny”²¹.

Czym więc charakteryzował się w szkołach salezjańskich ów „duch rodzinny”? W sposób szczególny zwracano uwagę na następujące rzeczy: przy wykładaniu materii nauczyciel miał zwracać uwagę na tych, którzy są opóźnieni, praca z tekstem, położenie akcentu na aktywność wychowanka, dialog, częste sprawdziany, akademie, teatry, wystawy eksponatów zrobionych przez uczniów, poważne traktowanie egzaminów, częste nagrody, czynna obecność wychowawców podczas rekreacji, przechadzki i zdrowa rywalizacja²².

W pierwszej połowie naszego stulecia zauważa się bardzo duży rozwój szkół humanistycznych prowadzonych przez salezjanów. W 1934 roku Zgromadzenie posiadało 206 szkół podstawowych, 196 gimnazjów i 46 liceów.

²⁰ Por. F. Traniello, *Don Bosco e l'educazione giovanile: la „Storia d'Italia*, [w:] F. Traniello (red.), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, s. 81.

²¹ Por. J. M. Prelezo, *Francesco Cerruti direttore generale della scuola e della stampa salesiana (1885-1917)*, [w:] „Ricerche Storiche Salesiane”, 5, 1986, s. 127-164; L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa, Wydawnictwo Salezjańskie 1986, s. 38.

²² Por. J. M. Prelezo, *Salesiani e scuola*, s. 4.

W 1941 roku ks. Pietro Ricaldone powołał w Turynie Wyższy Instytut Pedagogiczny. Miał on celu kształcenie salezjanów jako przyszłych wychowawców. Instytut przerodził się później w Wydział Nauk Wychowania i wszedł w strukturę Salezjańskiego Uniwersytetu Papieskiego w Rzymie²³.

7. LATA POWOJENNE I POSOBOROWE

W okresie tym Zgromadzenie, zwłaszcza poprzez Kapituły Generalne, zwróciło uwagę na jeden aspekt dotyczący szkół, a mianowicie na proveniencję naszych wychowanków. Okazało się, że w praktyce nasze szkoły coraz mniej otwierają się na biednych chłopców. Zgromadzenie zadało sobie również pytanie, czy jest sens prowadzenia szkół o charakterze katolickim, gdy państwo, zwłaszcza w niektórych krajach, posiada również dobrze zorganizowane struktury szkolne.

Tym ostatnim zagadnieniem zajęła się Kapituła Generalna z 1965 roku. W jej dokumencie końcowym czytamy: „uznajemy ważność, aktualność i potrzebę szkół katolickich, a tym samym salezjańskich”. Kapituła z 1978 roku potwierdziła powyższe wskazania. Zwróciła zarazem uwagę na elementy, które powinny się znaleźć w szkołach salezjańskich: szkoła ma stać się prawdziwą „wspólnotą wychowawczą”, otwarcie się na współpracę ze świeckimi i większe zaangażowanie ich w pracę dydaktyczno-wychowawczą, zwrócenie uwagi na relację szkoła – rodzina, większe zaangażowanie wychowanków w życie szkolne. Ten okres to również pierwsze doświadczenia ze szkołami o charakterze koedukacyjnym²⁴.

W ostatnich zaś dziesięciu latach Zgromadzenie zwróciło uwagę w sposób szczególny na problemy i rozwój szkolnictwa w krajach trzeciego świata²⁵.

8. SZKOLNICTWO SALEZJAŃSKIE W POLSCE – RYS HISTORYCZNY

Początki obecności i działalności salezjanów w Polsce łączą się z osobą ks. Bronisława Markiewicza, a później z Wiktorem Grabelskim i księciem Augustem Czartoryskim. Pierwszy z nich wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego we Włoszech w 1885 roku. Dwaj ostatni dwa lata później.

Ks. Bronisław Markiewicz wrócił do Polski w 1892 roku i w Miejscu Piastowym założył pierwszy ośrodek wychowawczy dla biednych chłopców.

²³ Por. *Dati statistici della Congregazione salesiana*, Torino 1934, 1963.

²⁴ Por. J. M. PELLEZZO, *Salesiani e scuola*, s. 4.

²⁵ Por. *Dati statistici della Congregazione salesiana*, Roma 1996.

W późniejszym czasie odszedł on ze Zgromadzenia i założył własne: Zgromadzenie Świętego Michała Archanioła.

W 1898 roku przybył do Polski, wraz z kilkoma współbraćmi, inny salezjanin, ks. Trawiński Franciszek. W Oświęcimiu na ruinach poddominikańskiego kościoła, założył pierwszy dom salezjański na ziemiach polskich. Obecność ta stała się placówką macierzystą. Od samego początku, przy wydatnej pomocy miejscowego proboszcza, ks. Knycza Andrzeja, salezjanie zaczęli prowadzić działalność skierowaną na wychowanie chłopców²⁶.

Odzyskanie niepodległości w 1918 roku przyczyniło się bardzo do rozwinięcia działalności przez Zgromadzenie Salezjańskie, zwłaszcza na polu oświaty. Zostało otwartych szereg szkół rzemieślniczych. Oprócz nich powstały szkoły dzienne, wieczorowe, powszechne, gimnazja, przytułki dla repatriantów, sierocińce, domy dziecka i oratoria. Do 1939 roku salezjanie posiadali 9 szkół zawodowych, 6 gimnazjów, 16 internatów i 11 placówek wychowawczych różnego typu.

Lata powojenne przyniosły duże zmiany. Reżym komunistyczny upaństwowił szkoły prowadzone przez zakony i zgromadzenia. Salezjanie utracili na rzecz państwa wszystkie szkoły i placówki wychowawcze. Zasadnicza Szkoła Zawodowa w Oświęcimiu, która była pierwszą szkołą założoną przez salezjanów, pozostała jako jedyna szkoła prywatna z prawami państwowymi.

W okresie międzywojennym i powojennym szkoły i placówki wychowawcze różnego typu znajdowały się w następujących miejscowościach: Daszawa, Łąd, Wilno, Aleksandrów Kujawski, Kielce, Marszałki, Przemyśl, Sokołów Podlaski, Frombork, Kraków, Lwów, Prusy, Różanystok, Twardogóra, Dworzec, Jaciążek, Kutno-Woźniaków, Łódź, Ostrzeszów, Płock, Pogrzebień, Reginów, Warszawa, Wrocław, Kopiec²⁷.

9. DANE STATYSTYCZNE

Poniżej zostawiają przedstawione, w dużym skrócie oczywiście, dane liczbowe dotyczące szkół i innej działalności wychowawczej prowadzonej na świecie przez Zgromadzenie Salezjańskie. Dane statyczne odnoszą się do 1995 roku.

²⁶ Por. S. Styrna, *Zgromadzenie Salezjańskie w Polsce w poszukiwaniu form odpowiedzi na potrzeby wychowawcze i duszpasterskie w latach 1898-1974*; [w:] R. Popowski, S. Wilk, M. Lewko (red.), *75 lat działalności Salezjanów w Polsce*. Łódź-Kraków, Wydawnictwo Salezjańskie 1974, s. 12.

²⁷ Por. W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i organizacja*, Lublin, Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie 1996, s. 9-16.

9.1. Szkoły

W dobie dzisiejszej Zgromadzenie Salezjańskie pracując na polu wychowania zajmuje się i prowadzi różnego rodzaju szkoły. Z zasady idzie w kierunku szkolnictwa średniego i wyższego. Biorąc jednak pod uwagę różne sytuacje społeczno-polityczne panujące w danych krajach, salezianie prowadzą również szkoły o innym charakterze.

Typy szkół prezentowane tutaj, nie zawsze odpowiadają szkołom polskim, jest to spowodowane faktem, że poszczególne kraje posiadają odmienne struktury szkolne.

	liczba	uczniowie
Przedszkola	272	32288
Szkoły podstawowe <i>elem.</i>	587	285917
Szkoły podstawowe (1 stopień) <i>media</i>	591	216540
Szkoły podstawowe (2 stopień) <i>super.</i>	375	104089
Szkoły techniczne	122	27998
Szkoły wyższe ²⁸	39	27679
Szkoły parafialne – misyjne	703	44843
Szkoły dla starszych	62	8870
	<hr/> 911	<hr/> 78224

²⁸ Na szczególną uwagę zasługuje szkolnictwo wyższe o profilu humanistycznym i techniczne prowadzone przez Zgromadzenie Salezjańskie na całym świecie. Krajami, które przodują w tym względzie są państwa Ameryki Południowej: Brazylia, która posiada jeden uniwersytet i siedem szkół o statusie wyższym. Uniwersytet salezjański posiada także Salwador, Chile i Ekwador. Ponadto w Meksyku znajduje się uniwersytet prowadzony przez salezjanów. Na terenie Azji tylko Indie posiadają Wyższą Szkołę Humanistyczną. W Europie salezianie w czterech krajach posiadają placówki naukowe o statusie szkół wyższych: Salezjański Uniwersytet Papieski w Rzymie, Wydział Filozoficzno-Teologiczny w Benediktbeuern (Niemcy), Wyższa Szkoła w Barcelonie (Hiszpania) i Salezjański Instytut Wychowania Chrześcijańskiego w Warszawie, Salezjańska Wyższa Szkoła Ekonomii i Zarządzania i Salezjańska Policealna Szkoła Biznesu i Administracji w Łodzi, Salezjańska Szkoła Wyższa Ekonomii i Zarządzania w Podębicach.

Osobną kategorię stanowią szkoły wyższe techniczne. Antyle posiadają ich dwie, Indie trzy, Filipiny, Peru i Hiszpania po jednej. W 1995 roku powstała Światowa Federacja Uniwersytetów Salezjańskich (Association of Salesian Universities), zrzeszająca uniwersytety i wszystkie wyższe szkoły prowadzone przez Zgromadzenie. Por. *Università e Istituti Universitari & Istituti Tecnici e Colleges gestiti dalla Congregazione Salesiana*, Roma, UPS 1994, s. 1-6.

Personel pracujący w szkołach:

– salezjanie	–	2936
– salezjanie (part-time)	–	1203
– przedstawiciele innych zakonów	–	218
– członkowie Rodziny Salezjańskiej	–	1823
– przedstawiciele laikatu	–	42042

9.2. Szkoły zawodowe i rolnicze

	liczba	uczniowie
Szkoły zawodowe	312	90547
Szkoły rolnicze	44	6967
Kursy kwalifikacyjno-zawodowe	84	22497
	440	120011

Personel pracujący w szkołach:

– salezjanie	–	1073
– salezjanie (part-time)	–	449
– przedstawiciele innych zakonów	–	14
– członkowie Rodziny Salezjańskiej	–	480
– przedstawiciele laikatu	–	7748

10. SZKOLNICTWO SALEZJAŃSKIE W POLSCE PO 1989 ROKU

Rok 1989 przyniósł znaczne zmiany w Polsce. W wyniku odzyskania suwerenności i wolności, zmiany te mogły dokonać się na wielu płaszczyznach, począwszy od politycznych, gospodarczych aż do reform w zakresie szkolnictwa. Powstała sytuacja stworzyła dogodne warunki na otwieranie szkół prywatnych. Salezjanie skorzystali z istniejącej okazji i na przestrzeni kilku lat zdołali otworzyć szereg szkół i ośrodków wychowawczych. Dane przedstawione poniżej pochodzą z grudnia 1996 roku i obejmują także siostry salezjanki.

Salezjanie posiadają 10 liceów ogólnokształcących. Mieszczą się one w następujących miejscowościach: Mińsk Mazowiecki, Sokołów Podlaski, Piła, Aleksandrów Kujawski, Szczecin, Łódź (2), Bydgoszcz, Rumia, Ostróda. Salezjanie

posiadają trzy szkoły zawodowe w Szczecinie, Oświęcimiu i Świętochłowicach. Siostry otworzyły szkołę zawodową dla dziewcząt w Suwałkach. Dwie Szkoły podstawowe prowadzone przez salezjanów znajdują się w Aleksandrowie i Bydgoszczy. Ośrodki wychowawcze (ognisko, ochronka) prowadzone przez Siostry istnieją w Jastrzębiu, Łodzi i Warszawie. Salezjanie prowadzą Ośrodek dla młodzieży trudnej w Broczynie k. Trzcianka.

Gdy chodzi o przedszkola są one licznie prowadzone przez siostry salezjanki. W sumie zostało otwartych 16. Rozmieszczone są: we Wrocławiu, Połączynie Zdroju, Wschowie, Warszawie (3), Grabowie, Dierżoniowie, Sokołowie Podlaskim, Wrocławiu, Nowej Rudzie, Czaplinku, Ostrowie Wielkopolskim, Środzie Śląskiej, Garbowie, Rumii.

11. ZAKOŃCZENIE

Salezjanie, członkowie Towarzystwa Salezjańskiego założonego przez św. Jana Bosko, apostoła i wychowawcę biednej i opuszczonej turyńskiej młodzieży, pracują obecnie na wszystkich kontynentach świata. Robią też wszystko, by realizować w praktyce cel Zgromadzenia, jaki został nakreślony przez ks. Bosko: „oddawanie się uczynom pobożnym i miłosiernym, a szczególnie opiekowanie się biedną i opuszczoną młodzieżą, od której zależy przyszłość społeczeństwa”.

Riassunto

L'articolo parla dei salesiani e della loro attività sul campo educativo e scolastico. All'inizio tratta di don Bosco e dei suoi primi sforzi che lui fece a riguardo di oratori, giardini di ricreazione, scuole serali e diurne, ospizi e colonie agricole. Successivamente l'articolo parla di Valdocco e degli inizi dell'oratorio, del collegio con stile di famiglia, dei laboratori che poi vennero trasformati in scuole professionali e delle scuole umanistiche del carattere popolare.

Si parla anche della Congregazione e del suo punto di vista sulle scuole, che ha gestito oppure gestisce attualmente. Si voleva anche mettere in rilievo l'interesse della Congregazione Salesiana a proposito del futuro di scuole.

Uno dei punti seguenti tratta dell'attività educativa e scolastica dei salesiani in Polonia. Si parte dal 1898, l'anno dell'arrivo dei primi salesiani in Polonia e si ferma sull'anno 1989, l'anno in cui sono stati fatti i notevoli cambiamenti in Polonia, anche sul campo scolastico.

Sono citati pure alcuni dati statistici a proposito di scuole gestite dai salesiani e di numero di allievi.

PAWEŁ WAWRZYŃCZAK SDB

SZKOŁA KATOLICKA WYRAZEM
MISJI NAUCZYCIELSKIEJ KOŚCIOŁA

WSTĘP

Artykuł niniejszy jest kontynuacją zamieszczonego w ostatnim numerze „Seminare” artykułu *Założenia formalne i organizacyjne szkoły katolickiej*. Zostały tam omówione aspekty formalne szkoły katolickiej, czyli te elementy, które są konieczne, by szkoła mogła w ogóle istnieć i funkcjonować, jak i te, które są niezbędne, by szkoła mogła nosić miano „katolicka”. Przy omawianiu tego drugiego elementu padło stwierdzenie, że szkołę katolicką wyróżnia spośród innych szkół model wychowania i przekazywania wiedzy, oparty na Ewangelii i na doktrynie Kościoła. Szkoła katolicka pełni bowiem swoją specyficzną misję, sobie właściwą, w posłannictwie Kościoła. Posłannictwem tym jest ewangelizacja, to znaczy głoszenie całemu światu i każdemu człowiekowi z osobna, dobrej nowiny o zbawieniu, odradzanie go poprzez chrzest do nowego stworzenia w Chrystusie i wychowywanie do w pełni świadomego życia jako synów Bożych¹.

W niniejszym rozważaniu w oparciu o Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II i współczesne dokumenty Kościoła zostanie zaprezentowane, jak szkoła katolicka realizuje swą misję w posłannictwie Kościoła. Najpierw zostanie ukazane miejsce szkoły katolickiej w misji nauczycielskiej Kościoła, po czym przejdziemy do omówienia tego, jak szkoła katolicka tę misję wypełnia: jak naucza, jak wychowuje, jak ewangelizuje. Nie będzie to jednak szczegółowe omówienie programu dydaktyczno-wychowawczego, lecz ukazanie specyfiki i szczególnych elementów, które wyróżniają szkołę katolicką w pracy dydaktyczno-wychowawczej.

¹ Por. 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”, nr 7. Tekst dokumentu w języku polskim znajduje się [w:] *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, zebrał i przetł. E Szafrowski, Warszawa 1980, t. XI, z. 1, nr 20621-20712; KPK, kan. 793 § 1; Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *La dimensione religiosa dell’educazione nella scuola cattolica*, nr 33, Torino 1988.

1. MIEJSCE SZKOŁY KATOLICKIEJ W MISJI NAUCZYCIELSKIEJ KOŚCIOŁA

Jak pisał już Pius XI w encyklice *Divini illius magistri* z 31 grudnia 1929 roku, Kościół posiada nienaruszalne prawo nauczania wiary i obyczajów, które zostało mu nadane przez samego Boga². Sobór Watykański II także podejmuje tę myśl w dokumentach będących owocem jego obrad³ i stwierdza, że „Kościół wyposażony w dary swojego Założyciela i wiernie dochowujący Jego przykazań miłości, pokory i wyrzeczenia, otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów i stanowi załazek oraz zaczątek tego Królestwa na ziemi”⁴. Zadanie to Kościół wypełnia we wspólnocie z nauką Apostołów głosząc jedyną prawdziwą radość⁵. W wypełnianiu tego posłannictwa Kościół powinien troszczyć się o całe życie ludzkie, w tym także o życie ziemskie, skąd wypływa jego prawo do udziału i wpływu na rozwój i postęp wychowania⁶.

Ojcowie soborowi w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* wskazują, że „wszyscy chrześcijanie mają prawo do wychowania chrześcijańskiego. Wychowanie to ma na względzie przede wszystkim to, aby ochrzczeni wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary”⁷.

Wychowanie powinno obejmować całego człowieka, tak jako jednostkę, jak i jako członka całej społeczności ludzkiej, rozwijać jego dary naturalne, ale także i duchowe, które są darem łaski. Do osiągnięcia powyższych celów dążyć powinno również wychowanie młodzieży, dlatego też Kościół, odpowiadając na te potrzeby, wypełnia swoją misję ewangelizacji nie tylko czuwając nad wychowaniem dzieci w szkołach publicznych i prywatnych, ale także sam angażuje

² Por. Pius XI, Encyklika *Divini illius magistri*, O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (Rzym 31 grudnia 1929), Kielce 1947, s. 29.

³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele, *Lumen gentium* (odtąd LG), nr 5, 12, 17, 25; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes* (odtąd GS), nr 3, 4, 50; Deklaracja o wolności religijnej, *Dignitatis humanae* (odtąd DH), nr 14; Dekret o apostołstwie świeckich, *Apostolicam actuositatem* (odtąd AA), nr 5; Dekret o ekumenizmie, *Unitatis redintegratio* (odtąd UR), nr 4 i 17; Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *Dei verbum* (odtąd DV), nr 7; Dekret o działalności misyjnej Kościoła, *Ad gentes divinitus* (odtąd AG), nr 7.

⁴ LG, nr 5.

⁵ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, *La scuola cattolica* (Utrecht, 11 gennaio 1977), Torino 1977, s. 20.

⁶ Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, (Rzym, 15 maja 1961), AAS 53, 1961, s. 402; por. także LG, nr 17; Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, *Gravissimum educationis* (odtąd GE), Wprowadzenie, s. 314.

⁷ GE, nr 2; por. także Conferenza delle Scuole Cattoliche della Svizzera, *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, „Docete”, 1, 1992, *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 19.

się w szkolnictwo⁸. Poprzez swoje szkoły Kościół pragnie lepiej i skuteczniej realizować powierzoną sobie misję nauczania, oraz dopomóc światu w szerzeniu wartości i ideałów ogólnoludzkich, które z wielu powodów są zagrożone⁹. Tak więc i w obecnych warunkach szkoła katolicka ma swoje wielkie znaczenie¹⁰.

Wypełniając powierzone sobie zadania szkoła katolicka musi być wierna misji Kościoła¹¹. W § 2 kanonu 803 KPK czytamy, że: „W szkole katolickiej nauczanie i wychowanie powinny się opierać na zasadach chrześcijańskiej doktryny”¹². Wychowanie młodego człowieka w tej perspektywie stawia szczególne wymagania szkole katolickiej. W wypełnianiu tych wymagań pomocą są: rodziny chrześcijańskie, parafie, katolickie grupy młodzieżowe zaangażowane w życie Kościoła i ewangelizację. Jest także rzeczą konieczną, aby te środowiska znały i miały pełen obraz specyfiki, celów i misji pełnionej przez szkołę katolicką¹³.

Aby dobrze zrozumieć specyfikę zadań szkoły katolickiej, należałoby jednak najpierw określić, czym jest w ogóle szkoła, i jakie zadania spełnia. Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego w dokumencie *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, mówi o szkole i jej zadaniach w następujący sposób: „Szkoła pełni funkcję społeczną nie do zastąpienia, ponieważ do naszych czasów sprawdziła się jako najważniejsza instytucjonalna odpowiedź społeczeństwa na prawo każdego człowieka do wykształcenia, a więc do jego samorealizacji oraz jako jeden z najbardziej zasadniczych czynników kształtujących życie tego społeczeństwa. Staje się ona coraz bardziej konieczną w następstwie rosnącego znaczenia uwarunkowań społecznych i środków masowego przekazu wraz z ich sprzecznymi i często szkodliwymi wpływami oraz coraz większej bezsilności, w jakiej znajduje się rodzina, gdy sama musi stawić czoła wszystkim tym poważnym problemom”¹⁴.

Wcześniej czytamy również, że „do szkoły należy szczególnie troskliwe rozwijanie zdolności intelektualnych, twórczych i estetycznych człowieka, właś-

⁸ Por. Conferenza Episcopale Italiana, Commissione per l'Educazione Cattolica, *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, (Roma 25 agosto 1983), Torino 1983, nr 11.

⁹ Por. *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 34; J. Dyduch, *Szkoły katolickie w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Analecta Cracoviensia”, 1986, s. 357.

¹⁰ GE, nr 8; por. także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 33 i 44; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 19.

¹¹ *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 68 i 71.

¹² „Institutio et educatio in schola catholica principiis doctrinae catholicae nitatur oportet”, CIC, can. 803 § 2; por. W. Góralski, s. 38.

¹³ *Cattolica, La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 70.

¹⁴ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, (Rzym, 15 października 1982), Poznań 1986, nr 13; por. także, *Divini illius magistri*, s. 57; Commissione Episcopale per l'Educatione Cattolica, *la Scuola, la Cultura e l'Università, Per la Scuola*, Torino 1995, nr 3.

ciwe kształtowanie osądu, woli i uczciwości, rozwijanie poczucia wartości, umacnianie słuszych postaw i mądrych zachowań, wprowadzanie w dziedzictwo kulturowe, odziedziczone po przeszłych pokoleniach, przygotowanie do życia zawodowego, kształtowanie wśród uczniów o różnych charakterach i pochodzeniu społecznym ducha braterstwa, który prowadzi do wzajemnego zrozumienia'¹⁵.

Nie wolno nigdy zapomnieć, że w szkole uczy się, aby wychowywać, to znaczy budować wewnątrz człowieka, uwalniając go od ograniczeń nie pozwalających mu przeżywać w pełni swojego człowieczeństwa. Z tego też względu program wychowawczy szkoły winien zawierać w swych założeniach integralny rozwój całej sfery osobowości ludzkiej¹⁶. Nie można jednak oczekiwać od szkoły, aby przyjęła na siebie wszystkie obowiązki wychowawcze. Szkoła nie może bowiem dobrze funkcjonować, jeśli źle funkcjonują inne środowiska, w których obraca się wychowanek¹⁷, a w których pierwszorzędną rolę pełni rodzina. Obowiązkiem rodziny jest zaś troszczyć się, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa: fizyczne, społeczne, kulturalne, moralne i religijne¹⁸. Wynika więc stąd konieczność współpracy i szeroko pojętego współdziałania oraz ukazywania tych samych wartości przez różne środowiska mające wpływ na rozwój osobowości młodego człowieka.

Omówimy teraz, w jaki sposób powyższe wymagania wypełnia szkoła katolicka, jak naucza, jak wychowuje, jak ewangelizuje.

2. NAUCZANIE

Zadaniem szkoły jest budowanie wnętrza człowieka, o czym wielokrotnie była już mowa. Jednym z elementów tego działania jest nauczanie. Winno się ono odbywać zgodnie z postępem nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych, dopomagając młodzieży w harmonijnym rozwoju wrodzonych własności fizycznych, moralnych i intelektualnych. Dzięki zdobywanej wiedzy młody człowiek winien osiągać stopniowo coraz doskonalszy

¹⁵ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 12. Podobne określenia zadań i celów szkoły znajdujemy również w następujących dokumentach: GE, nr 5; *La Scuola Cattolica*, nr 26 i 27; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 19.

¹⁶ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 29; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 57; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 19.

¹⁷ Por. *Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, s. 17.

¹⁸ „Parentes officium gravissimum et ius primarium habent proles educationem tum physicam, socialem et culturalem, tum moralem et religiosam pro viribus curandi”, CIC, can. 1136; P. Hemperek, *Uświęcające zadania Kościoła*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Lublin 1986, t. 3, s. 321.

zmysł odpowiedzialności w kształtowaniu własnego życia w prawdziwej wolności¹⁹.

W procesie kształcenia musi być jednak zachowany odpowiedni stosunek między ilością i jakością przekazywanej wiedzy, a rozwojem warstwy moralno-duchowej, na co zwracają uwagę np. biskupi włoscy w dokumencie *La scuola cattolica, oggi, in Italia*, mówiąc o konieczności przekazywania gruntownych podstaw wiedzy, nie zapominając o formacji kulturalnej i etycznej, co wywiera potem ogromny wpływ na funkcjonowanie jednostki w środowisku społecznym i zawodowym²⁰. Dlatego też program nauczania musi bazować na założeniach mających na celu całościową promocję osoby ludzkiej²¹. Z tego też względu w apostołstwie szkoły katolickiej nauczanie i wychowanie religijne są ze sobą bardzo ściśle powiązane, mając jednoznacznie określone cele, które charakteryzują całą rzeczywistość, jaką jest szkoła katolicka²².

„Szkoła katolicka realizuje cel doczesny – przygotowuje swoich wychowanków do pomnażania dóbr społeczności ziemskiej – i cel nadprzyrodzony – rozwija osobowość wedle nowego stworzenia, którym stało się przez chrzest”²³.

Niemożliwość rozdziału wiedzy, zdolności praktycznych i działań o charakterze moralnym, jest kluczem do ukazania związku, jaki zachodzi między szkołą i jej katolickością. Ewangelia, chrześcijaństwo i Kościół są źródłem inspirującym program nauczania szkoły katolickiej²⁴. Nauczanie więc powinno prowadzić do poznania prawdy przy użyciu właściwych metod pedagogicznych. Powinno ono polegać na rzetelnym przekazywaniu wiedzy, ukazywaniu w tym przekazie wartości religijnych i dóbr, jakie one wnoszą do danej dziedziny wiedzy, oraz na bezpośrednim przekazie orędzia zbawienia i doktryny Kościoła poprzez naukę religii i katechezę.

Tak więc nauczanie nie powinno się ograniczać tylko do syntezy między wiarą i kulturą, ale powinno zmierzać do wytworzenia w wychowankach syntezy wiary i życia.

2.1. Przygotowanie do życia w społeczeństwie w sferze intelektualnej i zawodowej

Zadaniem szkoły jest przygotowanie młodego człowieka do podjęcia pracy zawodowej i do życia w społeczeństwie. Dokonuje się to między innymi

¹⁹ Por. GE, nr 1; także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 89 i 90; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

²⁰ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 56.

²¹ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 29.

²² Por. tamże, nr 71; także *Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, s. 29.

²³ GE, nr 8, 1; por. J. Dyduch, s. 353.

²⁴ Por. *Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, s. 19; także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 55.

poprzez gruntowny przekaz wiedzy. Jak czytamy w § 2 kanonu 806, wykształcenie przekazywane w szkołach katolickich powinno być przynajmniej na tym samym poziomie, co w innych szkołach tego rodzaju w danym kraju. O odpowiedni poziom nauczania są zobowiązani zadbać kierownicy tych szkół, pod nadzorem miejscowego ordynariusza²⁵. Sformułowanie to jest bardzo ważne. Prawodawca chce w ten sposób zabezpieczyć odpowiedni poziom nauczania²⁶. Poziom nauczania w szkołach katolickich prawodawca uzależnia od wymogów i poziomu nauczania w takich samych szkołach w danym kraju. Jedynym określeniem tego poziomu jest sformułowanie: „...przynajmniej na tym samym poziomie”²⁷. Wymóg ten jest związany z faktem umożliwienia odpowiedniego startu w życiu społecznym i zawodowym młodemu człowiekowi. Aby określić ściślej ten wymagany poziom przekazywanej wiedzy, trzeba się więc odwołać do norm i wytycznych w tym względzie, określonych dla danego kraju przez kompetentny do tego organ władzy państwowej. W Polsce za cały system oświaty odpowiedzialny jest Minister Edukacji Narodowej. Do jego kompetencji należy ustalenie:

- ramowego planu nauczania;
- minimum programowego;
- zestawu dopuszczonych do użytku szkolnego programów i podręczników szkolnych;
- określenie zaleceń dydaktycznych;
- ustalenie zasad oceniania, kwalifikowania i promowania uczniów oraz przeprowadzania egzaminów;
- ustalenie zasad i warunków prowadzenia działalności innowacyjnej i eksperymentalnej przez szkoły;
- określenie organizacji roku szkolnego.

Normy te będą więc punktem odniesienia dla kierowników szkół katolickich w Polsce²⁸.

Aby uczeń w procesie zdobywania wiedzy mógł osiągnąć odpowiedni poziom intelektualny, konieczne jest także wzięcie pod uwagę innych czynników,

²⁵ „Curent scholarum catholicarum Moderatores, advigilante loci Ordinario, ut institutio quae in iisdem traditur pari saltem gradu ac in aliis scholis regionis, ratione scientifica sit praestans”, CIC, can. 806 § 2.

²⁶ Por. E. Sztáfrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, Warszawa 1986, t. 3, s. 61; W. Góralski, *Nauczycielskie zadania Kościoła*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Lublin 1986, t. 3, s. 39; T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1986, t. 2, s. 343; A. G. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa*, Roma 1989, s. 104 i 105; A. Montan, *L'educazione cattolica*, s. 84, [w:] *Quaderni della Mendola, La funzione di insegnare della Chiesa*, Milano 1994.

²⁷ KPK, kan. 806 § 2.

²⁸ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, *Ustawa o systemie oświaty*, Dz. U. 1991, nr 95, poz. 425, art. 22 ust. 1.

nie wynikających bezpośrednio z samego programu nauczania. Są to przede wszystkim uwarunkowania wynikające z uzdolnień ucznia, czy samego rozwoju fizycznego i psychicznego, ale także związane ze sferą socjalno-ekonomiczną rodziny, z której dany uczeń pochodzi, jak i wywołane wpływem otaczającego go środowiska i doświadczeniami życiowymi²⁹. Szczególną uwagę na te zależności zwracają biskupi włoscy mówiąc, że szkoła katolicka ma za zadanie uwolnienie wychowanków od ich ograniczeń, oferując swoje posłannictwo młodzieży szczególnie potrzebującej, głównie ze środowisk biednych i patologicznych³⁰.

W procesie nauczania należy więc dopomagać dzieciom i młodzieży w harmonijnym rozwoju wrodzonych sprawności fizycznych, moralnych i intelektualnych, w stopniowym zdobywaniu coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności, poprzez stosowanie coraz to doskonalszych metod nauczania, zgodnie z postępem nauk psychologicznych i pedagogicznych³¹. Już Pius XI mówił o tym w swej encyklice *Divini illius magistri* w następujących słowach: „Należy się usilnie starać o dobrą i gruntowną metodę nauczania”³².

Poszukiwanie i wprowadzanie w życie nowych metod dydaktycznych i pedagogicznych powinno mieć jednak zawsze na uwadze dobro ucznia. Proces nauczania musi także uwzględniać harmonijne powiązanie nowych metod z określoną ilością przedmiotów szkolnych, których nie można usunąć z programów nauczania, ani też w nieskończoność mnożyć³³. W procesie nauczania nie wolno pomijać przedmiotów „mniej znaczących”, takich jak na przykład: muzyka, wychowanie fizyczne czy plastyka, a wręcz przeciwnie, szkoła katolicka powinna dać konkretne możliwości rozwoju w tych kierunkach, gdyż cały czas trzeba mieć na uwadze integralny rozwój całej osobowości młodego człowieka, pochodzącego z różnych środowisk społecznych, aby potem dzięki zdobytym umiejętnościom, mógł on świadomie i odpowiedzialnie stawić czoła wyzwaniom współczesnego świata i stać się konstruktorem nowego, lepszego społeczeństwa³⁴.

Przekazywanie wiedzy powinno więc pozwolić uczniowi na przyswojenie sobie technik, wiadomości i sposobów rozumowania, nawyków moralnych i społecznych, które dopomogą mu w rozwoju swojej osobowości i w wejściu jako aktywna jednostka w życie społeczne³⁵.

Osiągnięcie przez szkołę katolicką tego specyficznego celu, zależy jednak nie tylko od wykładanych przedmiotów, od programów dydaktycznych, czy

²⁹ Por. *La Scuola Cattolica*, oggi, in *Italia*, nr 29; *Per la scuola*, nr 2.

³⁰ Por. *La Scuola Cattolica*, oggi, in *Italia*, nr 29.

³¹ Por. GE, nr 1.

³² *Divini illius magistri*, s. 63.

³³ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 6.

³⁴ Por. tamże, s. 29; także *La Scuola Cattolica*, oggi, in *Italia*, nr 30.

³⁵ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 39.

metod przekazywania wiedzy. Podstawowym czynnikiem, mającym wpływ na poziom nauczania, będą zawsze wykładowcy w tej szkole pracujący. Bardzo wiele zależy bowiem od ich zdolności pedagogicznych i fachowego przygotowania do wykładania danego przedmiotu. Muszą się oni odznaczać kompetencją i gruntownym przygotowaniem³⁶.

Podsumowując można powiedzieć, że szkoła katolicka poprzez przekaz wiedzy z różnych dyscyplin naukowych, tak w dziedzinie filozofii, historii, matematyki i nauk przyrodniczych, jak również muzyki, sztuki czy wychowania fizycznego, powinna przyczyniać się do integralnego wzrostu osobowości oraz do wyrabiania w młodym człowieku właściwego osądu rzeczywistości tak, aby mógł on jako osoba kompetentna i przygotowana wkroczyć w życie społeczne i zawodowe.

Szkoła musi się więc odznaczać dynamizmem w pracy i metodach pedagogicznych, bazując na bogatym i wielowiekowym doświadczeniu Kościoła w prowadzeniu szkół. Musi ona także być bardzo elastyczna i otwarta na różnorodne systemy polityczne, w których przyjdzie jej realizować swoją misję, jak również na różne formy nowych, eksperymentalnych programów nauczania, a zarazem cechować się integralnością programu nauczania wynikającą z jej specyfiki, aby dawać świadectwo swojego posłannictwa, przez oryginalną i znaczącą obecność na polu szkolnictwa³⁷.

2.2. Przekaz Orędzia Zbawienia w nauczaniu

Przekaz wiedzy, nawet postawiony na najwyższym poziomie, nie jest jednak tym, co wyróżnia szkołę katolicką spośród innych szkół. Wyróżnia ją to, że przekazywana wiedza jest ściśle powiązana z nauką Chrystusa i doktryną Kościoła, o czym jednoznacznie mówi § 2 kanonu 803: „W szkole katolickiej nauczanie i wychowanie powinny się opierać na zasadach chrześcijańskiej doktryny (...)”³⁸.

W świetle tak zdefiniowanego i ukierunkowanego nauczania, stoją przed szkołą katolicką ogromne możliwości pogłębienia wiary ucznia, przez ubogacenie i oświecenie wiedzy ludzkiej światłem płynącym z Objawienia. Nauczanie daje bowiem liczne okazje, by ukazywać i dowartościowywać w uczniu prawdy wiary, a zarazem pozwala odkrywać znaczące wartości, jakie mogą nieść ze sobą poszczególne przedmioty szkolne dla rozwoju osobowości chrześcijańskiej³⁹. Wychowawca powinien więc umieścić nauczanie swojego przedmiotu

³⁶ Por. tamże, nr 43.

³⁷ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 84.

³⁸ KPK, kan. 803; por. GE, nr 4; A. Montan, s. 82.

³⁹ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 40; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 55.

w optyce wiary chrześcijańskiej, biorąc pod uwagę możliwości, jakie dają ku temu poszczególne materie, jak i zaistniałe sytuacje. W ten sposób wychowawca pomaga uczniowi napełniać się, przyjmować jako własne i docenić te wartości, które prowadzą go w kierunku rzeczywistości wiecznych⁴⁰.

Szkoła katolicka musi więc w nauczaniu ukazywać uczniowi model kultury, która dąży do budowania sprawiedliwych i braterskich stosunków międzyludzkich. W tej perspektywie jest rzeczą konieczną ukazywanie w prawdziwym świetle historii, która poprzedzała czasy obecne, gdyż żadna przyszłość nie może być budowana na totalnym wykorzenieniu z przeszłości⁴¹. Także nauka języka ojczystego, autorów klasycznych i tego, co wnoszą do dziedzictwa literatury współcześni autorzy, powinna budować obyczaje i sferę moralną młodego człowieka⁴². Podkreślał to już św. Paweł w *Liście do Tesaloniczan*, mówiąc: „Wszystkiego doświadczajcie; co dobre jest, tego się trzymajcie”⁴³.

Nauczanie powinno zawsze implikować ocenę tego, co jest nauczane tak, aby w przekazywanej wiedzy uczniowie odkrywali drugiego człowieka i inne rzeczywistości, nie tylko te ziemskie⁴⁴. Wartościowanie to ma miejsce w takich sytuacjach, jak: reakcje na niewiedzę ucznia, na jego zachowanie, reakcje na nieoczekiwane sytuacje w trakcie lekcji, odzwierciedla się we wszelakiego rodzaju karzeniu, a także w charakterze treści tego, co jest nauczane (np. w trakcie lekcji historii nie powinno się mówić tylko o wojnie, a nigdy o pokoju). Przejawem pozytywnego ukazywania wartości jest odpowiedni dobór podręczników, znaczenie i przywiązywanie szczególnej wagi przez nauczyciela do określonych tematów lekcyjnych, wybór środków i metod nauczania, jak i charakter odniesień międzyosobowych uczeń-nauczyciel⁴⁵. W procesie nauczania musi być położony bardzo silny nacisk na to, by „być wewnętrznie bogatym”, a nie „znaczyć”, czy „mieć więcej”, zawsze jednak w perspektywie otwartości i służby drugiemu człowiekowi i Królestwu Bożemu⁴⁶.

To fundamentalne ukierunkowanie oddziaływania pedagogicznego szkoły katolickiej objawia się w sposobie, w jaki szkoła ukazuje określone dziedziny wiedzy; czy są one jedynie środkami, za pomocą których człowiek uczy się władać światem, podporządkowywać go sobie, czy też zdobywana wiedza ma

⁴⁰ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 49; *La Scuola Cattolica*, nr 42; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 49.

⁴¹ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 27; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 58.

⁴² Por. *Divini illius magistri*, s. 62; GE, nr 8; GS, nr 54; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 51, 60, 61, 89.

⁴³ 1 Tes 5, 21.

⁴⁴ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 18; także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 58 i 59.

⁴⁵ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 18 i 43.

⁴⁶ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 31.

służyć ku lepszemu korzystaniu z dóbr stworzonego świata, w świetle pełniejszego rozwoju człowieka i jego szczęścia. W zgłębianiu zdobyczy ludzkiej wiedzy uczeń winien być stymulowany w kierunku prawdy, którą ukazuje Chrystus, a którą psalmista wyraża słowami: „Niebiosa głoszą chwałę Boga i dzieło rąk Jego obwieszcza nieboskłon”⁴⁷.

Nie oznacza to jednak, że szkoła katolicka w przekazie wiedzy nie respektuje autonomii poszczególnych dyscyplin naukowych i właściwej im metodologii, ani że poszczególne dziedziny wiedzy są tylko zwykłymi środkami pomocniczymi w przekazie wiary. W nauczaniu prowadzonym przez szkołę katolicką chodzi raczej o ukazanie faktu, iż mimo autonomii przysługującej każdej z nauk, nie można ich odseparować od systemu wartości kulturowych i duchowych. Jest wręcz rzeczą konieczną uświadomienie uczniom, że wiara nie identyfikując się z żadną kulturą i nie będąc zależną od żadnej kultury jest zarazem tym, co inspiruje każdą kulturę. Wiara bowiem, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą, w pełni przemyślaną i w pełni przeżyta⁴⁸.

Specyficzny charakter szkoły katolickiej będzie się więc wyrażał w odpowiednim wyborze metod dydaktycznych, podręczników, całościowym planie dydaktyczno-wychowawczym szkoły, nieustannie korygowanym w świetle celów, które szkoła katolicka sobie stawia⁴⁹. W procesie tym jednak bardzo wiele zależy od zdolności pedagogicznych i przygotowania nauczycieli do przekazu Orędzia Zbawienia, jak i od postawy samego nauczyciela⁵⁰. „W dziele formacji ucznia, szczególnego znaczenia nabiera bowiem pierwszeństwo przykładu postępowania nad wypowiedzianym słowem. Im bardziej wychowawca będzie żył wzorcem człowieka, ukazywanym jako ideał, tym bardziej ideał ten będzie przekonywujący i przyswajalny. Najwyższym czynnikiem wychowawczym jest zawsze człowiek i jego moralna godność, które opierają się na prawdzie głoszonych zasad i zgodności z nimi jego czynów”⁵¹. Stwierdzenie to znalazło swoje odzwierciedlenie w drugiej części przytaczanego już § 2 kanonu 803, gdzie prawodawca mówi, iż „wykładowcy w szkołach katolickich mają odznaczać się zdrową nauką i prawością życia”⁵². Norma ta wynika z posłannictwa, jakie pełni szkoła katolicka w misji nauczycielskiej Kościoła, a którego celem jest dawanie w świetle Objawienia odpowiedzi na temat ostatecznego sensu samego człowieka, ludzkiego życia, historii i świata. „Odpowiedzi te winny

⁴⁷ Ps 19, 2; por. także Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 28; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 54.

⁴⁸ Por. *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 53.

⁴⁹ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 28.

⁵⁰ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 43.

⁵¹ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 32.

⁵² KPK, kan. 803 § 2; por. W. Góralski, s. 38; T. Pawluk, s. 342; E. Szaftrowski, s. 59; A. Montan, s. 82.

być przedstawiane uczniowi, jako pochodzące z najgłębszego przekonania i wiary wychowawcy, a równocześnie z subtelnym szacunkiem wobec sumienia wychowanka⁵³.

Nauczanie w szkole katolickiej jest więc miejscem uprzywilejowanym, w którym Kościół może objawić człowieka człowiekowi, pozwala mu odkryć sens jego egzystencji i wprowadza w poznanie prawdy o sobie samym i swoim przeznaczeniu. Szkoła katolicka jest sama w sobie miejscem ewangelizacji, autentycznego apostołatu i działalności duszpasterskiej, nie ze względu na podejmowane jakieś dodatkowe działania pozalekcyjne, koła zainteresowań i różnego rodzaju grupy, ale z samej natury swej działalności ukierunkowanej na bezpośrednie kształtowanie osobowości chrześcijanina⁵⁴.

2.3. Nauczanie religii

„Wychowanie katolickie nie może zadowolić się pozytywnym i zręcznym ukazaniem szeregu wartości chrześcijańskich jako przedmiotu czystego i abstrakcyjnego uznania. Wychowanie to winno prowadzić do otwarcia świadomości ucznia na transcendencję i przygotować go w ten sposób na przyjęcie prawdy objawionej⁵⁵. Najważniejszym i podstawowym sposobem przekazywania tej prawdy oraz chrześcijańskiej formacji jest nauczanie religii i katechizacja⁵⁶. Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* wskazuje na wychowanie religijne jako na szczególne zadanie szkoły katolickiej, którego podstawowym i charakterystycznym wymiarem jest właśnie nauczanie religii⁵⁷. Zajmuje ono

⁵³ Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, nr 28.

⁵⁴ Por. *La Scuola Cattolica francese*, „Docete”, 1, 1992, s. 15; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 50.

⁵⁵ Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, nr 31; por. także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 56.

⁵⁶ Por. *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 68. W niniejszym opracowaniu określenia: religia i katecheza, będą używane zamiennie, jak to jest ogólnie przyjęte w naszym kraju. Dokumenty Kościoła rozgraniczają jednak te dwa określenia, sprowadzając religię do ogólnego wychowania religijnego, a katechezę do bezpośredniego przygotowania do przyjęcia sakramentów świętych. Problem ten szerzej ukazują numery od 68 do 70 dokumentu Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*. Praktyka taka jest stosowana np. we Włoszech, gdzie nauczanie religii, które odbywa się w szkole, obejmuje poza przekazem doktryny chrześcijańskiej i ogólnym wychowaniem religijnym, także elementy religioznawstwa. Nauczanie religii ma prowadzić do katechezy, która odbywa się przy parafiach i dzieli się na dwa etapy: katecheza klas 1 i 2 szkoły podstawowej, to przygotowanie do przyjęcia pierwszej Komunii świętej oraz katecheza klas 6, która jest przygotowaniem do sakramentu bierzmowania.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Catechesi tradendae*, O katechizacji w naszych czasach, (Rzym, 16 października 1979), (odtąd CT), Warszawa 1980, nr 69; także *La Scuola Cattolica*, *oggi, in Italia*, nr 22.

niezastąpione miejsce w ogólnym zakresie zadań szkoły katolickiej, z którego nie można wykluczyć wymiaru religijnego, stopniowo i dogłębnie przenikającego świadomość uczniów wartościami transcendentnymi⁵⁸. Papież zwraca uwagę na fakt, iż wykształcenie w ramach przedmiotów świeckich, postawione nawet na najwyższym poziomie, nie może nigdy usprawiedliwiać zaniedbań lub wypaczeń w formacji religijnej: „Niech nikt nie mówi, że przekazuje ją zawsze domyślnie lub pośrednio”⁵⁹.

Nauczanie religii nie powinno również ograniczać się tylko do „kursów religioznawstwa”, które wchodzi w skład programów szkolnych, lecz musi budować w wychowanku, odpowiednio do jego ogólnego poziomu rozwoju kultury, także kulturę religijną. Celem takiego nauczania nie jest bowiem zwykle, intelektualne przyswojenie sobie prawd religijnych, lecz przyłgnięcie całym sobą do osoby Chrystusa⁶⁰. Nauczanie religii winno budować wewnętrzną wiarę ucznia, która kształtowałaby i byłaby motywacją jego postaw i zachowań, osiągając w ten sposób ich największe bogactwo, obejmujące takie rzeczywistości, jak: modlitwa, życie sakramentalne, braterska miłość, naśladowanie Chrystusa⁶¹. Tak więc, jak czytamy w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* katecheza jest „wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, a obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy, dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego”⁶².

Katecheza w szkole katolickiej zajmuje więc bardzo ważne miejsce w prowadzeniu młodego człowieka do dojrzałości w wierze. Dzieci i młodzież mają bowiem prawo, aby pobudzano ich do oceny wartości moralnych wedle prawidłowego sumienia i do przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór, a również do doskonalszego poznawania i miłowania Boga. Wynika to z samego faktu, iż młody człowiek jako ochrzczony, ma prawo otrzymać od Kościoła wiedzę i wychowanie umożliwiające mu dojście do życia prawdziwie chrześcijańskiego⁶³. W przekazie prawdy objawionej szkoły katolickie zobowiązane są jednak do przestrzegania wolności sumienia wychowanków, nie wywierając na nich nacisku fizycznego, czy moralnego, zwłaszcza w odniesieniu do praktyk religijnych, zobowiązując jednak ich sumienie do kroczenia drogą prawdy⁶⁴.

⁵⁸ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 47; *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 56; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 66.

⁵⁹ CT, nr 69; por. także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 65.

⁶⁰ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 50; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 69 i 72.

⁶¹ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 31.

⁶² CT, nr 18; por. także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 74-77.

⁶³ Por. CT, nr 14; także *La Scuola Cattolica*, nr 51; GE, nr 1; J. Dyduch, s. 358.

⁶⁴ Por. CT, nr 69.

Nauczanie religii w szkole jest również szczególną formą apostołatu świeckich⁶⁵, a Jan Paweł II stwierdza, iż jest ono „najznakomitszą formą”⁶⁶ tegoż apostołatu. Jest bardzo ważne, aby katecheci świeccy byli dobrze przygotowani do podjęcia tego tak odpowiedzialnego zadania, na co zwraca uwagę prawodawca w przytaczanej już drugiej części § 2 kanonu 803 mówiąc, iż wychowawcy winni odznaczać się zdrową nauką i prawością życia⁶⁷. Nad ich przygotowaniem, jak również nad nauczaniem religii, tak w szkołach katolickich, jak i niekatolickich, czuwa kompetentna władza kościelna, której podlega katolickie nauczanie i wychowanie⁶⁸. Tą kompetentną władzą kościelną może być: Konferencja Episkopatu, biskup diecezjalny, ordynariusz miejsca, jak i osoba kierująca szkołą katolicką.

Do zadań Konferencji Episkopatu należy określenie norm ogólnych odnośnie do katechizacji. Biskup diecezjalny jest odpowiedzialny za konkretną organizację i czuwanie nad dyscypliną nauczania⁶⁹, jak i za wizytowanie tych szkół⁷⁰. Ordynariusz miejsca jest zobowiązany czuwać nad tym, aby katecheci odznaczali się zdrową nauką, świadectwem życia oraz umiejętnościami pedagogicznymi⁷¹, jak też stosownie do swoich kompetencji terytorialnych przysługuje mu prawo do mianowania lub zatwierdzania nauczycieli religii, oraz prawo usuwania lub żądania, by byli usunięci, gdy przemawiają za tym racje natury religijnej i obyczajów⁷². Kierownik szkoły katolickiej ma prawo mianowania i zwalniania nauczycieli religii, ale zawsze ordynariusz miejsca ma obowiązek troski o to, by były to osoby odpowiednie. Do zadań kierownika szkoły należy także troska o odpowiedni poziom nauczania religii⁷³.

Trzeba jednak zawsze pamiętać, że szkoła nie staje się katolicką przez sam fakt, że nauczana jest w niej religia. To raczej katolickość szkoły powinna umożliwić prowadzenie postawionej na wysokim poziomie katechezy⁷⁴, której zadaniem jest otwarte mówienie na temat wartości, które stoją u podłoża działalności szkoły i umiejscowienie ich w tym kontekście, jakim jest Ewangelia i Kościół. Katecheza winna więc być miejscem konfrontacji życia z Objawieniem i wiarą Kościoła i w tej konfrontacji ukazywać prawdę Dobrej Nowiny.

⁶⁵ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 57.

⁶⁶ CT, nr 66.

⁶⁷ Por. KPK, kan. 803 § 2; także *La Scuola Cattolica*, nr 52; CT, nr 30.

⁶⁸ Por. KPK, kan. 804 § 1; także T. Pawluk, s. 342.

⁶⁹ Por. KPK, kan. 804 § 2.

⁷⁰ Por. tamże, kan. 806 § 1.

⁷¹ Por. tamże, kan. 804 § 2; także W. Góralski, s. 38.

⁷² Por. KPK, kan. 805.

⁷³ Por. tamże, kan. 806 § 2; CD, nr 14; *Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, s. 32; J. M. Gonzalez del Valle, *Komentarz do kanonów 804-806*, [w:] *Codice di Diritto Canonico*, Roma 1986; W. Góralski, s. 38-39; A. Montan, s. 83-85; T. Pawluk, s. 343; E. Sztafrowski, s. 61-62; A. G. Urru, s. 103-105.

⁷⁴ Por. *Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, s. 30.

3. WYCHOWANIE

Pozostał nam jeszcze do omówienia drugi ważny element życia szkoły, jakim jest wychowanie. I na tym polu szkoła katolicka ma swoją specyfikę. Nie będziemy tu omawiali całego procesu wychowawczego, lecz zwrócimy uwagę na charakterystyczne elementy wychowania, które wyróżniają szkołę katolicką i na które prawodawca kładzie szczególny nacisk w swoich normach dotyczących szkoły katolickiej.

3.1. Fundamentalne założenia wychowania w szkole katolickiej

Swoistym zadaniem szkoły katolickiej na polu wychowawczym jest stworzenie w społeczności szkolnej „atmosfery ożywionej ewangelicznym duchem wolności i miłości”⁷⁵. Ma to na celu dopomożenie młodzieży w rozwoju własnej osobowości i we wzrastaniu wedle nowego stworzenia, którym stała się przez chrzest⁷⁶. Ten specyficzny klimat społeczności szkolnej dopomaga wychowankowi żyć wiarą w sposób coraz bardziej doskonały i stopniowo przyjmować coraz doskonalszą postawę i wypełniać odpowiedzialne obowiązki wypływające z chrztu świętego. Tak więc w założeniach, programie i oddziaływaniu wychowawczym niezastąpione miejsce zajmuje doktryna chrześcijańska, która wskazuje na nieprzemijalne i fundamentalne wartości wypływające z Ewangelii⁷⁷. Prawodawca ujmuje to w przytaczanym już wielokrotnie kanonie 803 § 2 w następującym sformułowaniu: „W szkole katolickiej (...) wychowanie powinno się opierać na zasadach chrześcijańskiej doktryny”⁷⁸. Zakłada to szersze przyłgnięcie do Magisterium Kościoła i ukazywanie Chrystusa jako najwyższego wzorca człowieka. Chrystus w szkole katolickiej jest centrum wszelkiego działania wychowawczego, jest fundamentem, na którym chrześcijanin ma budować własne życie⁷⁹. On objawia i ukazuje w nowym świetle sens ludzkiej egzystencji, przemieniając i podnosząc człowieka do życia Bożego, to znaczy do myślenia, ukierunkowywania woli i działania według wskazań Ewangelii, czyniąc z błogosławieństw normy postępowania. Takie nastawienie powinno przenikać wnętrza wszystkich członków wspólnoty szkolnej (uczniów i nauczycieli), tak by wymogi Ewangelii stały się w niej nie tylko normami wychowawczymi,

⁷⁵ Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, nr 38; por. *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 26, 91-94; H. Stawniak, *Rodzice...*, s. 15.

⁷⁶ GE, nr 8.

⁷⁷ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 47; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 100 i 102; *La Scuola Cattolica francese*, s. 14; *Per la scuola*, nr 16.

⁷⁸ KPK, kan 803 § 2; por. także *Per la scuola*, nr 4.

⁷⁹ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 47; J. Dyduch, s. 350.

ale i wewnętrzną motywacją wszelkiego działania i ostatecznym celem do osiągnięcia⁸⁰.

W związku z tym program i działanie wychowawcze winny mieć na celu przekazywanie modelu osoby i społeczeństwa wypływających z misterium paschalnego Chrystusa, który ofiaruje każdemu człowiekowi godność i wielkość ponad wszelkie inne stworzenie⁸¹. Szkoła katolicka nie ogranicza się więc w swoim działaniu wychowawczym tylko do formowania człowieka, ale formuje chrześcijanina i wprowadza nieochrzczonych, poprzez swoje świadectwo, w misterium Chrystusa, które przewyższa wszelkie poznanie⁸².

W Chrystusie, Człowieku doskonałym, wszystkie wartości ludzkie w pełni się realizują i znajdują w Nim pełną jedność – integralność. Szkoła katolicka dążąc do integralnego wychowania młodego człowieka, winna dążyć do integracji wartości naturalnych z nadprzyrodzonymi, przepajając je duchem chrześcijańskim, czyniąc je pożytecznymi dla całej społeczności ludzkiej, na co wskazują Ojcowie soborowi w deklaracji *Gravissimum educationis*⁸³. Wychowanie bowiem winno prowadzić do pełni człowieczeństwa, o czym mówi już Pius XI⁸⁴. Wychowanie w szkole katolickiej musi więc kłaść szczególny nacisk na tę jedność osobowości ludzkiej, czyniąc z niej główny cel formacji, lecz nie jako cel sam w sobie, ale jako propozycję odpowiednich środków do zrozumienia i ukierunkowania egzystencji ludzkiej.

W ten sposób szkoła katolicka ukazuje i promuje niezbywalne prawa do pełnej i odpowiedzialnej wolności, w realizacji pragnienia wolności i miłości, a w szczególności prawa do ukierunkowania własnego życia w zgodzie z najwyższymi wartościami duchowymi i etyczno-religijnymi, które znajdują swą pełnię w Chrystusie⁸⁵.

Szkoła katolicka musi być rzeczywiście placówką o oddziaływaniu wychowawczym, to znaczy formować silne i odpowiedzialne osobowości, zdolne do podejmowania wolnych i sprawiedliwych decyzji, ukazując wymiar etyczny i religijny kultury⁸⁶. Musi być ona szczególnie wyczulona na płynący z całego świata apel o kształtowanie coraz bardziej sprawiedliwego społeczeństwa. Między innymi znajduje to swoje odzwierciedlenie w szczególnym otwarciu się na młodzież biedną, pochodzącą ze środowisk i rodzin patologicznych, które są daleko od wiary⁸⁷. W działaniu wychowawczym jest więc bardzo ważne ukazy-

⁸⁰ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 34; GE, nr 8; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 25; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

⁸¹ Por. *La Scuola Cattolica francese*, s. 14; także *La Scuola Cattolica*, nr 35.

⁸² Por. *La Scuola Cattolica*, nr 47.

⁸³ Por. GE, nr 2.

⁸⁴ Por. *Divini illius magistri*, s. 9.

⁸⁵ Por. *La Scuola Cattolica*, *oggi, in Italia*, nr 28; także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 13; GE, nr 38.

⁸⁶ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 30-31; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

⁸⁷ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 58.

wanie wartości tego, co dobre, piękne i szlachetne, wychodząc z bogactwa doświadczeń i tego, czym młody człowiek żyje⁸⁸.

W perspektywie pełnego rozwoju osobowości młodego człowieka, ważnym jest właściwe potraktowanie problemu koedukacji oraz wychowania seksualnego przez szkołę katolicką, które powinny wypływać i opierać się na chrześcijańskiej, personalistycznej wizji człowieka i jego przeznaczenia⁸⁹.

W wychowawczym oddziaływaniu szkoły katolickiej nie może także zabraknąć elementów życia religijnego, takich jak wspólnotowa modlitwa, czy celebrowanie Eucharystii. Osoby odpowiedzialne za funkcjonowanie szkoły są zobowiązane do realizacji tego aspektu ideału chrześcijańskiego wychowania, poprzez organizację regularnych modlitw wspólnotowych i otoczenie szczególną troską nauczania religii, gdyż elementy te mają ogromny wpływ na wytworzenie specyficznej atmosfery panującej w szkole katolickiej⁹⁰.

Prawodawca zwraca także szczególną uwagę na to, aby rodzice mieli udział i współpracowali w wychowywaniu swoich dzieci. „Rodzice mają ściśle współpracować z nauczycielami, którym powierzają nauczanie swoich dzieci. Również nauczyciele w wypełnianiu swego obowiązku powinni ściśle współpracować z rodzicami, których też winni pilnie wysłuchiwać; należy organizować zrzeczenia lub zebrania rodziców”⁹¹.

Rodzice, będąc jako pierwsi odpowiedzialnymi za wychowanie swoich dzieci, nie mogą ulegać pokusie „delegowania” wychowania na szkołę. Są oni w pełnym wymiarze członkami wspólnoty wychowawczej szkoły katolickiej⁹². Szkoła więc powinna być otwarta na współpracę z rodzicami i w swych działaniach wychowawczych uwzględniać również ten element formacyjny, jakim jest życie rodzinne w rozwoju człowieka i życia chrześcijańskiego. Konieczna jest więc integracja oddziaływań wychowawczych szkoły i rodziny, by móc rozwijać cały potencjał wychowawczy płynący z obu tych środowisk. Harmonijnie prowadzona współpraca jest gwarantem prawidłowej formacji. Każdy natomiast rozdźwięk staje się siłą destrukcyjną, zwłaszcza gdy jest świadomie zamierzony i podtrzymywany⁹³. W tej wspólnej realizacji wychowania rodzice

⁸⁸ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 54; także *Divini illius magistri*, s. 11.

⁸⁹ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 30; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 42; *Per la scuola*, nr 6. Szerzej na ten temat będzie mowa w punkcie 3.2.

⁹⁰ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 21; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 40.

⁹¹ KPK, kan. 796 § 2; por. GE, nr 5; W. Góralski, s. 36; T. Pawluk, s. 341; A. G. Urru, s. 96.

⁹² Por. *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 42 i 43; *Per la scuola*, nr 3; A. Montan, s. 80; H. Stawniak, *Rodzice...*, s. 15.

⁹³ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 32; także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 39; *Per la scuola*, nr 12; E. Szałafrowski, s. 58.

współpracują ze szkołą w zakresie posiadanych możliwości. W szczególności mogą oni ubogacić oddziaływanie wychowawcze stwarzając klimat żywej rodzinnej atmosfery, który powinien charakteryzować wspólnotę wychowawczą szkoły katolickiej⁹⁴.

Wyżej przedstawiony zarys wychowania szkoły katolickiej – którego nie można utożsamiać z regulaminem wewnętrznym, programem dydaktycznym, czy też prezentacją dobrych intencji – ukazuje i definiuje tożsamość tejże szkoły, uwypuklając niektóre jej elementy charakterystyczne w wychowaniu, które wypływają z wartości ewangelicznych i doktryny Kościoła, a które to wartości są jej podłożem. Nie zostały tu określone ściśle cele wychowawcze i kulturowe, lecz niejako ich kryterium, które inspiruje i jednoczy w sobie wszystkie podejmowane przez szkołę działania na polu dydaktyczno-wychowawczym. Niektóre z charakterystycznych celów wychowawczych, które powinna realizować szkoła katolicka, zostaną omówione poniżej, by ukazać specyfikę jej oddziaływania wychowawczego.

3.2. Cele wychowawcze

Wszelkie oddziaływanie wychowawcze ukierunkowane jest na formowanie w wychowanku określonego modelu człowieka, a więc charakteryzuje się określonymi celami wychowawczymi. Także i szkoła katolicka stawia sobie pewne cele, pewien model człowieka, do którego zmierza formując młodzież.

Specyficzne cele wychowawcze szkoły katolickiej wypływają z zasad chrześcijańskiej doktryny, którymi się ona kieruje⁹⁵. Aby te cele osiągnąć szkoła musi uwzględnić w wychowaniu wymiar etyczny i religijny, dając nie tylko formację kulturalną, ale także wyrabiać w młodym człowieku możliwość i zdolności do wolnego wyboru wartości i modelu życia⁹⁶.

Ponieważ szkoła katolicka bierze udział w zbawczej misji Kościoła, dlatego też w oddziaływaniu wychowawczym szczególne miejsce zajmuje wychowanie do wiary⁹⁷. Ten religijny wymiar wychowania ma bezpośredni wpływ na cały proces wychowawczy, a co za tym idzie, wyciska piętno na wszystkich celach i elementach osobowości, które są rozwijane w tym procesie wzrostu, obejmującym całego człowieka⁹⁸. Należy także podkreślić, że szkoła katolicka formuje młodego człowieka jako tego, który został odkupiony przez Chrystusa, czyli dąży do uformowania chrześcijanina odznaczającego się wszystkimi cnota-

⁹⁴ Por. J. M. González del Valle, *Komentarz do kanonu 796*; także GE, nr 5; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 43, 45, 47, 53; H. Stawniak, *Rodzice...*, s. 15.

⁹⁵ Por. KPK, kan. 803 § 2; W. Góralski, s. 38; A. Montan, s. 82.

⁹⁶ Por. A. G. Urru, s. 99-100; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 19.

⁹⁷ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 9.

⁹⁸ Por. tamże, nr 19; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 19.

mi, które go podnoszą do godności nowego stworzenia i życia w Chrystusie, celem budowania Królestwa Bożego⁹⁹.

Pius XI, w encyklice *Divini illius magistri*, mówiąc o wychowaniu chrześcijańskim stwierdza, iż „trzeba bardzo czuwać nad tym, aby nie popełnić błędów w wychowaniu i ocenie ostatecznego celu, z którym najściślej jest związany cały kierunek wychowawczy. Dąży on bowiem do zespolenia duszy wychowanka z najwyższym dobrem – Bogiem i do doprowadzenia społeczności ludzkiej na możliwie najwyższy stopień dobrobytu”¹⁰⁰. W dalszej części swego rozważania Pius XI wskazuje, iż właściwym i bezpośrednim celem wychowania chrześcijańskiego jest współdziałanie z łaską Bożą¹⁰¹. Wychowanie w szkole katolickiej jest więc podniesione do wymiaru nadprzyrodzonego i nie może być rozpatrywane tylko w wymiarze horyzontalnym, lecz także wertykalnym, uwzględniając ostateczny cel człowieka, jakim jest zjednoczenie z Bogiem i w tej perspektywie prowadzić całą formację młodego człowieka.

W związku z powyższym, jak zauważają biskupi włoscy, jest rzeczą konieczną, aby całościowy program wychowawczy szkoły katolickiej uwzględniał i respektował wolność religijną jednostek, kierując się personalistycznym podejściem do wychowanków, wymagając i ofiarując swą pomoc według indywidualnych potrzeb każdego z nich¹⁰².

Zadaniem egzystencjalnym oddziaływania wychowawczego jest uświadamianie uczniom ich wzniosłej godności i przeznaczenia jako synów Bożych¹⁰³. Integralna formacja młodego człowieka wymaga także kształtowania osobowości samodzielnych i odpowiedzialnych, zdolnych do wolnego i słusznego wyboru, przygotowując w ten sposób do otwarcia się na rzeczywistość i wyrabiania sobie określonego światopoglądu, do zdobywania stopniowo coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności w należytym kształtowaniu własnego życia i w osiągnięciu prawdziwej wolności¹⁰⁴.

Ta samoświadomość i poznanie samego siebie winny dopomóc wychowankowi w odpowiedzialnym podejściu do życia, jako codziennej odpowiedzi na Boże wezwanie do świętości¹⁰⁵. W tak ukierunkowanym wychowaniu bardzo ważnym jest szczególne zwrócenie uwagi na uczniów pochodzących z niższych, gorzej usytuowanych warstw społecznych oraz uwrażliwienie wszystkich na

⁹⁹ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 36.

¹⁰⁰ *Divini illius magistri*, s. 26.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 66.

¹⁰² Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 18; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

¹⁰³ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 18.

¹⁰⁴ Por. tamże, nr 17; także GE, nr 1; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 63; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

¹⁰⁵ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 31; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 14.

problem równości społecznej¹⁰⁶. Jawi się tu także potrzeba odpowiedniej formacji do samowychowania, czyli świadomego i dobrowolnego dążenia do wyrobienia wewnętrznego. W związku z tym „wychowanie musi być wychowaniem moralnym, a nie przymusem niezdolnym dotrzeć do źródeł ludzkich mocy w kierowaniu sobą. Stąd ogromne znaczenie wyrobienia w człowieku sumienia, czyli dobrego osądu, co należy czynić, a czego unikać”¹⁰⁷. Jest więc rzeczą konieczną ukazanie znaczenia prawdy i wartości, które nie tyle są ograniczeniami, ile raczej okazją do wyzwolenia się i osiągnięcia pełni rozwoju własnej osobowości¹⁰⁸.

Pełniąc swoją misję w Kościele, szkoła katolicka nie może zapomnieć o tym, iż wychowanie winno także prowadzić do stopniowego wprowadzania młodego człowieka do wspólnoty Kościoła lokalnego, jak i ukierunkowywać i wyczuwać go na sprawy Kościoła powszechnego. W związku z tym program wychowawczy winien uwzględniać takie elementy, jak: wierność Ewangelii głoszonej przez Kościół, wytyczne duszpasterskie Kościołów lokalnych oraz współodpowiedzialność za Kościół wszystkich jego członków¹⁰⁹. Szczególnie ważnym jest ukazywanie łączności szkoły katolickiej z Kościołem lokalnym w przypadku szkół średnich, kiedy to młodzież uczęszczająca do tych szkół pochodzi z wielu miejscowości i z różnych parafii i środowisk, i kiedy to kontakt i świadomość przynależności do konkretnego Kościoła lokalnego jest zachwiana. Młodzi ludzie muszą odczuwać, że wiara, którą żyją i której doświadcniają w szkole, jest także aktywnie obecna i poza nią. Tylko w ten sposób jest możliwe ich aktywne wejście w życie Kościoła lokalnego. Jest to szczególnie i bardzo ważne zadanie szkoły katolickiej¹¹⁰. Szkoła winna więc pomóc młodemu człowiekowi w konkretnym zaangażowaniu się w działalność własnej wspólnoty parafialnej, przygotować do apostołatu, którego szczególnym przejawem jest powołanie do kapłaństwa¹¹¹.

Wychowanie nie powinno się jednak ograniczać tylko do ukierunkowania i pomocy w odnalezieniu się we wspólnocie Kościoła, ale także powinno prowadzić do tego, aby młody człowiek odnalazł swoje miejsce w społeczeństwie, w którym żyje. Chrześcijanin bowiem winien brać czynny udział i pomagać

¹⁰⁶ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 30.

¹⁰⁷ *Divini illius magistri*, s. 16; por. także *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 23.

¹⁰⁸ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 26; także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 13.

¹⁰⁹ Por. *La Scuola Cattolica francese*, s. 13-14.

¹¹⁰ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 36; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 80; *Per la scuola*, nr 15; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

¹¹¹ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 31, 49; AA, nr 30; Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis* (odtąd PDV), O formacji kapłanów we współczesnym świecie, nr 41, Ząbki 1992; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 63; J. Dyduch, s. 355.

w chrześcijańskim kształtowaniu świata¹¹², dlatego też szkoła katolicka kładzie sobie za cel bezpośredni wychowanie społeczne, obywatelskie i do życia politycznego, poprzez ukazywanie młodemu człowiekowi, w sposób przejrzysty, ideału życia społecznego i katolickiej nauki społecznej, a także ukazywanie pozytywnych wzorców osobowych z życia społecznego i politycznego¹¹³. Szkoła winna także wszczepiać w wychowanków miłość do kultury i ojczystych tradycji, a jednocześnie uczyć braterskiego współżycia z innymi narodami celem wspierania prawdziwej jedności i pokoju na ziemi¹¹⁴. Wynika to z faktu, iż szkoła katolicka miała i zawsze ma na celu formowanie chrześcijan, którzy będą wzorowymi obywatelami, zdolnymi i otwartymi, aby dać wszystkie swoje zdolności i kompetencje celem budowania coraz doskonalszego społeczeństwa¹¹⁵.

Najmniejszą komórką społeczną i fundamentem wszelkich innych społeczności jest rodzina. Szkoła katolicka nie może więc zapomnieć w wychowaniu o przygotowaniu do życia w tej tak ważnej społeczności. Dokonuje się to poprzez odpowiednie i roztropne wychowanie seksualne, dostosowane do wieku¹¹⁶, odpowiednio podjęty problem koedukacji i personalistyczne podejście do wychowania oświecone chrześcijańską wizją człowieka i jego przeznaczenia¹¹⁷. Jego celem jest wprowadzenie w należyte rozumienie natury i znaczenia płciowości człowieka oraz harmonijny i integralny rozwój osoby ku dojrzałości psychicznej dla osiągnięcia pełnej dojrzałości duchowej, do której powołani są wszyscy wierzący¹¹⁸.

Nie można zapomnieć jednak o tym, że wychowanie w tej tak ważnej sferze życia jednostki należy przede wszystkim do rodziny, która jest „szkołą bogatszego człowieczeństwa”¹¹⁹; jak czytamy w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Rodzina jest bowiem „najodpowiedniejszym środowiskiem zdolnym zapewnić stopniowe wychowanie w zakresie życia seksualnego. Dzięki bogactwu życia uczuciowego umożliwia

¹¹² Por. GE, nr 2.

¹¹³ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 24.

¹¹⁴ Por. GE, nr 1.

¹¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Allocuzione alla comunit dei collegi „Massimo” e „Santa Maria”*, (Roma 9 febbraio 1980), „L’Osservatore Romano”, 10 febbraio 1980, s. 2; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

¹¹⁶ Por. GE, nr 1; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 31.

¹¹⁷ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 30; *Per la scuola*, nr 6.

¹¹⁸ Por. Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Wskazania wychowawcze na temat miłości ludzkiej. Zasady wychowania seksualnego*, (Rzym, 1 listopada 1983), nr 34, „L’Osservatore Romano”, 2 grudnia 1983 (z języka włoskiego przetłumaczył T. Żeleźnik).

¹¹⁹ GS, nr 52; por. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Familiaris consortio*, O zadaniach rodziny chrześcijańskiej we współczesnym świecie (Rzym, 22 listopad 1981), (odtąd FC), Wrocław 1994, nr 37.

pryswojenie bez urazów nawet spraw najdelikatniejszych i harmonijne włączenie ich w bogatą i zrównoważoną osobowość”¹²⁰.

Celem podejmowanych działań przez szkołę katolicką w tej kwestii, zawsze we współpracy z rodziną, jest przede wszystkim „wspieranie i uzupełnianie zadania rodziców poprzez proponowanie dzieciom i młodzieży widzenia płciowości jako wartości i zadania całej osoby ludzkiej – mężczyzny czy kobiety – stworzonych na obraz Boga”¹²¹. Szkoła winna zmierzać do wytworzenia w wychowanku wewnętrznej dyspozycji i emocjonalnej dojrzałości, zdolnej do kierowania i motywowania działań wynikających z płciowości człowieka w oparciu o wartości nadające sens życiu ludzkiemu, co w konsekwencji prowadzi do panowania nad sobą i właściwej postawy wobec innych¹²².

Zarysowane powyżej cele i zadania wychowawcze szkoły katolickiej ukazują, jak wielką wagę przywiązuje Kościół do tego wymiaru działalności szkoły, jakim jest wychowanie. Przejdziemy teraz do omówienia tego, jak prawodawca pragnie, aby realizowano powyższe cele.

3.3. Wymiar chrześcijański życia szkoły

Po omówieniu specyficznych celów i zadań szkoły katolickiej, przejdziemy do analizy różnych płaszczyzn oddziaływania wychowawczego szkoły. Podjmiemy próbę ukazania jak przedstawione powyżej cele wychowawcze są realizowane, na co szczególnie prawodawca zwraca uwagę w pracy wychowawczej, co powinno specyfikować w działaniu i w codziennym życiu szkołę katolicką.

Szkoła katolicka, jak już to było wielokrotnie powiedziane, jest miejscem, gdzie wypracowuje się i przekazuje wychowankom określoną koncepcję świata, człowieka i historii¹²³. Owa koncepcja człowieka i społeczeństwa wypływa ze źródeł misterium paschalnego Chrystusa¹²⁴ i zasad doktryny chrześcijańskiej¹²⁵. W oddziaływaniu wychowawczym szkoła nie narzuca, lecz proponuje wychowankom Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie, ukazując zarazem w sposób jednoznaczny system wartości chrześcijańskich¹²⁶. Z tego odniesienia do Słowa Bożego i do Chrystusa, szkoła katolicka czerpie wszystkie siły potrzebne do

¹²⁰ Wskazania wychowawcze na temat miłości ludzkiej. Zasady wychowania seksualnego, nr 48.

¹²¹ Tamże, nr 69.

¹²² Por. tamże, 70; Temat zadań szkoły w dziedzinie wychowania seksualnego poruszają numery 69-77 niniejszego dokumentu.

¹²³ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 8.

¹²⁴ Por. *La Scuola Cattolica francese*, s. 14.

¹²⁵ Por. KPK, kan. 803 § 2.

¹²⁶ Por. *La Scuola Cattolica francese*, s. 13.

realizacji swojego programu wychowawczego¹²⁷. Duch ewangeliczny powinien przenikać tak nauczycieli, jak i uczniów, a Ewangelia winna być żywą rzeczywistością przenikającą dogłębnie wszystkie poczynania i działania szkoły tak, aby uczniowie mogli odkryć, że wszystko, każda rzecz jest darem Bożym¹²⁸. Ta specyficzna atmosfera szkoły katolickiej wyrabia w młodzieży sposób myślenia po katolicku oraz roznieca w niej zapał działalności apostołskiej. Szczególnego znaczenia nabiera tu systematyczne ukazywanie doktryny społecznej Kościoła nauczanej przez Magisterium¹²⁹.

Ta nadprzyrodzona rzeczywistość posłannictwa szkoły katolickiej w sposób szczególny znajduje swoje odzwierciedlenie we wspólnotowej celebracji. W modlitwie, w sprawowaniu Eucharystii, w świadomym uznaniu niedoskonałości człowieka, przeżywane są i wokół nich się koncentrują wszystkie wydarzenia codziennego życia szkoły¹³⁰. Szczególną troską otaczane jest też nauczanie religii. W tym procesie wychowawczym wielką rolę odgrywa biskup diecezjalny, który obejmuje swoją pasterską troską szkoły katolickie, tak bezpośrednio jemu podległe, jak i prowadzone przez instytuty zakonne, czy inne kościelne osoby prawne¹³¹.

Wiara jest fundamentem, na którym buduje się i z którego wyrasta wspólnotowy wymiar działania szkoły katolickiej¹³². Tworząc autentyczną i prawdziwą wspólnotę, w której uczestniczą nauczyciele, rodzice, uczniowie oraz personel nie nauczający, szkoła realizuje swój program wychowawczy. Wielopłaszczyznowa współpraca całej wspólnoty szkolnej jest wewnętrznym obowiązkiem wszystkich członków tej wspólnoty, którzy realizują ją zgodnie z posiadanymi kompetencjami, wykonywanymi zadaniami i pełnionymi obowiązkami. Tak pojęta i realizowana współpraca, przeżywana w duchu ewangelicznym, jest ze swej natury świadectwem, które nie tylko „buduje” Chrystusa we wspólnocie, ale go zakorzenia głęboko w sercach, stając się „znakiem” dla wszystkich¹³³. Taka wspólnota wychowawcza staje się szkołą przynależności do szerszych wspólnot społecznych, a w sposób szczególny „ma wyjątkową okazję ukazania uczniom, na sposób osobisty, doświadczenia, co znaczy być członkiem wspólnoty, którą

¹²⁷ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 55; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 47.

¹²⁸ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 27; *Divini illius magistri*, s. 57; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

¹²⁹ Por. AA, nr 30; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 24; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

¹³⁰ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 21 i 29; także GE, nr 8; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 82 i 83; oraz punkt 2.3. niniejszego artykułu.

¹³¹ Por. KPK, kan 806 § 1; także *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 59.

¹³² Por. *La Scuola Cattolica*, nr 54.

¹³³ Por. tamże, nr 61; także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 48; *Per la scuola*, nr 5; H. Stawniak, *Rodzice...*, s. 16.

jest Kościół”¹³⁴. Równoczesna obecność w szkole księży, zakonników, zakonnic i świeckich stanowi dla ucznia odbicie i odzwierciedlenie bogactwa wspólnoty kościelnej, które pomaga mu lepiej przyswoić sobie rzeczywistość Kościoła. Dzięki temu uczeń spotyka i konfrontuje się z każdą z tych form posłannictwa w Kościele, jako z ucieleśnionymi przykładami codziennego życia¹³⁵.

Pobudzając i dopingując wychowanków do działalności w grupach i ruchach kościelnych, szkoła włącza się w całokształt działalności Kościoła lokalnego, czego przejawem może być udostępnianie własnych pomieszczeń i środków dla młodzieżowych inicjatyw duszpasterskich prowadzonych w parafii czy w diecezji¹³⁶.

Zaangażowanie młodzieży we wszelakiego rodzaju grupach powinno być czymś normalnym, jest jednak konieczne, aby nie redukowało się ono tylko do samych spotkań, czy zdobywania dodatkowych umiejętności i dodatkowej wiedzy, lecz także by dawało możliwość młodemu człowiekowi do bycia i czucia się zaakceptowanym jako osoba ludzka. Działalność grup wymaga więc od nauczycieli i wszystkich osób dorosłych w szkole, by ich obecność jako wychowawców nie ograniczała się tylko do samych lekcji, lecz do ofiarowania uczniom swego czasu w szerszym wymiarze i bycia z nimi, co wymaga nierzadko wielu ofiar i wyrzeczeń. Współczesna szkoła bowiem nie może się ograniczać tylko do samego wykładu obowiązujących przedmiotów, ale jej centrum i szczególny nacisk powinny być położone na osobowy kontakt nauczyciela z uczniem¹³⁷.

Szkoła katolicka, aby mogła rzeczywiście pomóc młodemu człowiekowi w odkryciu sensu życia, musi stworzyć w swej społeczności stosunki oparte na wzajemnym zaufaniu między uczniami, którzy są na etapie wielopłaszczyznowego rozwoju, i dorosłymi, którzy są już dojrzałi i ubogaceni w doświadczenia życiowe tak, aby uczniowie mogli na nich liczyć i mieć oparcie z ich strony. Tak więc życie szkoły winno kierować się obustronnym zaufaniem, w którym osobiste odniesienia, które nigdy nie powinny być monologiem lecz zawsze dialogiem, są wsparte u wychowawcy przekonaniem, że stanowią wzajemne ubogacenie i wymagają zarazem od niego ustawicznej świadomości swojego powołania¹³⁸.

Obok powyżej przedstawionego modelu podejścia do obowiązków i ogólnie pojętego porządku, szkoła katolicka charakteryzuje się swoją „twórczą fantazją”,

¹³⁴ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 22; por. także *Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, s. 7; *Per la scuola*, nr 16; J. Dyduch, s. 359.

¹³⁵ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 43.

¹³⁶ Por. tamże, nr 44; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 74; *Per la scuola*, nr 7; *La Scuola Cattolica francese*, s. 13.

¹³⁷ Por. *Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, s. 25 i 41; *Per la scuola*, nr 17.

¹³⁸ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 33; *Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, s. 28; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

która daje wszystkim możliwość do akceptacji siebie, dzięki zdrowo pojętemu humorowi, który często pozwala przewyciężyć wiele trudnych sytuacji i problemów, otwierając jednych na drugich. Wszelkiego rodzaju kary, jakie się pojawiają, winny być zawsze poprzedzone przebaczeniem. Równość w traktowaniu wszystkich wychowanków, nie faworyzowanie jednostek i solidarność w działaniu, są fundamentem tego szczególnego klimatu wielostronnego zaufania¹³⁹.

Całe oddziaływanie wychowawcze szkoły katolickiej bazuje więc na zdrowych relacjach międzyosobowych, dlatego też dąży się, aby nauczyciele byli wolni od wszelkiego rodzaju uczuć zazdrości, niezdrowej rywalizacji, separacji, obawy i niepewności względem drugich. W działaniu kładzie się więc nacisk na wzajemny wielopłaszczyznowy kontakt wszystkich członków wspólnoty wychowawczej, dowartościowując zarazem każdego z nich. Te zdrowe odniesienia międzyosobowe szkoła osiąga dzięki swego rodzaju demokracji, która nie redukuje się tylko do obrony własnych praw, ale bazuje przede wszystkim, na pełnym i odpowiedzialnym zaangażowaniu się w działanie, mające na celu szczęście drugiej osoby. W wypadku wszelkiego rodzaju konfliktów ucieka się zawsze do dialogu, który ma na celu odbudowę chrześcijańskiego ideału życia¹⁴⁰. Tak więc doświadczając codziennego życia szkoły, uczeń uczy się, jak postępować w dzisiejszym świecie i jest wzywany do bycia żywym świadkiem Bożej Miłości między ludźmi¹⁴¹.

3.4. Konfrontacja wartości chrześcijańskich z kulturą i życiem

„Wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku, mają jako cieszący się godnością osoby, nienaruszalne prawo do wychowania, odpowiadającego ich własnemu celowi, dostosowanego do właściwości wrodzonych, różnicy płci, kultury i ojczystych tradycji, a równocześnie nastawionego na braterskie z innymi narodami współzycie dla wspierania prawdziwej jedności i pokoju na ziemi. Prawdziwe zaś wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej ostatecznego celu, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział”¹⁴². Z tego też powodu upowszechnianie kultury, które jest jednym z elementów wychowania, powinno być „spójne, krytyczne i doceniające, historyczne i dynamiczne”¹⁴³. Tak pojęty przekaz wartości kulturowych ukierunkowany jest na twórcze doskonalenie i patrzy w przyszłość. Zadaniem szkoły

¹³⁹ Por. GS, s. 25; także *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

¹⁴⁰ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 29 i 27.

¹⁴¹ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 46; *Per la scuola*, nr 11.

¹⁴² GE, nr 1.

¹⁴³ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 20.

bowiem, jak czytamy w *Gaudium et spes*, jest staranne kultywowanie zdolności intelektualnych, twórczych i estetycznych człowieka, jego woli i uczuć, jak również zapoznanie go ze spuścizną kultury, odziedziczoną po poprzednich pokoleniach. Szkoła przygotowuje tym samym młodego człowieka do życia w szerszych wspólnotach społecznych, takich jak Kościół czy państwo¹⁴⁴.

Szkoła katolicka jest w związku z tym zobowiązana do wypracowania i ciągłej realizacji takiego programu wychowawczego, który będzie odzwierciedlał i będzie wierny misji, jaką pełni ona w Kościele, a zarazem który będzie odpowiednią propozycją i odpowiedzią na oczekiwania i wymagania kulturalne i religijne wychowanków¹⁴⁵. Program wychowawczy musi więc być syntezą kultury i wiary oraz wiary i życia¹⁴⁶.

Synteza kultury i wiary jest ukazywana uczniom poprzez osobistą postawę wychowawców i całego personelu szkoły, którzy nie tylko słowem, ale zachowaniem i każdym gestem ukazują wzór chrześcijańskiego życia przenikniętego wiarą¹⁴⁷. Wartości kultury i ich poznawanie nie są środkiem do osiągnięcia przewagi nad innymi, lecz pozwalają otworzyć się na drugiego człowieka i na otaczający świat z bogactwem jego różnorodnych wydarzeń¹⁴⁸.

Szkoła katolicka jest zobowiązana do całościowego ujęcia i ukazywania różnych aspektów z zakresu kultury i polityki, bazując i odnosząc się zawsze do tego, co jest jej fundamentem, do Ewangelii i doktryny Kościoła¹⁴⁹, adaptując środki i metody działania do zmieniających się nieustannie czasów i potrzeb rodzaju ludzkiego. Spotykając się z różnymi kulturami i z wciąż nowymi osiągnięciami ludzkości, Kościół nieustannie i niezmiennie poprzez głoszenie wiary odkrywa człowiekowi wszystkich czasów cel ostateczny i jedyne, który daje pełnię życia – Boga. Szkoła katolicka biorąc czynny udział w apostołstwie Kościoła, wychowuje młodego człowieka przekazując mu tę szczególną wizję świata, człowieka i historii¹⁵⁰. Proponuje ona taki model kultury, który zmierza do budowania bardziej sprawiedliwego i braterskiego współżycia między ludźmi. W tej perspektywie jest rzeczą konieczną żywe kultywowanie historii, która poprzedzała obecną epokę. Szkoła musi ukazywać kulturę, która w konfrontacji z otaczającą rzeczywistością ukaże młodemu człowiekowi „sens” życia i ot-

¹⁴⁴ Por. GS, nr 53-62; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 52; J. Dyduch, s. 356.

¹⁴⁵ Por. *La Scuola Cattolica*, oggi, in *Italia*, nr 7.

¹⁴⁶ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 37; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 51.

¹⁴⁷ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 43; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

¹⁴⁸ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 56; *Per la scuola*, nr 8.

¹⁴⁹ Por. KPK, kan. 803 § 2; także *La Scuola Cattolica*, oggi, in *Italia*, nr 55; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 17.

¹⁵⁰ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 18.

worzy go na wyższe wartości, jakimi są wiara i Objawienie, inspirując do przyjmowania przez wychowanka odpowiednich postaw¹⁵¹.

Oddziaływanie wychowawcze powinno prowadzić do otwarcia się młodego człowieka na świat, na społeczeństwo, uzbrajając go i zabezpieczając w duchu chrześcijańskim „przeciw ułudom i błędom świata”¹⁵², które św. Jan Ewangelista nazywa „pożądliwością ciała, pożądliwością oczu i pychą żywota”¹⁵³.

Szkoła katolicka jest także znakiem aktywnej obecności „kultury katolickiej” w naszych czasach, poprzez krytyczną i konstruktywną konfrontację w perspektywie integralnej formacji osoby ludzkiej oraz wspólnego dobra społeczności ludzkiej¹⁵⁴. Ukazuje prawdziwą hierarchię wartości w dzisiejszym świecie, kiedy to młody człowiek zalewany jest ogromnym strumieniem przeróżnych informacji, spotyka się z wieloma „pseudo-wychowawcami”, których prawdziwe oblicze trzeba ukazać i zdemaskować. Wiele elementów współczesnej kultury prowadzi bowiem do całkowitej negacji wszelkich wartości, proponując pewną formę pluralizmu, w której odpowiedź na pytanie o „sens” bycia, które to pytanie jest tak obecne w świecie młodzieży, zostaje skierowane na zaspokojenie potrzeb przyziemnych¹⁵⁵. W tym względzie jawi się konieczność współpracy szkoły i rodziny, aby skutecznie pomóc młodzieży w przyswojeniu sobie i zaakceptowaniu prawdziwych wartości oraz w podjęciu ewangelicznego stylu życia¹⁵⁶. W tej sytuacji w ocenie i w wyborze prawdziwych wartości i celu życia, koniecznym jest odniesienie się do Chrystusa i do Ewangelii, które będzie bodźcem i kryterium w rozwoju kultury i w wychowaniu. Pozwoli to na przyjmowanie wartości ludzkich w zgodzie z im właściwą godnością, a które w świetle wiary zostaną oczyszczone z dwuznaczności i będą wzrastały jako owoc przyjętego Słowa¹⁵⁷.

Na polu wychowania do kultury i do życia, ważnym jest także ukazanie wychowankowi właściwego modelu „kultury pracy”, który w świetle Ewangelii i nauki społecznej Kościoła ukierunkuje młodego człowieka do właściwego ustawienia relacji człowiek – maszyna, a także do właściwego ustosunkowania się do problemów społecznych i socjalnych, związanych z tak ważną dziedziną życia jednostki, jak i społeczeństwa, jaką jest praca¹⁵⁸.

¹⁵¹ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 26-27; także GS, nr 57; *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 30; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 53.

¹⁵² *Divini illius magistri*, s. 65.

¹⁵³ 1 J 2,16.

¹⁵⁴ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 2.

¹⁵⁵ Por. tamże, nr 26.

¹⁵⁶ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 33; także KPK, kan 796; W. Góralski, s. 35; J. Dyduch, s. 355.

¹⁵⁷ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 11.

¹⁵⁸ Por. tamże, nr 56.

Obecność szkoły katolickiej wpływa także dodatnio na poziom oświaty i kultury danej społeczności. Z tego też względu winna ona „wszystkimi dostępnymi środkami starać się kultywować swoją tożsamość, bez której jej cele nie mogą być w pełni osiągnięte”¹⁵⁹.

Przed szkołą katolicką stoi także obowiązek wychowania społecznego, obywatelskiego i politycznego młodzieży, który nie powinien opierać się tylko na teoretycznym ukazywaniu nauki społecznej Kościoła, ale także na wskazywaniu i promowaniu prawych i godnych naśladowania postaw znanych osób z życia społecznego i politycznego¹⁶⁰. Jedyne ten wychowawca, który jako „osoba zorientowana w rzeczywistości narodowej i międzynarodowej ma odpowiednie dane ku temu, by stawić czoła palącym problemom, aktualnym w formacji uczniów i podjąć zadanie przygotowania ich na przyszłość, którą przewiduje”¹⁶¹. Odpowiednie wychowanie w tej płaszczyźnie wpływa na sposób, w jaki potem człowiek realizuje siebie samego, jak odnosi się do drugiego człowieka i do świata. Tak więc w szkole musi się on zapoznać z tym, czym są prawa człowieka, musi zostać wychowany do prawego korzystania z możliwości i praw, jakie daje demokracja, zostać wyczulonym na problemy społeczne kraju i świata, a w szczególności ludzi najbiedniejszych oraz na godność osoby ludzkiej¹⁶².

Szkoła katolicka winna więc zmierzać do formowania wolnych, uczciwych i świadomych obywateli, zaangażowanych w problematykę społeczną i socjalną kraju, w którym żyją, znających przysługujące im prawa i wynikające z nich obowiązki¹⁶³.

W perspektywie tego, co zostało tu powiedziane, jawi się jeszcze jeden ważny element wychowawczy szkoły katolickiej, jakim jest akceptacja i otwartość na inne wspólnoty, jak i na każdą osobę z poszczególna.

3.5. Szkoła katolicka wspólnota otwartą

Przedstawione powyżej cele i zadania szkoły katolickiej, jak i niektóre charakterystyczne elementy życia i działalności tejże szkoły, wskazują na jeszcze jeden bardzo ważny jej element, a mianowicie, że szkoła katolicka jest wspólnotą otwartą. Otwartość tę możemy rozpatrywać w dwóch wymiarach, a mianowicie jako otwarcie się wszystkich członków wspólnoty szkolnej wzajemnie na siebie, jak i otwartość na otoczenie, na inne wspólnoty i jednostki. W dokumen-

¹⁵⁹ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 78.

¹⁶⁰ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 24.

¹⁶¹ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 35.

¹⁶² Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 4; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 20, 29, 90.

¹⁶³ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 77.

cie *Szkola katolicka* czytamy, iż szkoła katolicka popiera i włącza się aktywnie swoim działaniem we wszelkiego rodzaju współpracę i kontakty. Jest ona otwarta na drugich w duchu tolerancji i szacunku dla ich myślenia i działania, w zrozumieniu dzieląc z nimi troski i nadzieje oraz aktywnie uczestnicząc w ich rozwoju¹⁶⁴.

Wspólnota struktur, którą stanowi szkoła, umożliwia wielkie bogactwo i wielopłaszczyznowość kontaktów: między uczniami, między uczniami i wychowawcami, w ramach samego grona pedagogicznego, między rodzicami, uczniami i wychowawcami oraz kontakty z całym personelem niepedagogicznym i władzami kierowniczymi szkoły, jak i inne¹⁶⁵. Tu właśnie ujawnia się to wielkie znaczenie otwartości i współpracy wszystkich członków wspólnoty wychowawczej. W tej złożonej społeczności, w której każdy z jej członków ma do spełnienia swoje ściśle określone zadanie, bardzo ważnym jest, aby tak dorośli, jak wychowankowie, byli maksymalnie zaangażowani w kierunku uniknięcia niebezpieczeństwa odsunięcia na bok i odizolowania niektórych swych członków lub całych grup na margines wspólnoty szkolnej. Powinien więc być położony szczególny nacisk na dostrzeganie i na dowartościowywanie każdego z członków wspólnoty szkolnej¹⁶⁶. Szczególnie ważnym jest tu otwartość na uczniów z rodzin ubogich i środowisk patologicznych, pozbawionych miłości rodzinnej, dalekich od wiary, a także pochodzących z odrębnych grup kulturowych i mniejszości narodowych¹⁶⁷. W szkole katolickiej młodzież i dorośli zaangażowani są więc w ukazywanie równej godności wszystkich ludzi, tak mężczyzn, jak i kobiet, bogatych i biednych, inteligentnych i niepełnosprawnych. Szkoła katolicka jest otwarta na wszystkich, którzy akceptują jej program wychowawczy, respektuje wolność religijną i wolność sumienia tak uczniów, jak i ich rodzin, co jest związane z wolnością przez wieki bronioną przez Kościół. Szkoła katolicka wyklucza także wszelkiego rodzaju indoktrynację, gdyż jej misja polega na służbie człowiekowi¹⁶⁸.

W pewnych regionach procent uczniów niekatolików w szkołach katolickich jest bardzo wysoki. Ma to miejsce przede wszystkim na terenach misyjnych. Powinni oni zostać przyjęci nie tylko z pełnym, należnym im szacunkiem, lecz także z życzliwością i otwartością na dialog, budowany w oparciu o miłość

¹⁶⁴ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 57; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 16 i 19.

¹⁶⁵ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 23; także GE, nr 6; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 31 i 32; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 20.

¹⁶⁶ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 23.

¹⁶⁷ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 30 i 32; DH, nr 6, 9, 10, 12; *La Scuola Cattolica*, nr 58.

¹⁶⁸ Por. *La Scuola Cattolica francese*, s. 13; także Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 23; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 16.

chrześcijańską otwierającą na Prawdę, którą jest Chrystus. Proponując doktrynę zgodną z przekonaniem oraz tożsamością szkoły katolickiej, wychowawcy powinni odnosić się z najwyższym szacunkiem do wolności tych uczniów¹⁶⁹. Jak czytamy w deklaracji soborowej *Gravissimum educationis* „Kościół zapewnia wolność religijną uczniom niekatolickim korzystającym ze szkół katolickich”¹⁷⁰. Szkoły te nie powinny być więc zamykane przed uczniami o innych przekonaniach religijnych.

Szkoła katolicka, co zostało już nadmienione wcześniej, wychowuje młodego człowieka, aby mógł się on zaangażować i wejść w pełni przygotowanym w życie innych grup społecznych. „Uczeń winien być sterowany przez wychowawcę katolickiego ku postawie społecznej innych wspólnot, których jest członkiem, jak również całej wspólnoty ogólnoludzkiej. Ponieważ szkoła jest «pierwszą i podstawową szkołą społecznienia»”¹⁷¹. Program wychowawczy winien być ukierunkowany i wyrastać z konfrontacji i z otwartości na istniejące wokół społeczności i grupy. „W ten sposób wspólnota wychowawcza staje się szkołą przynależności do szerszych wspólnot społecznych”¹⁷². Szczególną społecznością jest tu wspólnota Kościoła.

Szkoła katolicka, która nie ma łączności ze wspólnotą Kościoła katolickiego, lub nie jest w stanie w sposób konkretny wyrazić i aktualizować w działaniu tej łączności, znajduje się jakby w próżni – mówią biskupi holenderscy – nie jest ona bowiem w stanie zaangażować swoich wychowanków w aktywną działalność wspólnoty Kościoła lokalnego¹⁷³. Tak więc jest rzeczą konieczną, aby szkoła katolicka nie tylko w swoim działaniu wychowawczym preferowała kontakty z innymi wspólnotami i społecznościami, lecz w sposób konkretny pomagała poszczególnym wychowankom włączyć się aktywnie w życie własnych wspólnot parafialnych¹⁷⁴. To właśnie te wspólnoty są źródłem szczególnego charakteru i tożsamości szkoły katolickiej, w nich ona żyje i realizuje swoje posłannictwo¹⁷⁵.

Otwarcie na wspólnotę Kościoła lokalnego będzie się przejawiało w aktywnym zaangażowaniu w program pastoralny diecezji, czy parafii, zawsze jednak

¹⁶⁹ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 42 i 55; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 6; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 16.

¹⁷⁰ GE, nr 8,2; por. także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 108; KPK, kan 748 § 2.

¹⁷¹ Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 35; por. *Divini illius magistri*, s. 65.

¹⁷² *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 22; por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 20.

¹⁷³ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 35; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 16 i 20.

¹⁷⁴ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 49.

¹⁷⁵ Por. tamże, nr 58.

z zachowaniem specyficznego charakteru i tożsamości szkoły, w konsultacji i koordynacji z odpowiedzialnymi organami w diecezji lub parafii podejmowanych przez szkołę działań i akcji duszpasterskich¹⁷⁶.

Działanie wychowawcze szkoły katolickiej odbywa się także w ścisłej łączności z różnymi instytucjami wychowawczymi, wśród których jej obecność powinna być aktywna i znacząca¹⁷⁶. Jednym z przejawów tego bogactwa jest pluralizm szkół, który umożliwia poszanowanie podstawowego prawa człowieka do wolności¹⁷⁸. Kościół zachęca do współpracy i współdziałania szkół katolickich z innymi szkołami, co wpływa pozytywnie na wyrabianie w młodych ludziach prawidłowych kryteriów oceniania, bazujących na określonej koncepcji świata i człowieka¹⁷⁹. Ta wzajemna współpraca i ubogacanie się jest realizowane także poprzez organizowanie wspólnych spotkań formacyjnych i wspólnej wymianie doświadczeń między nauczycielami i wychowawcami szkół działających w danym rejonie¹⁸⁰.

Innym z przejawów otwartości szkoły katolickiej jest czynne zaangażowanie młodzieży we wszelkiego rodzaju grupach i organizacjach młodzieżowych, działających tak na terenie szkoły, jak i poza nią. Współpraca i zaangażowanie się młodzieży w pracach tych grup ma wielki wpływ na kształtowanie się osobowości młodego człowieka. Grupy takie pozwalają wychowankom na wielostronny i dogłębny rozwój, dojrzewanie i doświadczanie takich wartości, jak przyjaźń, wspólny dialog i wspólnota oraz pomagają w prawidłowym rozwoju i zawiązywaniu głębszych relacji międzyosobowych. Doświadczenie grupy powinno prowadzić do weryfikacji, prawidłowego ukierunkowania i osobistego zaangażowania wychowanków w kształtowanie własnej osobowości¹⁸¹. Ta sfera działalności jest wielkim polem pracy i wypełniania swojego posłannictwa dla osób świeckich, które tu mają szeroko pojęte możliwości do podjęcia działania apostołskiego, w bezpośrednim kontakcie z wychowankami.

Przedstawione powyżej rozważania na temat tego, jak szkoła katolicka winna realizować swoją misję w posłannictwie Kościoła, jak winna nauczać, wychowywać a poprzez to ewangelizować, ukazane zostały na bazie Kodeksu Jana Pawła II i współczesnych dokumentów Kościoła. Rozważania te są także przyczynkiem do próby określenia, jak w świetle tego nauczania przedstawią się

¹⁷⁶ Por. tamże, nr 71.

¹⁷⁷ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 48.

¹⁷⁸ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 14.

¹⁷⁹ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 13.

¹⁸⁰ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 38; także *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 20.

¹⁸¹ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 50; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 21; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 20.

postać wychowawcy w szkole katolickiej, kim jest i jak wypełnia swoje powołanie nauczyciel-wychowawca pracujący w szkole katolickiej.

Sommario

Oggi in Polonia si fa vedere il problema come fare la scuola cattolica. Questo articolo è una prova di darne una risposta basata su gesto che dice la Chiesa nei diversi documenti che riguardano il problema scolastico. All'inizio è stato presentato il posto specifico della scuola cattolica nella missione della Chiesa. Poi abbiamo fatto l'analisi dell'insegnamento scolastico allora abbiamo parlato come scuola prepara alla vita nella societ temporanea, come presenta il messaggio evangelico nello studio delle diverse materie scolastiche e nella catechesi. Nella seconda parte invece abbiamo discusso come la scuola cattolica sta educando i giovani. Qui abbiamo presentato i fondamenti della educazione nella scuola cattolica, i scopi del lavoro educativo, il clima della vita di scuola basato sul Vangelo, l'appertura agli altri e confronto tra cultura e vita nel educazione in ambiente scolastico.

MARIAN CISZEWSKI SDB

NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY LUDZKIEJ
W POLEMIKACH FILOZOFICZNYCH XVI WIEKU¹

Truizmem jest przypominać, że pojęcie *nieśmiertelności* łączy w sobie trzy różne dziedziny wiedzy. Może więc ono być rozważane na płaszczyźnie teologii, na płaszczyźnie filozofii lub też nauk ścisłych. Wiadomo też, że teologia chrześcijańska indywidualną nieśmiertelność duszy ludzkiej uznaje za prawdę wiary. Kwestią sporną natomiast pozostaje, czy i w jakim stopniu prawda ta jest również uzasadnialna na płaszczyźnie filozofii i nauk ścisłych.

Nie wchodząc bliżej w to niezwykle skomplikowane zagadnienie w toku dalszych naszych rozważań, warto mieć na uwadze to, co na ten temat stwierdził Albert North Whitehead. Otóż jako młody autor *Principia Mathematica*, dzieła, „jakiego krańcowa ścisłość w ogóle mogła być zrozumiała tylko dla niektórych, pozwalając im na śledzenie toku myślenia, pod koniec swego życia, jako ktoś filozofujący w stylu wielkiej tradycji, mając do tego prawo, jak chyba nikt inny, powiedział: *The exactness is a fake*, ścisłość to oszustwo, błędny ogień, fantom. Tak brzmi ostatnie zdanie wykładu pożegnalnego (na temat „*nieśmiertelności*”) tego osiemdziesięcioletniego uczonego, wygłoszonego w Uniwersytecie Harvard wiosną 1941 roku”².

Według Nathaniela Lawranca, autora podstawowego dzieła o filozoficznym rozwoju Whiteheada, słuchacza i naoczego świadka tego pamiętnego wykładu – jak podaje Josef Pieper – Whitehead wypowiedział te swoje ostatnie publiczne słowa „z całą energią, do której zdolny był jego wysoki, łamiący się głos, oraz z taką promieniejącą dobrocią, iż sądziło się, że chce on właśnie powiedzieć *Pan jest moim pasterzem*, i być może było tak naprawdę”. Nie może tu powstać nawet ślad podejrzenia, iż w owym twierdzeniu głoszona jest jaka postać

¹ Artykuł ten jest poszerzoną wersją referatu wygłoszonego na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu (3 – 9 września) 1995 r.

² Cytuję za J. Pieper, *W obronie filozofii*, przeł. P. Waszchenko, Warszawa 1985, s. 58.

irracjonalizmu lub że udziela się na nią choćby zgody. Pieper dodaje: „Otóż to, co się tutaj ujawnia, to przekształcone, nie określone już przez naukę, lecz właśnie filozoficzne wyobrażenie o doskonałości naszego poznania”³.

Przystępując do rozważania kontrowersji wokół nieśmiertelności ludzkiej duszy w wieku XVI należy pamiętać, że autorzy tego czasu chociaż nie czynili jeszcze tak radykalnej różnicy pomiędzy ścisłością wiedzy naukowej i filozoficznej, to jednak przynajmniej niektórzy z nich, podobnie jak Whitehead w swojej ostatniej wypowiedzi, przedkładali doniosłość pewności metafizycznej ponad ścisłość nauk matematycznych, jak to wyraźnie zaznacza się chociażby u Franciszka de Sylvestris z Ferrary, który za Akwinatą definiuje pewność (*determinatio intellectus ad unum*), jako silne przyłgnięcie umysłu (*firmiter adhaeret*) do jakiejś rzeczy i nie skłanianie się do „czegoś przeciwnego”⁴.

Przypomnijmy również, że w historii rozstrzygnięć zagadnienia nieśmiertelności duszy, poczynawszy od św. Augustyna poprzez Jana Szkota Eriugę aż do św. Anzelma odwoływano się zasadniczo do filozofii Platona i tradycji neoplatońskiej. Natomiast św. Tomasz z Akwinu, wychodząc naprzeciw problemom swego czasu, zdecydowanie opowiedział się za Arystotelesem, ale przeciwstawiając się awerroistycznej interpretacji jego nauki, dokonał swoistego przełomu w podejściu do tego zagadnienia. Dzięki temu, chociaż Arystoteles mógł nadal uchodzić za jedyne go autora całej prawdy filozoficznej, to jednak poważnie została podważona pozycja Awerroesa jako jedyne go Komentatora tejże prawdy. Jednak, jak już dziś powszechnie wiadomo, św. Tomasz interesowała nie tyle krytyczno-historyczna interpretacja poglądów Arystotelesa, co sama prawda filozoficzna, którą on głosił, to znaczy prawda o rzeczywistości jako takiej. W konsekwencji doprowadziło to nie tylko do podważenia Tomaszowej interpretacji arystotelizmu, ale też do zakwestionowania filozoficznych stwierdzeń samego Akwinaty. Dlatego wraz z początkiem krytyczno-filologiczno-historycznej metody badań, i wraz z pojawieniem się w XV wieku najnowszych przekładów pism Arystotelesa, ponownie ożyły nie tylko dawne obiekcje wysunięte przez św. Jana Dunsza Szkota i szkotystów, a także awerroistów łacińskich.

Na początku XVI wieku owocem żywego zainteresowania filozoficzną problematyką duszy było, jak odnotowuje M. H. Laurent, powstanie około sześćdziesięciu komentarzy poświęconych jedynie Arystotelesowskiemu traktatowi *De anima*⁵. Mnożą się także liczne dzieła dotyczące filozoficznej koncepcji człowie-

³ Tamże, s. 58-59.

⁴ M. Ciszewski, *Franciszek de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej*, Lublin 1995, s. 150. Franciszek de Sylvestris z Ferrary (1474-1528), dominikanin, jako generał (1525-1528) mądrze kierował swoim zakonem w trudnym okresie początków Reformacji. Obok kardynała Tomasza Kajetana, swego współbrata i przyjaciela, uchodzi za najbardziej znaczącego komentatora myśli św. Tomasza z Akwinu.

⁵ Tamże, s. 12.

ka, jak *De mente humana*, *De intellectu*, *De homine*. Problematyka nieśmiertelności duszy pasjonowała również umysły ówczesnej studiującej młodzieży, a studenci w Pizie, jak wspomina tamtejszy profesor Szymon Porzio, domagali się od niego wprost wykładów z tego zakresu⁶.

Jednak do najbardziej znaczących wydarzeń, które rozpały umysły i rozogniły spory tego czasu zaliczyłbym (w porządku chronologicznym) wydarzenia następujące: 1. Opublikowanie przez Tomasza Kajetana swoich *Commentaria in libros Aristotelis De anima* (1510). 2. Ogłoszenie przez Piotra Pomponazziego *Tractatus de immortalitate animae* (1516). 3. Bulla o neoarystotelikach: *Apostolici regiminis* (1518). 4. Ostre i sarkastyczne wystąpienia Marcina Lutra przeciw filozofii Arystotelesa i św. Tomasza⁷. 5. Rozprawa Szymona Porzia *De mente humana* (1551), w którym autor, zdeklarowany aleksandrysta, wzorując się na traktacie Pomponazziego, całość swej filozoficznej argumentacji uzasadniającej śmiertelność duszy ludzkiej sprowadził do siedmiu pryncypiów. Jego zdaniem nieśmiertelność przysługuje jedynie ludzkim czynom, a nie duszy człowieka⁸.

Spśród rozlicznych polemik, jakie toczyły się wówczas w Italii na temat nieśmiertelności duszy, chciałbym tu zasygnalizować jedynie dwie. Pierwszą jest polemika Franciszka de Sylvestris ze stanowiskiem swego zakonnego współbrata i przyjaciela, Tomasza de Vio (Kajetana). Miała ona miejsce jeszcze przed wystąpieniem Pomponazziego. Drugą zaś przeprowadził dominikanin Mateusz Akwarius z aleksandrystycznymi stanowiskami Piotra Pomponazziego i Szymona Porzia w latach siedemdziesiątych XVI wieku.

Kardynał Kajetan, wyjaśniając Arystotelesa przy pomocy akcentów Jana Dunsza Szkota (podobnie jak czyniono to później w szkole conimbrycenskiej), uznał, że na podstawie zasad filozofii Stagiryty nie da się uzasadnić nieśmiertelności indywidualnej duszy ludzkiej. Franciszek de Sylvestris, wyraźnie zachęcony przez samego Kajetana, podjął z nim polemikę w swoich *Commentaria in libros quatuor Contra gentiles S. Thomae de Aquino*⁹.

Franciszek przyjął w punkcie wyjścia Tomaszowe rozróżnienie między filozofią i teologią chrześcijańską. Był też przekonany, że na podstawie „prawdziwej filozofii” (*vera philosophia*), którą była dla niego zarówno nauka Akwinaty, jak i filozofia Arystotelesa, da się filozoficznie dowieść nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej. W tym celu Ferrareńczyk wziął za podstawę swoich

⁶ Tamże, s. 86-88.

⁷ Zob. np. J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*, przekł. K. Michalskiego, Warszawa 1948, s. 15-59.

⁸ M. Ciszewski, jw., s. 84-100.

⁹ Zob. Fr. Francisci de Sylvestris Ferrariensis O.P. *Commentaria in libros quatuor Contra Gentiles S. Thomae de Aquino*, ed. novissima, cura ac studio J. Sestili, vol. II, Romae 1898, c. 79-90 (s. 420-525. Dalej skracam: CCG).

rozważań sześć (a według moich ustaleń siedem) *auctoritates* (racji i stwierdzeń) zaczerpniętych z pism Arystotelesa (głównie z *De anima* i *Metaphysica*) i idąc za przewodem myśli św. Tomasza stara się konsekwentnie dowieść, że chrześcijańskie pojmowanie nieśmiertelności nie sprzeciwia się ani zasadom filozofii Arystotelesa, ani też jego rozumieniu wieczności. Polemika podjęta w tym punkcie ze stanowiskiem Szkota stanowiła dla Franciszka jedynie sposobną okazję do zaprezentowania własnego stanowiska.

Zdaniem Ferrareńczyka bowiem dusza intelektualna nie otrzymała istnienia ani przez przemianę, ani przez zrodzenie, „lecz przez stworzenie, czyli przez prostą emanację i to również według samego Arystotelesa, który stwierdził, że intelekt zstępuje «z zewnątrz»”¹⁰. De Sylvestris zaproponował tu rozwiązanie, które jego zdaniem „nie jest prawdopodobnie obce myśli Arystotelesa, a mianowicie, że według Stagiryty nie zrodzone, niezniszczalne i wieczne implikują się (*convertuntur*) jedynie w rzeczach kompletnych gatunkowo, które Bóg wytwarza w całej ich substancji. Wiadomo zaś, że dusza intelektualna nie jest substancją kompletną gatunkowo, przeto – konkluduje Franciszek – stanowisko Filozofa zamierzeniu owemu się nie sprzeciwia”¹¹.

Cały komentarz Kajetana do *De anima* Arystotelesa jest w zasadzie poszukiwaniem odpowiedzi na jedno pytanie postawione we wstępie: *si anima habet operationem propriam est separabilis, si non, non* (jeśli dusza posiada

¹⁰ CCG, s. 454-455. Wszystkie przekłady, jeśli nie jest zaznaczone inaczej, są dziełem autora tego artykułu – M.C.

¹¹ CCG, s. 456. Rację zaś dla takiej odpowiedzi dostrzega Franciszek w tym, że byty, które stwarzane są (*producentur*) przez Boga nie w jakiejś materii, lecz bezpośrednio i co do całej ich substancji, według Arystotelesa tworzone są z konieczności natury. Otóż dla tego rodzaju bytów, jak zaznacza Ferrareńczyk, Arystoteles nie widzi możliwości wyznaczenia jakiegokolwiek początku ani ze strony tworzonej rzeczy, ani też ze strony przyczynującego ją absolutu. Nie dostrzega zaś takiej możliwości, ponieważ nie ma żadnego *suppositum* materialnego, z którego tego rodzaju zupełna substancja powstaje. Nie może więc powstać coś nowego, ze względu na nową dyspozycję materii, bo tej materii po prostu nie ma. Nie może być również żadnego nowego bytu ze strony sprawczego absolutu, gdyż jest on całkowicie niezmienny. Pozostało zatem Arystotelesowi przyjąć, że wszystko, co istnieje, może istnieć jedynie odwiecznie. Natomiast w takich bytach – zauważa Franciszek – które nie są gatunkowo kompletne, lecz są jedynie wytwarzane w materii, aby wraz z już istniejącą materią mogły tworzyć byty gatunkowo kompletne, jak to jest w wypadku duszy rozumnej, można ze względu na materię wskazać rację „nowego początku bytowania”. Bowiem ta oto dusza jest teraz właśnie stwarzana, a nie było jej wcześniej, gdyż właśnie teraz materia została dysponowana przez przyczynę drugorzędą do przyjęcia tej, a nie innej formy, do której przyjęcia przedtem dysponowana nie była. I dlatego może ona pozostać niezniszczalna, mimo że została zrodzona, to znaczy, że otrzymała istnienie, którego przedtem nie posiadała. Franciszek de Sylvestris uważa zatem, że istnieje jednak możliwość pogodzenia chrześcijańskiego pojmowania nieśmiertelności z zasadami filozofii Arystotelesa, jak i z jego sposobem rozumienia wieczności. Uderza wręcz chęć naszego autora, by wszelkimi sposobami, niekiedy chyba naciągany, wykazać, że to co głosił Stagiryta przynajmniej nie musi być przeciwne prawdziwej nauce chrześcijańskiej.

działanie własne, to jest ona oddzielona, a jeśli nie, to jest ona śmiertelna), a u kresu tych poszukiwań ostatecznie autor stwierdza, że według myśli Arystotelesa dusza ludzka jest śmiertelna¹².

Dlatego Franciszek de Sylvestris istotę swej argumentacji koncentruje wokół *operatio propria* duszy oraz wokół natury i pojmowania władz wewnętrznych duszy, to jest osądu myślowego, wyobraźni, reminiscencji, intelektu czynnego i intelektu możnościowego (*virtus cogitativa vel ratio particularis, virtus imaginativa vel phantasia, virtus memorativa vel reminiscentia, intellectus agens et intellectus possibilis*). Franciszek sugerował się tutaj twierdzeniem Arystotelesa, które podtrzymywał również Kajetan, że jeśli uda się wykazać, iż dusza posiada działanie własne, to wówczas można będzie również przyjąć, że jest ona niezależna (oddzielona) od ciała w swoim działaniu i bytowaniu. Ponieważ za działaniem własnym duszy intelektualnej najbardziej wydaje się być myślenie (*intelligere*), więc Franciszek najwięcej uwagi poświęcił intelektacji. W przeciwieństwie do Jana Dunsza Szkota i Tomasza de Vio, Ferrareńczyk przyjął Tomaszowe rozróżnienie, że ciało można ujmować raz jako instrument i narząd (*instrumentum et organum*) lub też jako przedmiot (*obiectum*). Franciszek uznał, że w akcie intelektacji dusza współdziała z ciałem pojętym jako przedmiot (zespół wyobrażeń), a nie jako narząd czy instrument. W konsekwencji pozwoliło to Franciszkowi stwierdzić, że dusza intelektualna posiada *operatio propria* i dzięki temu jest ona od ciała oddzielona i nieśmiertelna.

Drugą istotną część argumentacji Franciszka stanowi rozważanie na temat natury i władz duszy intelektualnej. Franciszek za Arystotelesem pojmuje duszę jako akt i formę substancjalną ciała ludzkiego, a w sposób szczególny swój proces dowodzenia związał z tą wypowiedzią Stagiryty, która mówi o tym, że intelekt jest oddzielony (*separatus*). W tym celu Franciszek proponuje własny przekład i wykorzystuje różne wcześniejsze interpretacje (m.in. Filoponosa, Ammoniusza, Symplicjusza, Temistiusza, Awerroesa i Alberta Wielkiego) tej wypowiedzi, aby dowieść, że Arystoteles mówiąc o oddzielnym intelekcie miał na myśli całą sferę intelektualną duszy. Chodzi tu więc, zdaniem Franciszka, o oddzieloną od ciała, osobistą władzę każdej duszy ludzkiej, która obejmuje nie tylko intelekt czynny, ale i intelekt możnościowy. Aby dowieść, że intelekt możnościowy przynależy do sfery intelektualnej, a nie do sfery zmysłowej człowieka, Franciszek przypomina, że na płaszczyźnie intelektacji *intellectus possibilis* pełni podobną rolę, jaką spełnia materia pierwsza na płaszczyźnie bytów cielesnych. A cały trud argumentacji Franciszka jest skierowany na to, aby wykazać, że w historii arystotelizmu wielokrotnie błędnie utożsamiano intelekt możnościowy z intelektem biernym (*intellectus passivus*). Ten ostatni jest wprawdzie nieodzowną władzą warunkującą wszelkie, a więc i racjonalne

¹² M. Ciszewski, jw., s. 84.

poznanie człowieka, ale zawsze jest i pozostaje on tylko najwyższą władzą zmysłowego poznania i dlatego musi być zniszczalny. *Intellectus passivus* był bowiem dla Franciszka, podobnie jak dla Kajetana z Thiene i dla Contariniego, tylko inną nazwą dla władzy osądu myślowego (*virtus cogitativa*), zwanej też rozumem szczegółowym (*atio particularis*). Władza ta nie tylko jednoczy i umożliwia działanie poznawcze wyobraźni i reminiscencji, ale umożliwia myślenie człowieka, jak to za św. Tomaszem podkreśla de Sylvestris. *Virtus cogitativa*, czy *intellectus passivus* pozostają zatem zupełnie czymś różnym od *intellectus possibilis*, który dla Franciszka jest „niezapisaną tablicą” Arystotelesa, lub też jak wyjaśnia za św. Tomaszem de Sylvestris: „intelekt możnościowy jest czystą możliwością w płaszczyźnie inteligibiliów, podobnie jak materia pierwsza jest czystą możliwością w płaszczyźnie bytów”¹³. Takie pojmowanie intelektu możnościowego pozwala w konsekwencji Franciszkowi przyjąć tezę, że indywidualna dusza ludzka jest nieśmiertelna.

Franciszek de Sylvestris był rzetelnym filozofem i dobrym filologiem-grecystą. Świadczą o tym nie tylko opinie jemu współczesnych autorów, ale przede wszystkim jego własne dzieła: *Annotationes*, *Quaestiones do Fizyki* i do ksiąg *O duszy* Arystotelesa, czy *Commentaria in libros Contra gentiles*. Należy wyraźnie podkreślić, że de Sylvestris był dobrym znawcą tak filozofii Stagiryty, jak i św. Tomasza. W trakcie uważnych analiz pism Ferrareńczyka zauważa się nawet początki stosowania nowożytniej, historyczno-filologicznej metody interpretacji tekstów filozoficznych.

Uważna lektura jego dzieł rodzi również wiele trudnych pytań. Bo jak wyjaśnić fakt, że w problematyce nieśmiertelności duszy ludzkiej, obok rzetelnej argumentacji historyczno-filozoficznej, Franciszek wyraźnie nadużywa argumentacji filologicznej, lub nawet poza filozoficznej? Jak wyjaśnić fakt, że de Sylvestris w swoich młodzieńczych *Annotationes* komentując *Analityki* był bardzo krytyczny dla wywodów Arystotelesa, podczas gdy w *Quaestiones in libros De anima*, a jeszcze bardziej w *Commentaria in libros Contra gentiles* jest w stosunku do niektórych jego poglądów dużo bardziej wyrozumiały i pojednawczy? Dlaczego Ferrareńczyk w kwestii nieśmiertelności duszy zupełnie inaczej interpretuje niejasności, wątpliwości i sprzeczności zawarte w wypowiedziach Stagiryty, niż to czynią jego wielcy polemici, to jest Doktor Subtelny i kardynał Tomasz de Vio? Dlaczego Franciszek z Ferrary, chociaż ma dużą świadomość odmienności przynajmniej niektórych zasad filozoficznych Arystotelesa i św. Tomasza, to jednak stale podkreśla raczej ich podobieństwa niż różnice, a w *Commentaria* nawet mocno broni św. Tomasza jako wiernego komentatora Arystotelesa? Dlaczego w problemach najbardziej kontrowersyjnych, gdzie Arystoteles wyraża wątpliwości i niezdecydowanie, Franciszek

¹³ Tamże, s. 261-262.

ucieka się do argumentacji filologicznej stosując słowa-klucze (*videtur, ut, intellectus separatus*), albo odwołuje się do *modus loquendi*, czy nawet do „nieznanych jeszcze pism Stagiryty”? W ten sposób de Sylvestris jakby usiłuje przekonać czytelnika, że Arystotelesa należy czytać w świetle filozofii św. Tomasa. Tam, gdzie Jan Duns Szkot i Tomasz de Vio dostrzegali i eksponowali sprzeczności i niejasności w wypowiedziach Arystotelesa, Franciszek stwierdza natomiast nie tyle ich pełną zgodność, co ich wzajemną niesprzeczność.

Wszystkie wyżej wysunięte pytania pod adresem nie zawsze konsekwentnego stanowiska Ferrareńczyka i niespójnej niekiedy jego argumentacji, znajdują pełniejsze swoje wyjaśnienie i swoiste, bo ideologiczne uzasadnienie, gdy spojrzymy na nie w świetle nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, którego początki i program inspirowali papież Mikołaj V i kardynał Bessarion. W ich zamierzeniu bowiem arystotelizm nowożytny uzgodniony z platonizmem (neoplatonizmem) i ukazany jako niesprzeczny w stosunku do prawd wiary chrześcijańskiej, miał stanowić swoistego rodzaju filozoficzną ideę jednoczącą całą europejską *Christianitas*¹⁴. Ideologizacja nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego niefortunnie zapoczątkowana dziełem Jerzego z Trapezuntu *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*¹⁵, które były odpowiedzią i paszkwilem na ideologiczny i wrogi wszelkiej religii monoteistycznej neoplatonizm Gemistosa Plethona, wiodła poprzez filozoficzny irenizm Jana Bazylego Bessariona (*In calumniatorem Platonis libri IV*), aż do integrystycznego arystotelizmu Mateusza Akwariususa. W procesie konsolidacji, ale i ideologizacji nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego bardzo istotną cesurę wyznacza wydana na Soborze Laterańskim V bulla o neoarystotelikach (*Apostolici regiminis*), w której wyraźnie nakazuje się wszystkim i gdziekolwiek publicznie nauczającym filozofom, ukazywać chrześcijańską prawdę wiary o nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej, jako naukę filozoficznie uzasadnialną.

Franciszek de Sylvestris przez swą formację filozoficzną był dobrym arystotelikiem, przez formację filologiczną był też dobrym greclistą. Czuł się jednak przede wszystkim katolickim teologiem i zakonnikiem. Dlatego też w dniu swego wyboru na generała zakonu, zgodnie z życzeniem papieża Klemensa VII, obiecał i uczynił wszystko, co było w jego mocy, by „wydźwignąć wysoko naukę w Zakonie Kaznodziejskim”, by „dbać o świętość w Kościele”, by „bronić religii” i by „nie ulegać jakiemukolwiek osobistemu interesowi”¹⁶. Świadczy o tym dobitnie zarówno podjęta przez generała Franciszka de Sylvest-

¹⁴ Zob. S. Swieżawski, *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, [w:] tenże, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 177-203.

¹⁵ Zob. M. Ciszewski, „Arystotelizm chrześcijański” Jerzego z Trapezuntu, „Studia Mediewistyczne”, 15, 1974, s. 4-70.

¹⁶ Zob. H. Lais, *Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara*, München 1951, s. 9.

ris reforma studiów w zakonie dominikańskim, jak też jego wyraźne opowiedzenie się za nauką Doktora Anielskiego w *Commentaria in libros quatuor Contra gentiles* oraz podjęta przez niego polemika z Marcinem Lutrem na temat pojęcia wolności i w obronie jedności Kościoła (*Apologia: de convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate adversus Lutherum de hoc pessime sentientem*).

Zajęte przez Ferrareńczyka stanowisko i głoszone przez niego poglądy, zostały skrzętnie wykorzystane najpierw (w w. XVI-XVII) do zintegrowania i zideologizowania arystotelizmu chrześcijańskiego, a potem (na przełomie w. XIX-XX) raz jeszcze do odnowienia tradycyjnego tomizmu. Można krótko powiedzieć, że w kwestii nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej, droga odnowy arystotelizmu chrześcijańskiego rozpoczęta irenizmem filozoficznym kardynała Bessariona, a zakończona integryzmem Mateusza Akwariusza, była prostą konsekwencją stopniowego zacierania różnic istniejących pomiędzy filozofią Platona, Arystotelesa i Akwinaty. Bessarion utrzymywał bowiem, że ani nauka Platona, ani filozofia Arystotelesa nie są w całości zgodne z chrześcijańską prawdą wiary o nieśmiertelności duszy ludzkiej i mimo pełnego uznania dla filozofii Tomaszowej z naciskiem podkreślał, że rozwiązanie Aleksandra z Afrodyzji i rozwiązanie Awerroesa są jedynymi, możliwymi do zaakceptowania interpretacjami Arystotelesowskiej nauki o nieśmiertelności duszy¹⁷. Nie da się zaś tego powiedzieć, zdaniem Bessariona, o interpretacji św. Tomasza. Natomiast Mateusz Akwarius zdecydowanie przeciwstawiając się szkotystom, awerroistom i aleksandrytom oraz ostro polemizując ze współczesnymi sobie autorami (Tomaszem de Vio, Pomponazzim i Porziem), którzy do ich poglądów nawiązywali, proponował własną *vera philosophia*, która eliminowała wszelkie różnice w poglądach Arystotelesa i Akwinaty tworząc z nich jedną, nierozzerwalną całość „wiczystej filozofii”, a która *de facto* była tylko zideologizowanym, integrystycznym arystotelizmem chrześcijańskim. Mateusz Akwarius, jako wydawca i komentator pism Franciszka de Sylvestris, komentował również dzieła Kapreolusa. Wpłynął więc bezpośrednio na zunifikowanie nurtu tradycyjnego tomizmu i jako jeden z pierwszych tomistów tego czasu przyczynił się do skostnienia nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. W ostrej polemice z Szymonem Porziem, który uważał, że tylko aleksandrysta może być prawdziwym perypatetykiem, Akwarius przeciwstawia chrześcijańskiego filozofa, który winien się stosować do wskazań oficjalnej nauki Kościoła. Dlatego w uproszczeniu można powiedzieć, że o ile Szymon Porzio całość swej filozoficznej argumentacji za śmiertelnością duszy ludzkiej sprowadził do siedmiu pryncypiów i w nich zawarł sedno swego aleksandryzmu, tak też Mateusz Akwarius w swoim „dekalogu dróg-argumentów” (*decem viae*) oraz w „dekalogu zgodnych

¹⁷ M. Ciszewski, *Kardynał Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa*, Lublin 1990, s. 99-100.

stwierzeń” wyraził istotę swego stanowiska i poglądu na nowożytny arystotelizm chrześcijański¹⁸.

Jeśli zatem w tej perspektywie będziemy oceniać wszystkie wyżej wymienione niespójności zawarte w argumentacji Franciszka de Sylvestris, przemawiającej na rzecz nieśmiertelności duszy ludzkiej, to należałoby je uznać za mniej lub bardziej wiadome przejawy ideologizacji jego poglądów.

Stanowisko filozoficzne Franciszka de Sylvestris ukazując niesprzeczności, ale i pewne różnice zasad filozofii Arystotelesa i św. Tomasza, pośrednio przyczyniło się do uwyrażnienia oryginalności i dowartościowania prawdziwości filozofii samego Akwinaty. Dzięki temu, z biegiem czasu filozofia Stagiryty utraci swój mandat na wyłączność posiadania filozoficznej prawdy, a św. Tomasz przestanie uchodzić jedynie za komentatora, który „uchrześcił Arystotelesa”. To, że Franciszek wielokrotnie w szczegółowych zagadnieniach podkreślał, iż Akwinata lepiej niż inni skomentował myśl Arystotelesa (mimo iż korzystał nieraz z błędnych przekładów), nie łączył on z twierdzeniem, jak to na przykład utrzymuje Akwarius, że Tomaszowa interpretacja jest jedyną prawdziwą interpretacją filozofii Stagiryty. W stanowisku filozoficznym Franciszka de Sylvestris i w jego polemice ze stanowiskiem Kajetana, można też zasadnie dopatrywać się początków egzystencjalnej interpretacji filozofii św. Tomasza, w odróżnieniu od jej interpretacji esencjalnej, którą łączy się powszechnie z wykładnią Kajetana. Dlatego uzasadnione zastrzeżenia budzi fakt, że w niektórych opracowaniach na temat tradycyjnego tomizmu, jak to jest na przykład w opracowaniu P. Garina, czy J. Hegyi¹⁹, nie odróżnia się w dostatecznej mierze specyfiki stanowiska Franciszka de Sylvestris od stanowisk Kapreolusa czy Kajetana.

Postawiona przez S. Swieżawskiego i uzasadniona w jego *Dziejach filozofii europejskiej XV wieku* teza²⁰, że kluczem interpretacyjnym do zrozumienia tego okresu jest nowożytny arystotelizm chrześcijański, który w swoim ruchu odnowy i jednoczenia europejskiej *Christianitas* stopniowo zastygał i stawał się coraz bardziej integrystyczny, znajduje tutaj swoje potwierdzenie. W jej świetle można dogłębniej zrozumieć doniosłość wspomnianych wcześniej wydarzeń pierwszej połowy XVI wieku oraz wielkie skomplikowanie poglądów głoszonych przez humanistów, filozofów i teologów tego czasu. To, że scholastyczna metoda

¹⁸ Zob. M. Ciszewski, *Mateusz Akwarius i jego spór o nieśmiertelność duszy ludzkiej*, „Seminare”. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne, 11, 1995, s. 255-282.

¹⁹ Zob. P. Garin, *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste. Etude d'après les textes*, t. III, Paris 1932. W przypadku J. Hegyi dotyczy to głównie jego interpretacji pojęcia osoby u Franciszka de Sylvestris. Zob. J. Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin. Capreolus – Silvester von Ferrara – Cajetan*, München 1959, s. 96-99.

²⁰ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. I-VI, Warszawa 1974-1983.

przeplata się u Franciszka de Sylvestris z nową metodą humanistów i filologicznym podejściem do problematyki filozoficznej, i chociaż jest niekiedy nadużywana do przeinterpretowywania źródłowych tekstów, to jednak burzy schemat uproszczonego podziału autorów na humanistów i scholastyków. Jest to więc potwierdzenie kolejnej tezy Swieżawskiego o skomplikowaniu tego, co „średnio-wieczne” i tego, co „nowożytnie”, tego, co „scholastyczne” i tego co „humanistyczne”²¹. Takie ujęcie rzuca wiele światła na ówczesne interpretacje filozofii Arystotelesa, Akwinaty i Jana Duns Szkota. Wydaje się też w pełni uzasadnione, aby nasze rozważania zakończyć stwierdzeniem, że problematyka nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej stanowi języczek u wagi do zrozumienia meandrycznego przebiegu dziejów szesnastowiecznego arystotelizmu.

Sommario

Controversioni attorno l'immortalità dell'anima umana nell'aristotelismo italiano del XVI secolo

Questione personale d'immortalità dell'anima umana era un problema centrale filosofico-teologico del XVI secolo. Tra tante polemiche che si facevano allora in Italia due ne costituiscono oggetto di questo articolo. La prima polemica è di Francesco de Silvestri con le direttive di Tommaso de Vio (Gaetano), la seconda polemica è di Mattia Aquario con le direttive alessandriche di Pietro Pomponazzi e Simone Porzio. Tutte le due polemiche, presentate sulla base dell'analisi dei testi: *Commentaria in libros De anima Aristotelis* di Gaetano e anche *Quaestiones in tres libros De anima* di Francesco de Silvestri, sono state impostate nella luce creativa della ipotesi di S. Swieżawski, in cui come la chiave per capire questa problematica di quel periodo si prende l'idea del contemporaneo aristotelismo cristiano, di cui principio e il programma infondevano papa Nicola V e cardinale Bessarione.

Fare analisi in questo aspetto i testi del XVI secolo permettono capire in modo più profondo come è stato ideologizzato innovatore ancora nei suoi principi contemporaneo aristotelismo cristiano.

Le analisi permettono di dichiarare che problematica dell'immortalità personale dell'anima umana è una chiave per capire corso meandrico degli atti di questo corrente.

Questa impostazione ci dà tanta luce per le interpretazioni della filosofia di Aristotele, di Tommaso d'Aquino, di Giovanni Duns Scoto di allora. Permette anche dare uno sguardo nella reciproca penetrazione e immensamente rende difficile quello che è di „medioevo”, „contemporaneo”, „scholastico” e quello è che „umano”.

Tłum. A. Tańcula

²¹ I tak scholastycznie usposobiony Ferrareńczyk polemizuje z humanistą Giovannim Pico della Mirandola, ale ocenia bardzo wysoko jego wiedzę i mądrość, a duma i sława włoskich humanistów, za jakiego uchodzi Giovanni Pico della Mirandola, przedkładał mądrość i wiedzę Jana Duns Szkota ponad filozofię Epikura i poezję Lukrecjusza. Zob. Ciszewski, *Franciszka de Sylvestris...*, s. 210-211; oraz G. Pico della Mirandola, *O języku filozofów. List do Hermolauza Barbara w obronie filozofów średniowiecznych (1485)*, przeł. J. Ochman, [w:] *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, opr. A. Nowicki, Warszawa 1967, s. 136-137.

TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

NAUKA OJCÓW KOŚCIOŁA O DUCHU ŚWIĘTYM WYBRANE ZAGADNIENIA

1. WYZNANIE WIARY

Dzieje Apostolskie i *Listy św. Pawła Apostoła* ukazują Zesłanie Ducha Świętego, jako pierwsze objawienie wiary w Niego, który był darem udzielonym dla Kościoła i dla każdego konkretnego chrześcijanina. Dar ten wyrażał się szczególnie w różnych charyzmatach, które charakteryzowały działalność członków Kościoła rozsianych po całym basenie Morza Śródziemnego.

Pisarze chrześcijańscy okresu poapostolskiego pisząc na temat Ducha Świętego powtarzali jakby treści zaczerpnięte z tekstów nowotestamentalnych. Wystarczy wspomnieć tutaj opis rytu chrzcielnego przedstawiony przez *Didache* (Naukę Dwunastu Apostołów): „Co do chrztu, to udzielajcie go w taki sposób: Powtórzywszy najpierw wszystko powyższe¹, chrzćcie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego w wodzie żywej. Jeśli nie masz wody żywej, chrzć w innej, jeśli nie możesz w zimnej, chrzć w ciepłej. Jeśli brak ci jednej i drugiej, polej głowę trzy razy wodą w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”².

Pierwsza synteza refleksji teologicznej nad Duchem Świętym znajduje się w *Symbolu Apostolskim*, gdzie Osoba Ducha Świętego występuje w odniesieniu do dziewiczego poczęcia Chrystusa i do świętości Kościoła³. Nauka ta powtarza się we wszystkich innych *Symbolach wiary*, aż do tego ogłoszonego na ekumenicznym Soborze w Konstantynopolu w 381 roku: „Wierzmy także w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca i Syna pochodzi i którego wraz z Ojcem i Synem czcimy jednocześnie i wielbimy, który przemawiał przez Proroków”⁴.

¹ Słowa te odsyłają do początku dzieła, mianowicie do katechezy przygotowawczej do chrztu, która ujęta była w schemat dwu dróg: życia i śmierci.

² *Nauka Dwunastu Apostołów*, 7, 1-3, [w:] *Ojcowie Apostolscy*, tł. A. Świderekówna, Warszawa 1990, s. 60, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 45.

³ Por. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum*, 2-9, Freiburg 1932, s. 3-7.

⁴ *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 617.

Na bazie tego tekstu rozwija się pierwotna doktryna o Duchu Świętym w starożytności chrześcijańskiej. Jako punkt odniesienia szczególne znaczenie posiada *Symbol* i liturgia chrzcielna. *Symbol* był przecież czymś zobowiązującym dla wiary wspólnoty chrześcijańskiej, za pomocą którego następowało oficjalne wejście do Kościoła poprzez chrzest. Wiara i chrzest krzyżują się więc i wzajemnie uzupełniają jako fundamenty życia chrześcijańskiego na płaszczyźnie osobowej życia Kościoła.

2. OKRES MILCZENIA

Nauka o Duchu Świętym (pneumatologia) rozumiana naukowo jest nieco późniejsza.

Ojcowie Kościoła przed Soborem Nicejskim kładą przede wszystkim nacisk na Osobę Chrystusa i na Jego działalność, a Duch Święty – można tak powiedzieć – schodzi na drugi plan. Najważniejszym tego powodem wydaje się być to, że w tym okresie najważniejszym problemem było określenie boskości Chrystusa. Ponadto wyrażenie Duch Święty miało charakter wielofunkcyjny, a to nie pozwalało określić precyzyjnie Jego charakterystycznych właściwości. Refleksję większości Ojców Kościoła tego okresu można streścić w sposób następujący. Jeśli Chrystus objawił się na ziemi i wkroczył w historię człowieka w swoim czasie, to Duch Święty trwał w sercach chrześcijan i był obecny w ich życiu na co dzień⁵. Stąd rozważania pneumatologiczne w tym okresie mają w rzeczywistości aspekt egzystencjalny. Wychodząc od swojego doświadczenia Kościół pierwotny posiadał świadomość wielorakich charyzmatów⁶, które poświadczają obecność Ducha. W świadomości ówczesnych chrześcijan szczególnie uprzywilejowanym sposobem wyrażania obecności Ducha Świętego było męczeństwo, rozumiane nie tylko jako ofiara życia fizycznego, ale także jako świadectwo wiary.

Refleksja na temat Ducha Świętego w sposób bardziej wyrazisty zaczyna rozwijać się w III w. Ireneusz, Tertulian, Nowacjan i Orygenes formułowali godne uwagi myśli na temat boskiej osobowości Ducha Świętego. Spośród nich Tertulian był pierwszym autorem łacińskim, który użył terminu *persona* (osoba) w odniesieniu do Ducha Świętego⁷, który pochodzi od Ojca poprzez Syna⁸ i posiada wraz z Ojcem i Synem tę samą substancję⁹. Można powiedzieć, że owo milczenie odnośnie do nauki o Duchu Świętym posiadało wówczas uwarun-

⁵ Por. G. L. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1969, s. 100-102.

⁶ Por. 1 Kor 12, 1-11.

⁷ Tertulian, *Adversus Praxeam* 12,3, *Corpus Christianorum. Series latina*, t. 2, s. 1173.

⁸ Por. tamże, 45, 1, s. 1163.

⁹ Por. tamże 25, 1, s. 1195.

kowania historyczne, teologiczno-filozoficzne, filologiczne. Wobec konfrontacji z pogaństwem podstawowym problem Kościoła było strzec nauki o jedności Boga. W obliczu ciągle występujących herezji, inspirowanych głównie przez judaizm i wschodnie religie misteryjne, uwaga Kościoła koncentrowała się na rzeczywistości bosko-ludzkiej Chrystusa. W końcu nie zawsze było łatwą rzeczą dostosować język biblijny do terminologii stoickiej czy neoplatońskiej¹⁰.

3. PIERWSZE TRAKTATY TEOLOGICZNE

Dopiero z początkiem IV w. pojawiły się pierwsze prawdziwe traktaty systematyczne na temat Ducha Świętego. Spory doktrynalne i ogłaszane sobory były czynnikiem powodującym pogłębienie tego zagadnienia, czy to ze względu na strzeżenie ortodoksyjnej nauki, czy to ze względu na formację wiernych. Zaangażowani na tym polu byli przede wszystkim w Kościele wschodnim: Atanazy z Aleksandrii, Dydim Ślepiec, trzej Ojcowie Kapadoccy: Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy, Amfiloch z Ikonium, Epifaniusz z Salaminy, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuesty, a w Kościele zachodnim: Hilary z Poitiers, Ambroży z Mediolanu, Mariusz Wiktoryn, Augustyn z Hippony.

Teologia wschodnia była owocem namiętnych poszukiwań szkół: aleksandryjskiej, antiocheńskiej i cezarejskiej. Atanazy z Aleksandrii stawia wyraźnie na czele zagadnienie bóstwa Ducha Świętego i wyjaśnia Jego naturę w *Listach do Serapiona*. W listach tych zwalczając teorię tropików¹¹ i duchobórców, Atanazy wskazuje wyraźnie na bóstwo Ducha Świętego i Jego współistotność z Ojcem¹². Jasno na temat bóstwa Ducha Świętego Atanazy wypowiada się także w *Liście do Antiocheńczyków*¹³. „Wierzmy bowiem, że jest jedno Bóstwo i że posiada jedną naturę; że natura Ojca nie jest inna i różna od natury Syna i Ducha Świętego”¹⁴.

¹⁰ Por. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, t. 1, Brescia 1982, s. 90.

¹¹ Tropicy. Lokalna sekta chrześcijan egipskich, którzy w alegoryczny sposób interpretowali fragmenty Biblii mówiące o Duchu Świętym. Dowodzili oni, że Duch Święty to stworzenie powołane do istnienia z nicości, a ściślej anioł wyższy rangą od innych aniołów, i w konsekwencji pochodzi z innej substancji niż Ojciec i Syn; por. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 282.

¹² Por. H. Pietras, *Początki teologii Ducha Świętego*, [w:] Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, Kraków 1996, s. 57-60.

¹³ List ten zredagował Atanazy w imieniu uczestników synodu w Aleksandrii pomiędzy lutym a październikiem 362 roku, którego celem było przywrócenie pokoju i zgody w Kościele antiocheńskim podzielonym na dwa stronnictwa; por. M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze-Milano 1969, s. 201.

¹⁴ Atanazy, *List do Antiocheńczyków*, tł. A. Gołda, „Vox Patrum”, 8, 1988, z. 15, s. 1030-1038.

Listami do Serapiona inspirował się także Bazyl z Cezarei pisząc traktat *O Duchu Świętym*, w którym ukazuje bóstwo Ducha Świętego jako równe godnością Ojcu i Synowi. Jednak pewne zdziwienie budzi fakt, że w traktacie tym, w którym ukazuje się prawdziwe bóstwo Ducha Świętego, trzecia Osoba Trójcy Świętej nie jest wprost określana Bogiem¹⁵.

Pozostali dwaj spośród Ojców kapadockich podjęli i rozwinęli myśl Bazylego. Grzegorz z Nazjanzu nie podziela już jednak zastrzeżeń Bazylego i w otwartej polemice z macedonianami¹⁶ podkreśla zdecydowanie bóstwo i współistotność Ducha Świętego z Ojcem i Synem: „Ci więc, którzy oburzają się na nas, jako byśmy wprowadzali jakiegoś obcego i fałszywie ogłoszonego Boga jako Ducha Świętego, i zacięcie walczą w obronie litery, niech wiedzą, że drżą ze strachu tam, gdzie strachu nie ma, i niech jasno poznają, że miłość do litery jest dla nich płaszczem bezbożności – jak się pokaże wnet potem, kiedy w miarę naszych możliwości będziemy zbijać ich zarzuty. My zaś tak dalece ufamy w bóstwo Ducha, któremu cześć oddajemy, że od tego zaczniemy naszą naukę o życiu wewnętrznym Boga, odnosząc te same słowa do całej Trójcy, choćby się to komuś miało wydawać zanadto śmiało”¹⁷. Problemy poruszane przez Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu zostały podjęte i rozwinięte w sposób bardziej systematyczny przez Grzegorza z Nyssy¹⁸.

Po przedstawicielach szkoły antiocheńskiej Diodorze z Tarsu i Teodorze z Mopsuesty pozostały tylko fragmenty lub wersje syryjskie ich traktatów przeciwko macedonianom.

Wśród łacińskich Ojców Kościoła doktryna pneumatologiczna jest mniej bogata niż na Wschodzie, ponieważ na Zachodzie nie rywalizowały ze sobą szkoły teologiczne i nie było herezji, które podważały naukę o bóstwie Ducha Świętego. Był to raczej rodzaj teologii, który obracał się w świetle tradycji wschodniej.

Hilary z Poitiers podczas swojego pobytu na wschodzie miał okazję wejść w kontakt z Atanazym i podziwiać jego silną osobowość. Podczas tych kontaktów konfrontowali oni słabe i niepewne punkty doktryny pneumatologicznej. Hilary wyklada naukę na temat Ducha Świętego w swoim dziele *De Trinitate*

¹⁵ Por. J. Sieben, *Einleitung*, [w:] *Basilius von Cäesarea, De Spiritu Sancto-Über den Heiligen Geist*, tł. H.J. Sieben, Freiburg-Basel-Wien 1993, s. 42-43.

¹⁶ Macedonianie, którzy swą nazwę przyjęli od przywódcy Macedoniusza, biskupa Konstantynopola, nie uznawali boskości Ducha Świętego, toteż Grecy nazywali ich «pneumatomachami» (duchobórcami). Macedoniusz nauczał, że Duch Święty nie jest Osobą boską, lecz istotą doskonalszą niż inne; por. H. Masson, *Słownik*, dz. cyt., s. 199.

¹⁷ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 31 (teologiczna V)*, [w:] tenże, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 345.

¹⁸ Por. Grzegorz z Nyssy, *Mowa katechetyczna*, [w:] tenże, *Wybór pism*, tł. T. Sinko, Warszawa 1963.

(O Trójcy Świętej)¹⁹, gdzie w praktyce odtwarza on naukę Bazylego na temat współistotności i pochodzenia Ducha Świętego.

Mariusz Wiktoryn, nawrócony na chrześcijaństwo filozof neoplatonicki, w walce z arianizmem starał się pogodzić znajomość Plotyna ze swoim petyzmem do Pisma świętego i tradycji chrześcijańskiej. Nie napisał żadnego dzieła poświęconego specjalnie Duchowi Świętemu, ale podkreśla w sposób zdecydowany Jego boskość oraz współistotność z Ojcem i Synem. Jego idee wywarły pozytywny wpływ na Augustyna²⁰.

Ambroży z Mediolanu jest pierwszym zachodnim Ojcem Kościoła, który jasno wyraża doktrynę na temat Ducha Świętego. Czyni to jednak w sposób mało oryginalny, ponieważ właściwie rozpowszechnia w języku łacińskim to, co powiedzieli już Ojcowie wschodni, zwłaszcza Ojcowie Kapadoccy²¹.

Święty Augustyn natomiast, bardziej oryginalny od swoich poprzedników, wykląda w sposób naukowy doktrynę pneumatologiczną, zarówno pod względem metafizycznym jak i psychologicznym²².

4. WŁAŚCIWOŚCI DUCHA ŚWIĘTEGO

Właściwości, jakie posiada Duch, są liczne i różnorakie. W nauczaniu na temat Ducha Świętego Ojcowie Kościoła posługują się terminologią nowotestamentalną, jak: «Pocieszyciel», «Mądrość Boża», itp. W katechezie na temat Ducha Świętego Cyryl Jerozolimski wyjaśnia różne znaczenia terminu duch, aby jego słuchacze, będąc często wprowadzanymi w błąd, uniknęli niebezpieczeństwa dwuznaczności: „Aby nikt w swej niewiedzy z różnych nazw Ducha Świętego nie wyciągnął wniosków, iż są różne Duchy, a nie jeden jedyny, w swej trosce o ciebie podał Kościół katolicki w wyznaniu wiary, byś wierzył «w jednego Ducha Świętego, Pocieszyciela, który mówił przez proroków». Masz więc wiedzieć, że są różne nazwy, ale jeden jest Duch Święty. Z ich obfitej liczby wymienimy tylko kilka. Zwie się On Duchem [...]. Zwie się Pocieszycielem [...]. Zwie się Duchem prawdy [...]. Zwie się również Duchem Bożym [...]. Ma on jeszcze wiele innych nazw”²³.

Pierwsza charakterystyczna cecha Ducha Świętego w doktrynie patrystycznej, jaka rzuca się w oczy ma charakter metafizyczny. Duch jest emanacją Ojca.

¹⁹ Hilary z Poitiers, *De Trinitate, Corpus Christianorum. Series latina*, t. 62-62A.

²⁰ Por. M. Simonetti, *Ilario di Poitiers e la crisi ariana in Occidente. Polemisti ed eretici*, [w:] *Patrologia*, t. 3, Torino 1978, s. 71-75.

²¹ Ambroży, *De Spiritu Sancto, Patrologia latina*, t. 16, kol. 703-816.

²² Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tł. M. Stokowska, Kraków 1996.

²³ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza*, 17, 3-5, tł. W. Kania, Warszawa 1973, s. 261-263, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 9.

To wyrażenie ze wszystkimi niebezpieczeństwami, jakie za sobą pociąga, nie ma w sobie nic heterodoksyjnego, nie naraża w niczym boskości i wieczności Ducha. Dla apologety Atenagorasa z Aten Duch Święty jest emanacją Boga, bo emanuje z Niego i powraca doń jak promień słońca²⁴. Koncepcję Atenagorasa przyjmuje i rozwija Cyprian z Kartaginy. „Jak jest rzeczą naturalną, że słońce świeci, za dnia jest widno, że źródła tryska woda, deszcz daje wilgoć, tak też i Duch Święty wszystko przenika. Skoro więc dusza wpatrując się w niebo poznała swego Stwórcę, to wyniesiona ponad słońce i ponad wszelką ziemską władzę zaczyna być tym, czym jest według wiary”²⁵.

Atanazy z Aleksandrii wskazuje na Ducha Świętego jako na namaszczenie i pieczęć: „Duch zwie się Namaszczeniem i Pieczęcią. [...] Namaszczenie zawiera w sobie woń i zapach Tego, który namaszcza, a ci, którzy otrzymują namaszczenie, mają udział w owej woni i mówią: «Jesteśmy miłą wonią Chrystusową» (2 Kor 2, 15). Pieczęć zawiera kształt Chrystusa, który ją odciska, i mają w nim udział ci, co otrzymują pieczęć; powiada bowiem Apostoł: «Dzieci moje, oto ponownie was rodzę, aż Chrystus się w was ukształtuje» (Ga 4, 19). Opieczętowani w ten sposób słusznie też stajemy się uczestnikami Boskiej natury, jak uczy Piotr (1P 1, 4), i tak oto wszelkie stworzenie Słowa uczestniczy w Duchu. Również za sprawą Ducha wszyscy nosimy miano «uczestników» Boga; powiedziano bowiem: «Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was» (1 Kor 3, 16)»²⁶. Te właściwości Ducha w sposób szczególny akcentuje się w katechezie przedchrzcielnej i w pismach polemicznych, także po to, aby podkreślić i spowodować ich związanie z życiem chrześcijańskim. W tej samej linii porusza się także Augustyn, gdy określa Ducha Świętego jako rękojmię: „Ducha Świętego zesłał Pan na uczniów, aby wyjaśnił im całą prawdę, której oni, podczas gdy Pan nauczał, nie byli w stanie zrozumieć. My – jak mówi Apostoł – otrzymaliśmy rękojmię; w rękojmi tej zawiera się pełna znajomość jego słowa, które zachował on dla nas w życiu przyszłym. Ten sam Duch Święty poucza teraz wierzących, stąd każdy posiada zdolność pojęcia rzeczy duchowych. Zapala w ich sercach pragnienie, które stopniowo się rozwija, które napełnia ich miłością, która popycha ich do miłowania rzeczy, które znają i pragnienia tych, które jeszcze muszą poznać. I w końcu poucza ich, że rzeczy poznane teraz jedynie w sposób ograniczony i nie do końca, nie będą mogły być poznane w tym życiu, lecz będą odślonięte dopiero w przyszłym,

²⁴ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, 10, tł. St. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 39.

²⁵ Cyprian, *Do Donata*, 14, tł. M. Szarmach, „Vox Patrum”, 8, 1988, z. 15, s. 1020.

²⁶ Aatanazy, *Pierwszy List do Serapiona*, 23-24, tł. St. Kalinkowski, [w:] tenże, *Listy do Serapiona*, Kraków 1996, s. 96-97, *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 2.

w którym oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć²⁷.

Cyryl Aleksandryjski na bazie filozofii neoplatońskiej i stoickiej określa Go jako Ducha życia: „Ducha podczas dzieła stworzenia przywołano jako Ducha życia. Natura boska oczywiście jest prawdziwym życiem i my w sposób realny w niej żyjemy, poruszamy się i jesteśmy. Duch Święty natomiast, którego tchnie nasz Pan i wprowadza Go w sposób rzeczywisty w dusze wierzących, na nowo kształtuje pierwotny obraz człowieka, to znaczy Jego obraz, Słowa i w ten sposób odbudowuje w nas prototyp obrazu odcisniętego przez Ojca. Oczywiście wzorcem doskonałym, który najlepiej wyraża podobieństwo do Ojca, jest Syn, a prawdziwą i naturalną kopią Syna jest Duch. Jeśli więc przeobrażamy się poprzez uświęcenie w Duchu, stajemy się przeobrażeni na kształt samego Boga²⁸.

5. DUCH ŚWIĘTY A KOŚCIÓŁ

Jednym z najbardziej charakterystycznych aspektów doktryny pneumatologicznej jest relacja pomiędzy Duchem a Kościołem. Do zajęcia się tym problemem popychały zarówno Ojców Wschodu jak i Zachodu względy katechetyczne, parenetyczne i apologetyczne. Augustyn wychodząc od wydarzenia Pięćdziesiątnicy podkreśla powszechność powołania ludu chrześcijańskiego i w rezultacie stawia problem, przynależności lub nie do Kościoła: „Sam Kościół teraz już mówi językami wszystkich narodów. Najpierw Kościół ograniczał się do jednego tylko narodu, gdzie mówił językami wszystkich. Mówienie językami wszystkich było znakiem, że w przyszłości wzrastając wśród pogan będzie mówił językami wszystkich. Kto nie jest w tym Kościele, nawet teraz nie otrzymuje Ducha Świętego. Kto jest oddzielony i oderwany od jedności członków – którzy tworząc jedność mówią wszystkimi językami – ten z tego powodu nie posiada Go. Jeśli Go posiada, to odznaką tego jest, że mówi on językami wszystkich. A ty może mówisz wszystkimi językami? (czyni mi się zarzuty). Na pewno, ponieważ każdy język jest mój, to znaczy tego ciała, którego jestem członkiem. Rozprzestrzeniony wśród narodów Kościół mówi wszystkimi językami. Kościół jest ciałem Chrystusa. W tym ciele jesteś członkiem. Będąc członkiem tego ciała, które mówi wszystkimi językami, także ty bądź pewny, że mówisz wszystkimi językami. Jedność członków wyraża się w miłości, a ta jedność przemawia, jak wypowiada się poszczególny człowiek. Także my z tego

²⁷ Augustyn, *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV*, 97, 1, *Corpus Christianorum. Series Latina*, t. 36, s. 572-573.

²⁸ Cyryl Aleksandryjski, *Dialogi na temat Trójcy Świętej* 7, *Patrologia graeca*, t. 75, kol 1089. cyt. za *Spirito di Dio*, wyd. M. Todde, Milano 1987, s. 23-24.

powodu otrzymujemy Ducha Świętego, jeżeli kochamy Kościół, jeżeli jesteśmy zjednoczeni w miłości, jeżeli cieszymy się z miana przynależności do wiary katolickiej. Wierzmy bracia z tego względu, że kto kocha Kościół ma Ducha Świętego, a kochamy go, jeśli trwamy w jego jedności i miłości”²⁹.

Ireneusz z Lyonu, wychodząc od różnorodności charyzmatów w Kościele, podkreśla wszechstronność działania w nim Ducha Świętego: „Dar Boży został przekazany Kościołowi jakby powiew w czasie stworzenia, ponieważ wszystkie jego członki zostały ożywione za pośrednictwem tego daru. Na Nim opiera się wspólnota z Chrystusem, to znaczy na Duchu, który jest ręką naszą wytrwałości, oparciem dla naszej wiary, drabiną, która prowadzi nas do Boga. Powiedziano: «Tak ustanowił Bóg w Kościele najpierw apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli» i wszystkie inne dary Ducha. Ci, którzy nie powrócą do Kościoła, nie będą w tym uczestniczyć. Swoimi przewrotnymi naukami i niegodziwą działalnością wykluczają się z życia, ponieważ gdzie jest Kościół, tam jest Duch Boży, a gdzie jest Duch Boży, tam jest Kościół i wszystkie łaski. Duch jest prawdą: ci, którzy nie uczestniczą w Duchu, nie otrzymują z piersi matki żadnego pokarmu dla życia i nie piją wody żywej, która tryska z ciała Chrystusa, przeciwnie, kopią sobie popękane cysterny i piją wodę stojącą. Uciekają od wiary Kościoła, aby nie poddać się przewodnictwu, odrzucają Ducha, aby nie poddać się pouczeniu”³⁰. Nowacjan, również wychodząc od różnorodności charyzmatów w Kościele, w następujący sposób ukazuje działanie Ducha Świętego w Kościele: „Duch ustanawia w Kościele proroków, poucza nauczycieli, rozdziela języki, obdarza darem uzdrawiania, udziela rozróżniania duchów, daje rady, dysponuje i rozdziela wszystkie inne dary charyzmatyczne. W ten sposób kształtuje doskonały Kościół Pana w każdym miejscu. On sprawia, że Apostołowie składają świadectwo Chrystusowi, powoduje wytrwałą wiarę w męczennikach, otacza dziewice cudowną czystością w miłości, w innych strzeże niezmiennie i w sposób nieskażony przykazań nauki Pana, niweczy heretyków, karci niewiernych, demaskuje oszustów, powstrzymuje niegodziwców, strzeże Kościół w nienaruszonej i nieskażonej świętości wiecznego dziewictwa i prawdy”³¹.

Działanie Ducha Świętego w Kościele nie jest ograniczone do określonej kategorii osób, nie zamyka się wewnątrz jakiegoś określonego okresu czasu i nie zostało ograniczone do określonych obszarów³². Duch działał w prorokach

²⁹ Augustyn, *In Iohannis*, 32,7-8, dz. cyt., s. 304.

³⁰ Ireneusz, *Zdemaskowanie i zabicie fałszywej wiedzy*, 3, 24, 1, cyt. za Spirito, dz. cyt., s. 25.

³¹ Nowacjan, *De Trinitate*, 29, 10-26, *Corpus Christianorum. Series latina*, t. 4, s. 70-72.

³² Por. Cyprian, *Do Donata*, 5, dz. cyt., s. 1010-1011; Bazyli Wielki, *List 133*, t. W. Krzyżaniak, [w:] tenże, *Listy*, Warszawa 1972, s. 160-161.

i przemawiał przez nich³³, działał w ewangelistach³⁴, a teraz działa we wszystkich³⁵: w męczennikach, dziewicach³⁶, biskupach³⁷. Mieszka w każdym człowieku żyjącym w swoim czasie³⁸. Duch strzeże nieskazitelności Ewangelii i rozprasza herezje³⁹. Duch popycha na pustynię mnichów, jak popchnął Jezusa Chrystusa⁴⁰.

6. DUCH A SAKRAMENTY

Działanie Ducha Świętego w wierzących, czy to w obrębie Kościoła, czy też w poszczególnych osobach, uwidacznia się przede wszystkim za pośrednictwem sakramentów, w sposób szczególny w chrzcie, eucharystii i sakramencie pokuty.

a. Chrzest

Rola Ducha podczas chrztu posiada w myśli patrystycznej specjalne znaczenie i jest w sposób szczególny wyjaśniana. W tej perspektywie kształtuje się pierwsza doktryna pneumatologiczna, którą pogłębia się tekstami dotyczącymi chrztu Jezusa w Jordanie. Jak Duch zstępuje na Jezusa w momencie chrztu w Jordanie, tak i zstępuje na katechumenów w momencie chrztu.

Z chwilą przyjęcia chrztu człowiek za pośrednictwem Ducha rodzi się do nowego życia: „Duch Święty powoduje drugie narodzenie z wody; jest ziarnem pochodzącym z rodu Bożego ten, który konsekruje niebieskie narodziny, zadatek obiecanego dziedzictwa i jakby własnoręcznie spisany akt wiecznego zbawienia.

³³ Por. Atenagoras, *Prośba*, 7 i 10, dz. cyt., s. 36, 39; Justyn, *Apologia 1*, t. A. Lisiecki, [w:] tenże, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Poznań 1926, s. 69-70, *Pisma Ojców Kościoła*, t. 4.

³⁴ Por. Teofil Antiocheński, *List do Autolyka*, 3, 12, t. J. Czuj, [w:] *Apologeci greccy II wieku*, Poznań 1935, s. 103, POK 18.

³⁵ Por. Orygenes, *O zasadach*, *Przedmowa Rufina*, t. St. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 59, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 23; *Metody z Olimpu*, *Uczta*, 11, Warszawa 1980, s. 63, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 24.

³⁶ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 16, 19, 22, dz. cyt., s. 242, 304, 314-315.

³⁷ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, 3, t. M. Michalski, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 2, Warszawa 1969, s. 88; Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 16, 22, dz. cyt., s. 307, 314.

³⁸ Pseudo-Barnaba, *List*, 16, 1, t. A. Świderkówna, [w:] *Ojcowie Apostolscy*, Warszawa 1990, s. 130, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 45.

³⁹ Por. Hipolit Rzymski, *Tradycja*, 1, dz. cyt., s. 85.

⁴⁰ Por. Hieronim, *Tractatus in Marci Evangelium, Corpus Christianorum. Series latina*, t. 78, s. 459.

On powoduje powstanie w nas świątyni Boga. Mieszka w naszych ciałach jako twórca świętości, działając w ten sposób w nas, skierowuje nasze ciała ku zmartwychwstaniu do nieśmiertelności''⁴¹.

Człowiek więc staje się uczestnikiem tego samego życia co Chrystus: „W Chrystusie ochrzczeni i w Chrystusa przyobleczeni staliśmy się podobni do Syna Bożego. A ponieważ przeznaczył nas Bóg na synów przybranych, uczynił nas podobnymi do chwalebnego ciała Chrystusa. Stawszy się uczestnikami Chrystusa słusznie zwiecie się pomazańcami. O was powiedział Bóg: «Nie dotykajcie mych pomazańców» (Ps 104, 15). A staliście się pomazańcami, bo przyjęliście obraz Ducha Świętego. Wszystko spełniło się na was w obrazie, ponieważ jesteście obrazem Chrystusa. Gdy Chrystus w czasie chrztu w rzece Jordan udzielił wodom wonności swego bóstwa, wyszedł z nich, a wtedy zstąpił na Niego w swojej osobie Duch Święty, tak, że równy spoczął na równym. Podobnie i wam, gdy wyszliście z świętej kaplicy, zostało dane namaszczenie, które otrzymał Chrystus, a którym jest Duch Święty. O tym to Duchu Świętym powiedział w proroctwie błogosławiony Izajasz w Imię Pana «Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim»'' (Iz 61, 1)⁴².

Chrystus w Jordanie otrzymał Ducha w sposób całkowity, wierni podczas chrztu otrzymują go w sposób częściowy. „Duch Święty w kształcie gołębiczy, po tym jak Pan został ochrzczone, zstąpił i pozostał w Nim mieszkając w Chrystusie w pełni i całkowicie. Nie był umniejszony w żadnej mierze czy części, ale udzielił się obficie z nadmiarem. Inni mogą otrzymać od Niego jakąś cząstkę, podczas gdy w Chrystusie pozostaje źródło całego Ducha Świętego i Duch mieszka w Chrystusie w obfitości''⁴³.

Jak Duch Święty zstąpił na uczniów w dniu Pięćdziesiątnicy i dał im moc wprowadzania w życie różnych narodów i głoszenia im dobrej nowiny, tak zstępuje na chrześcijan w dniu chrztu: „Duch zstąpił na uczniów w dzień Pięćdziesiątnicy i dał im moc, by wprowadzili do życia wszystkie narody i nauczali Nowego Testamentu. I dlatego wszystkimi językami śpiewają oni Bogu hymn uwielbienia i Duch Święty prowadzi do jedności rozproszone narody i przedkłada Ojcu protoplastę wszystkich narodów. Pan, który obiecał zesałać Pocieszyciela, jednoczy nas w Bogu. Ponieważ jak sucha mąka nie może stać się ciastem bez spojenia z wodą, tak samo i my nie możemy stać się kimś jednym z Chrystusem bez wody, która pochodzi z nieba. Nasze ciała podczas kąpieli chrzcielnej otrzymały jedność, która zwróciła im niezniszczalność, a nasze dusze otrzymały Ducha''⁴⁴.

⁴¹ Nowacjan, *De Trinitate*, 29, 16, *Corpus Christianorum. Series latina*, t. 4, s. 71.

⁴² Cyryl Jerozolimski, *Katecheza*, 21,1, dz. cyt., s. 310.

⁴³ Nowacjan, *De Trinitate*, 29, 11, dz. cyt., s. 70.

⁴⁴ Ireneusz, *Zdemaskowanie*, 3, 17, 2; cyt. za Spirito, dz. cyt., s. 29.

Wierni otrzymują Ducha podczas chrztu poprzez gest nałożenia rąk⁴⁵, jako namaszczenie do walki z szatanem⁴⁶, jako dziedzictwo ojcowskie⁴⁷, jako światło za pomocą którego poznajemy Chrystusa i Ojca⁴⁸.

b. Eucharystia

Także w Eucharystii działa Duch. Wynika to jasno z anafory Hipolita Rzymskiego, gdzie prosi się Boga Ojca, aby zesłał swego Ducha na dary świętego Kościoła i po zebraniu ich w jedno napełnił wszystkich świętych, którzy te dary przyjmują, Duchem Świętym, aby umocnić ich w wierze i prawdzie, aby wielbili i wysławiali Ojca za pośrednictwem Syna Jezusa Chrystusa wraz z Duchem Świętym w świętym Kościele⁴⁹.

Takie samo świadectwo znajdujemy także w katechezie eucharystycznej Cyryla Jerozolimskiego, w której czytamy: „Gdyśmy się już przez te duchowe pienia uświęcili, prosiliśmy miłosiernego Boga, aby zesłał Ducha Świętego na ofiarowane dary i przemienił chleb na Ciało Chrystusa i wino na krew Chrystusa; czegokolwiek bowiem dotknie Duch Święty, to wszystko jest uświęcone i przemienione”⁵⁰.

Cyryl nie ogranicza się tylko do podkreślenia roli inicjacyjnej Ducha Świętego, ale uwydatnia zdecydowanie działanie Ducha Świętego w Eucharystii. Na skutek Jego mocy następuje to, co teologia późniejsza nazywa transsubstancją: „Chleb eucharystyczny bowiem po wezwaniu Ducha Świętego nie jest już tylko chlebem, lecz Ciałem Chrystusa”⁵¹.

W sposób analogiczny Duch Święty działa także w tych, którzy uczestniczą w Eucharystii: „Popełniają bowiem bezbożność wobec Pana ci, którzy nie udzielają ciała zasługującego na zjednoczenie z Jego ciałem, podczas gdy On dał nam swoje ciało po to, byśmy łącząc się z nim zespolili się z Duchem Świętym: otóż dlatego właśnie Słowo Boże wydało siebie na umieszczenie w ciele i stało się ciałem – jak głosi zapis Ewangelii – abyśmy, niezdolni do udziału w Słowie mogli uczestniczyć w Jego ciele, zespalać ściśle nasze ciało z ciałem duchowym, oraz w miarę możliwości, naszego ducha z jego Duchem, byśmy stali się podobni do Chrystusa i byli świątyniami Ducha, zgodnie z tym,

⁴⁵ Por. Tertulian, *O chrzcie* 8, 1, [w:] tenże, *Wybór pism*, t. E. Stanula, Warszawa 1970, s. 140-141, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 5.

⁴⁶ Por. Tertulian, *Ad martyres*, 3, 4 *Corpus Christianorum. Series latina*, t. 1, s. 5-6.

⁴⁷ Por. Tertulian, *De pudicitia*, 9, 9, *Corpus Christianorum. Series latina*, t. 2, s. 1297.

⁴⁸ Por. Tertulian, *Świadectwo duszy*, 1, 4, t. A Guryń, [w:] tenże, *Wybór pism II*, Warszawa 1983, s. 104-105, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 5.

⁴⁹ Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, 4, cyt. za Spirito, dz. cyt., s. 29-30.

⁵⁰ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza*, 21, 3, dz. cyt., s. 319.

⁵¹ Tamże, s. 311.

co mówi Apostoł: «Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?» (1 Kor 3, 16) oraz «Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga» (1 Kor 6, 19). I na skutek zespolenia z Duchem Chrystusa ciała stają się czymś, co należy utrzymywać w świętości⁵².

c. Pokuta

Ojcowie Kościoła potwierdzają często konieczność i skuteczność nawrócenia grzesznika poruszonego Duchem, aby otrzymać odpuszczenie grzechów. Duch jest tym, który przez modlitwę Kościoła i włożenie rąk kieruje wysiłkami pokutnika i porusza wspólnotę do podtrzymywania brata i jest tym, który pojednuje go z Bogiem i Kościołem. Ten sposób argumentacji opiera się na koncepcji biblijnej, która łączy ściśle odpuszczenie grzechów i obecność Ducha. Widoczne jest to wyraźnie u Orygenes: „Z lektury Pism wiemy, że Duch spoczywa nie na wszystkich ludziach, lecz tylko na świętych i błogosławionych. Duch Boży bowiem spoczywa na tych, którzy są czysti sercem, oraz na tych, którzy oczyszczają swe dusze z grzechu, i na odwrót: nie zamieszkuje w ciele poddanym grzechom, choćby nawet niegdyś w nim mieszkał. Duch Święty bowiem nie znosi towarzystwa złego ducha, nie lubi być blisko niego. Jest przecież rzeczą pewną, że w chwili popełnienia grzechu w sercu każdego człowieka znajduje się zły duch i on odgrywa tam swoją rolę. Kiedy udzielamy mu miejsca i przyjmujemy go przez złe myśli i naganne pragnienia, wówczas Duch Święty zasmucony i, że tak powiem, prześladowany ucieka od nas. Dlatego też Apostoł wiedząc, że tak się dzieje, napominał nas: «Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczetowani na dzień odkupienia» (Ef 4, 30). A zatem grzesząc zasmucamy Ducha Świętego, postępując zaś słusznie i pobożnie przygotowujemy mu w nas miejsce odpoczynku⁵³.

Ta sama koncepcja znajduje się także u Cyryla Jerozolimskiego: „Jeśli masz wiarę, nie tylko otrzymasz odpuszczenie grzechów, ale dokonasz rzeczy nadludzkich. Obyś stał się godny nawet daru prorocтва! Otrzymasz tyle łaski, ile zdołasz objąć, i nie tylko tyle, ile mówię. Bo może się zdarzyć, iż wymienię mało, a ty otrzymasz więcej; wiara bowiem ma szeroki zasięg. Obrońcą twym wszędzie będzie Pocieszyciel. On troszczy się o ciebie, jak o żołnierza; baczną na twe wejście i wyjście, również na tych, którzy przygotowują na ciebie zasadzki. Jeśli Go nie obrazisz grzechem, da ci różne dary łaski⁵⁴.

⁵² Pseudo-Chryzostom, *Homilia paschalna*, 2, 18, tł. St. Kalinkowski, [w:] Orygenes, *Pseudo-Hipolit, Pseudo-Chryzostom, Pisma paschalne*, Kraków 1993, s. 92.

⁵³ Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, 6, 3, tł. St. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 59-60, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 34, z. 1.

⁵⁴ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza*, 17, 37, dz. cyt., s. 280-281.

Wezwanie Ducha Świętego uwalnia duszę od grzechu i poprzez Jego działanie zostają odpuszczone grzechy⁵⁵. Z tego względu odpuszczenie grzechów jest prerogatywą Ducha, który wyciska w duszy pokutnika swą pieczęć⁵⁶ i przyczynia się do odzyskania nowego życia, jak podczas chrztu świętego⁵⁷. Jednak, aby to nastąpiło, potrzebny jest konieczny warunek; człowiek nie może w tym procesie pozostawać biernym, lecz podjąć aktywną współpracę⁵⁸.

7. MODLITWA W DUCHU I PRAWDZIE

W liście Apostoła Pawła znajdujemy stwierdzenie, że nikt nie może powiedzieć Panem jest Jezus inaczej, jak tylko pod wpływem Ducha Świętego (1 Kor 12, 3). Interpretacji słów Apostoła dokonuje Orygenes w traktacie *O modlitwie*: „Co zaś znaczą słowa: «w Duchu Świętym powiedzieć, Panem jest Jezus», nie jest jasne, skoro w ten sposób wyraża się także tysiące obłudników i wielu błędnowierców, a nawet czasem pokonani mocą tego imienia szatani. Wszak nikt nie waży się twierdzić, że ktoś z nich mówi w Duchu Świętym: «Panem jest Jezus». Stąd można przyjąć, że nie mówią oni prawdziwie «Panem jest Jezus», i że tylko ci mówią to prawdziwie, którzy chętnie służą Słowu Bożemu i we wszystkich swych czynach nie wyznają poza Nim innego Pana. [...] Przy czym sam Duch świadectwem swoim wspiera ich ducha, że są dziećmi Bożymi, jego dziedzicami, a współdziedzicami Chrystusa, skoro razem z Nim cierpiąc, mają też uzasadnioną nadzieję, iż będą wspólnie uczestniczyć w chwale”⁵⁹. „Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, [wie], że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą” (Rz 8, 26-27). On uświadamia nam nasze Synostwo Boże i udziela nam przywileju nazywania Boga Ojcem (por. Ga 4, 6).

Pobiblijna tradycja chrześcijańska bardzo wyraźnie podkreśla obecność i wpływ Ducha Świętego na modlącego się. Kto jest pozbawiony Ducha, nie

⁵⁵ Por. Leon Wielki, *Homilia 75, 4, Corpus Christianorum. Series latina*, t. 138A, s. 469, 474.

⁵⁶ Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej 2, 2*, tł. St. Kalinkowski, [w:] *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej*, Warszawa 1984, s. 12-13, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 31, z. 2.

⁵⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce, 2,13*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. 1, s. 168-170.

⁵⁸ Por. Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto-Über den Heiligen Geist, 9, 23*, tł. H.J. Sieben, Freiburg-Basel-Wien 1993, s. 140-143 (griechisch-deutsch), *Fontes Christiani*, t. 12.

⁵⁹ Orygenes, *O modlitwie 22,3*, tł. H. Pietras, [w:] H. Pietras, *Odpowiedź na słowo*, red. H. Pietras, Kraków 1993, s. 167-168.

może w sposób autentyczny się modlić. „Kto sprzeciwia się Duchowi Świętemu, ten zamyka w sobie możliwość prawdziwego uwielbiana: nie jest możliwe inaczej wielbić Syna, jak tylko w Duchu Świętym, nie jest możliwe w inny sposób wyznawać Ojca, jak tylko w Duchu przybrania”⁶⁰.

Z tego względu, że Duch Święty czyni nas zdolnymi wzywania Ojca, wchodzimy w związek z Chrystusem⁶¹ i zostajemy ukształtowani na obraz i podobieństwo Boże. Ireneusz z Lyonu zakłada różnicę pomiędzy obrazem a podobieństwem Bożym w człowieku. Człowiek ze względu na niematerialną duszę jest z natury obrazem Boga, natomiast podobieństwo jest tym, co Adam posiadał na mocy wolnego aktu Bożej woli. To podobieństwo jest właśnie dziełem Ducha Świętego⁶². Duch pozwala człowiekowi poznać jego grzeszność i nakłania do nawrócenia: „Działanie Ducha inicjuje powołanie, od Niego pochodzą łzy i żal, przez Niego jęki i błagania”⁶³.

Konsekwencją postępowania chrześcijanina powinno być jego przeobrażenie w Duchu, to znaczy powinien on żyć jako świątynia Boża, jako miejsce, w którym zamieszkuje Pan⁶⁴. Wówczas człowiek będzie mógł być autentycznym czcicielem Boga w Duchu i prawdzie, jak mówi Chrystus do Samarytanki (por. J 4, 23). Co znaczy wielbić Boga w Duchu i prawdzie, wyjaśnia św. Bazyli Wielki: „Uwielbianie w Duchu oznacza działanie naszego ducha, który kieruje się ku światłu. Taki wniosek można wyciągnąć ze słów, które Chrystus powiedział do Samarytanki. Stosując się do zwyczaju swojego kraju utrzymuje ona, że Boga czciło się na miejscu. Nasz Pan otworzył jej oczy, kiedy sam objawił się jako Prawda. Mówimy o uwielbieniu w Synu jako w obrazie Boga Ojca; na równi możemy mówić o uwielbieniu w Duchu, jako w Tym, który okazuje w sobie samym bóstwo Pana. W ten sposób podczas uwielbienia Ducha Świętego nie rozdziela się od Ojca i Syna. Jest niemożliwe oglądać obraz niewidzialnego Boga w inny sposób, jak tylko za pośrednictwem oświecenia przez Ducha”⁶⁵. Święty Hilary z Poitiers, także na bazie ewangelicznej rozmowy Jezusa z Samarytanką, w następujący sposób wyjaśnia zagadnienie wielbienia Boga w Duchu i prawdzie: „Kobieta więc pamięta o tradycji przodków i myśli, że należy wielbić Boga albo na górze, jak w Samarii, albo w świątyni jak w Jerozolimie. Samarytanie naruszając Prawo wybrali jako miejsce wielbienia Boga górę, a Żydzi natomiast uznawali jako centrum kultu świątynię zbudowaną przez Salomona. Żydzi ograniczali Boga, który ogarnia wszystko i nic na

⁶⁰ Bazyli Wielki, *De Spiritu*, 11, 27, dz. cyt., s. 151-152.

⁶¹ Por. Atanazy, *List do Serapiona*, 4, 4, dz. cyt., s. 130-131.

⁶² Por. Ireneusz, *Zdemaskowanie*, dz. cyt., 5, 9, 1; cyt. za Spirito, dz. cyt., s. 35.

⁶³ Leon Wielki, *Homilia* 75, 4, dz. cyt., s. 469.

⁶⁴ Por. Cyprian, *O Modlitwie Pańskiej*, 11, t. H. Pietras, [w:] *Odpowiedź na słowo*, red. H. Pietras, Kraków 1993, s. 70-71.

⁶⁵ Bazyli Wielki, *De Spiritu*, 26, 64, dz. cyt., s. 268-270.

zewnątrz Jego nie może istnieć, do wierzchołka wzgórza albo do przestronnego budynku. Skoro Bóg jest niewidzialny, niepojęty, niezmierny, Pan mówi, że nadszedł czas, w którym Bóg nie będzie już więcej czczony na górze czy w świątyni, ponieważ Bóg jest Duchem. Duch ze względu na swoją naturę nie może być ograniczany ani zamykany; jest wszędzie, nie ma miejsca, w którym byłby nieobecny, dlatego też Jego prawdziwi czciciele, którzy go wielbią, uwielbiają Go w Duchu i prawdzie. [...] Kobięcie, która więziła Boga w świątyni albo na górze, odpowiedziano, że wszystko istnieje w Bogu i że Bóg istnieje w tym i że on niewidzialny niepojęty powinien być wielbiony w rzeczywistości niewidzialnej niepojętej. [...] Bóg, który jest duchem, jest uwielbiany w Duchu”⁶⁶. Modlący się więc nie umiejscawia Boga, ponieważ miejsce modlitwy nie może być ograniczone zewnętrznymi granicami. Miejscem modlitwy jest wyłącznie kontemplacja w Duchu. „Pismo święte mówi o Duchu: «Oto miejsce obok Mnie, stań przy skale» (Wj 33, 21). Cóż wskazuje się w związku z tym miejscem, jeśli nie kontemplację w Duchu, za pośrednictwem której Mojżesz mógł zobaczyć objawiającego się jemu wyraźnie Boga. Jest to szczególnie miejsce prawdziwego uwielbienia. «Strzeż się, byś nie składał swych ofiar całopalnych na każdym miejscu, które zobaczysz, bo całopalenia swe będziesz składał tylko na miejscu, które sobie obierze Pan» (Pwt 12, 13-14). Co to jest całopalenie duchowe? Jest ofiarą uwielbienia. W jakim miejscu składamy tę ofiarę? W Duchu Świętym. Od kogo Go otrzymaliśmy? Od samego Pana, który powiedział: «Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie» (J 4, 24). Jakub widział to miejsce i zawołał: «Pan jest w tym miejscu» (Rdz 28, 16). W ten sposób Duch jest prawdziwie miejscem świętych i święci są uprzywilejowanym miejscem Ducha. Oni sami ofiarowują się, aby mieszkać z Bogiem i określić się jako świątynia”⁶⁷.

8. WNIOSKI

Naukę Ojców Kościoła na temat Ducha Świętego w sposób syntetyczny streszcza soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*: „Kiedy dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi, zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch Święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca. On to właśnie jest Duchem życia, czyli źródłem wody tryskającej na żywot wieczny; przez Niego Ojciec ożywia ludzi umarłych na skutek

⁶⁶ Hilary z Poitiers, *De Trinitate*, 2, 31, *Corpus Christianorum. Series latina*, t. 62, s. 67-68.

⁶⁷ Bazyli Wielki, *De Spiritu*, 26, 62, dz. cyt., s. 264.

grzechu, zanim śmiertelne ich ciała wskrzesi w Chrystusie. Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych, jak w świątyni; w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów. Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy i jednocząc we wspólnocie i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia⁶⁸.

Zusammenfassung

In diesem Artikel wird die Lehre der Kirchenväter über den Heiligen Geist dargestellt. Die erste Synthese der theologischen Reflexion über den Heiligen Geist findet im apostolischen Glaubensbekenntnis: „Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten“. Auf der Grundlage dieser Fassung entwickelt die ursprüngliche Doktrin über den Heiligen Geist im christlichen Altertum. Die Belehrung über den Heiligen Geist in der wissenschaftlichen Bedeutung entwickelte sich besonders nach dem Konzil in Nicea. Im Ost bilden die Theologie des heiligen Geistes: Athanasius von Alexandrien, Basilius der Große, Gregor von Nazianz, und im West: Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand und Augustinus von Hippo. Der Artikel stellt den patristischen Gedanken auf dem Gegenstand die Besonderheiten den Heiligen Geist, die Wirkung den Geist in den Sakramenten und die Geltung des Geistes im christlichen Gebet.

⁶⁸ Konstytucja dogmatyczna o Kościele, 4, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*. Tekst polski, Poznań [b.r.], s. 106-107.

ANDRZEJ LEBIEDŹ SDB

NATURA, RODZAJE I SKUTKI GRZECHU W *DE CIVITATE DEI* ŚW. AUGUSTYNA

WPROWADZENIE

Nauka o grzechu św. Augustyna jest czymś więcej, niż tylko jedną z wielu doktryn chrześcijańskich. Zajmuje ona specjalne miejsce w życiu i w historii Kościoła. Nie jest przy tym sprawą obojętną, że autorem jej jest człowiek, który urodził się w Tagaście, w Afryce Północnej, że uczył się w Madaurze i w Kartaginie oraz, że po spędzeniu kilku lat w Rzymie i Mediolanie powrócił do swego rodzinnego kraju, aby go już nigdy nie opuścić. Jest on człowiekiem związanym ze swoją epoką i ze swoim krajem. Augustyn urodził się w 354 roku, a zmarł w 430 roku jako biskup Hippony. Czas jego życia był okresem wspaniałego rozkwitu chrześcijaństwa, który niewątpliwie wzbogacony został przez naukę tego świętego.

Jako filozofa i teologa Augustyna interesowały zawsze dwa zagadnienia: Bóg i człowiek. Studium nad poznaniem Boga i człowieka, a właściwie grzesznej natury ludzkiej, oddawał się z głębokim zamiłowaniem. Umiał wyjaśnić obecne położenie człowieka i wskazać światło nadziei jego odkupienia poprzez ukazanie historii jego stworzenia, upadku i wyzwolenia z grzechu.

Święty Augustyn naukę dotyczącą omawianej kwestii przedstawił także w swoim największym dziele *De civitate Dei*. Według biskupa Hippony Kościół jest święty nie dlatego, że składa się z doskonałych ludzi, lecz dlatego, że uświęca nawet największych grzeszników. Kiedy pisał potężną rozprawę *O państwie Bożym*, mówił o społeczności w niebie, ale również i o Kościele, gdzie jest miejsce zarówno dla człowieka świętego, jak i dla grzesznika, który do końca życia ma szansę nawrócenia się i powrotu do Boga. Dzieło to pisane na przestrzeni trzynastu lat (413-426) stało się wielką syntezą doktrynalną, obejmującą historię ludzkości w ustawicznej walce państwa Bożego z państwem tego świata.

Biskup Hippony pisząc *De civitate Dei* był prawie u schyłku życia i dlatego jego nauka dotycząca zła moralnego, czyli grzechu, ma w tym dziele w dużej mierze ostateczną postać. Z tego też względu *De civitate Dei* będzie podstawowym źródłem niniejszego artykułu.

1. POJĘCIE GRZECHU W ROZUMIENIU ŚW. AUGUSTYNA

Do wielkich problemów filozoficzno-teologicznych, których wyjaśnień poszukiwał Augustyn, należało niewątpliwie zagadnienie grzechu, zwłaszcza w kontekście jego refleksji nad pochodzeniem dobra i zła. Zło moralne jest zjawiskiem stale towarzyszącym egzystencji człowieka. Augustyn usiłował zatem na wszelkie sposoby przypominać wiernym o istnieniu rzeczywistości grzechu. Rozwiązanie augustiańskie, oparte głównie na filozofii neoplatońskiej, w uzgodnieniu z Pismem św. i tradycją Kościoła przyjęte zostało w zasadniczych punktach przez naukę chrześcijańską¹.

W ciągu wieków różnie określano istotę grzechu, było to zagadnienie, które zawsze niepokoiło umysły ludzkie i wywoływało różne próby rozwiązania². Ojcowie Kościoła korzystając z tekstów biblijnych, akcentowali inne aspekty tego samego zjawiska. Ojcowie wschodni zwracali bardziej uwagę na misteryjne i teologiczne treści grzechu, uważając go za zaciemnienie, czy też zatracenie obrazu Bożego w duszy człowieka. Ojcowie zachodni, natomiast bardziej podkreślali w grzechu nieład i nieposłuszeństwo wobec prawa Bożego. Idea taka jest wyraźna między innymi u świętego Ambrożego i świętego Augustyna. Ten ostatni wypracował w tym względzie swoją własną teorię i określa grzech jako „czyn, słowo lub pożądanie przeciw odwiecznemu prawu Bożemu”³.

1.1. Natura grzechu

Święty Augustyn prowadził wiele walk z herezjami i schizmami, które to w sposób bądź bezpośredni, lub też pośredni dotyczyły problematyki zła. Spośród nich najbardziej znane to: spory z manichejczykami, donatystami i pelegianami⁴. Powstają wówczas między innymi takie dzieła św. Augustyna, jak: *De peccatorum meritis et remissione*, podstawowe, jako że zawiera pierwszą teologię biblijną o odkupieniu i o grzechu pierwotnym oraz dzieło programowe *De natura et gratia*⁵. Biskup Hippony własne poglądy dotyczące omawianej kwestii wyłożył także – jak już wcześniej było wspomniane – w swoim największym dziele *De civitate Dei*⁶. Autor zwłaszcza w księdze dwunastej, trzynastej i czter-

¹ Zob. A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993, s. 142.

² Zob. J. Nowakowski, *Zagadnienie dobra i zła w „Państwie Bożym” św. Augustyna*, „Przegląd Powszechny”, 234, 1952, s. 202.

³ *Contra Faustum* 22, 26 – PL 42, 418.

⁴ Zob. A. Żurek, dz. cyt., s. 135.

⁵ Zob. A. Trapé, *Święty Augustyn człowiek, duszpasterz, mistyk*, przeł. J. Sulkowski, Warszawa 1987, s. 191.

⁶ Zob. J. Nowakowski, dz. cyt., s. 203.

następnie tego dzieła przedstawia początki państwa ludzkiego nawiązując do losów pierwszych ludzi, do ich bytowania w raju i grzesznego upadku⁷.

Augustyn w kontekście przewodniej idei całego dzieła, dziejów człowieka i świata ukazuje naukę o grzechu, zwłaszcza pierworodnym. Dążąc do wytłumaczenia jego istoty analizuje przyczynę powstania tych dwóch społeczności, które nieustannie przeciwstawiają się sobie jako państwo zła i państwo dobra. Zdanie następne chyba wyraźnie ukazuje ten konflikt: „Dwie miłości powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie, miłość Boga zaś, posunięta aż do pogardzenia sobą, powołała państwo niebieskie”⁸. Jak więc widać, podstawą państwa Bożego jest umiłowanie Boga, podstawą zaś państwa ziemskiego, jest egoistyczna miłość własna. Pierwsze zbudowane jest na łasce Bożej, drugie zaś na zepsutej przez grzech naturze⁹. Autor nie utożsamia jednak tych dwóch społeczności z konkretnymi państwami. Dla niego państwo Boże oznacza bowiem zespół wszystkich dobrych pierwiastków w społeczności ludzkiej od początku jej istnienia; jest więc dawniejsze od Kościoła. Państwo szatana zaś, to całokształt przejawów grzechu, czyli przejawów zła w bytowaniu ludzkości, które także daje się widzieć od początku dziejów ludzkości¹⁰. W świetle tych wyjaśnień, biskup Hippony naturę grzechu określa wyraźnie jako porzucenie dobra lub odwrócenie się od niego. Człowiek obdarzony przez swego Stwórcę wolną wolą, odwraca się od Boga – jako najwyższego Dobra.

Zdaniem Augustyna, najgłębsza przyczyna rozdziału ludzkości na dwa przeciwstawne obozy ma miejsce w głębinach dusz ludzkich: przejawia się to, albo w jawnym egoizmie, albo w miłości Boga¹¹. Biskup Hippony twierdzi przy tym, że w wyniku zderzenia tych dwóch miłości rodzi się cały dramat historii świata i człowieka¹².

Każdy grzech jest zasadniczo odmową kochania Boga, odwróceniem się od Niego. Jest także aktem zerwania przyjaźni z Bogiem. Ujawnia się w tym zło zakorzenione w człowieku i cała jego przewrotność. Stąd św. Augustyn określa ludzi pysznych jako znajdujących upodobanie w sobie: „Dobrze jest bowiem mieć serce wzniesione ku górze: nie ku sobie, co jest przejawem pychy, jeno ku Bogu, co jest przejawem posłuszeństwa, które może być udziałem tylko pokornych (...)”¹³. Grzech, będąc odmową kochania Boga, człowieka i świata, jawi się

⁷ Zob. Św. Augustyn, *O państwie Bożym przeciw poganom Ksiąg XXII*, tł. W Kornatowski, Warszawa 1977, t. 2, s. 618.

⁸ Święty Augustyn, *De civitate Dei contra paganos libri XXII*, 14, 28; 14, 1. Ze względu na częste cytowanie tego dzieła będę na jego oznaczenie używał skrótu DCD.

⁹ Zob. tamże, 14, 28; 15, 2.

¹⁰ Zob. Św. Augustyn, dz. cyt., s. 13.

¹¹ Zob. Sz. Pieszczoł, *Chrześcijańska wizja dziejów człowieka i świata u św. Augustyna*, „Ateneum Kapłańskie”, 33, 1973, s. 74.

¹² Zob. A. Trapé, dz. cyt., s. 234.

¹³ DCD 14, 3.

jako szczyt egoizmu, nieposłuszeństwa i pychy. Wydaje się on pozornie dawać człowiekowi pewien rodzaj szczęścia i korzyści, dlatego właśnie tak pociągające były dla niego słowa: „Bądźciecie jak bogowie». Ale łatwiej mogliby być bogami – dodaje Augustyn – trwając przez posłuszeństwo przy prawdziwym i najwyższym Pierwiastku, niżli czyniąc sobie przez pychę własny pierwiastek”¹⁴. Biskup Hippony stwierdza przez to, że grzech nie może dać żadnej korzyści, ponieważ prawdziwe szczęście ma swoje źródło w autentycznym związku człowieka z Bogiem jako Stwórcą i źródłem wszelkiego dobra, a nie zła w świecie.

1.2. Rodzaje grzechów

Dla Augustyna jako teologa istotnym rozgraniczeniem obok podziału na grzechy ciężkie i lekkie, było także wyróżnienie grzechu pierwotnego oraz grzechów osobistych¹⁵. W ostatecznym wymiarze grzech jest tajemnicą nadużycia wolności, jaką pierwsi rodzice zostali obdarzeni przez Stwórcę. Nie można się zatem dziwić, że dla Augustyna zagadnienie grzechu pierwotnego, które tak wyraźnie ukazuje ten konflikt w człowieku, było bardzo poważnym tematem w jego nauce. Dopiero jego koncepcja jasno i wyraźnie ukazuje charakter winy grzechu Adama, który przeszedł na wszystkich ludzi. Pogląd Augustyna w tym względzie nierozzerwalnie łączy się z jego nauką o stworzeniu¹⁶.

1.2.1. Grzech pierwotny

Autor dzieła *De civitate Dei* twierdzi, że o stworzeniu należało wiedzieć trzy rzeczy: „kto stworzył je, przez co stworzył i dlaczego stworzył. Bo przecież to Ojciec Słowa rzekł: «Niechaj się stanie»; to z kolei, co się na skutek Jego mowy stało, niewątpliwie stało się przez Słowo; wreszcie powiedzenie: «i wiedział Bóg, że było to dobre» dostatecznie wyraźnie wskazuje, że Bóg bez żadnej konieczności, bez żadnego szukania jakiegokolwiek własnej korzyści, ale tylko ze swej dobroci stworzył wszystko to, co powstało, czyli stworzył dlatego, że jest dobry”¹⁷. Bóg stworzył wszystkie rzeczy na początku czasów z czystej miłości, a rzeczy stworzone są dobre¹⁸.

Również człowiek został stworzony jako dobry, stworzony na obraz Boga, będąc szczytem i ukoronowaniem całego wszechświata. Augustyn podkreśla ten

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987, s. 124.

¹⁶ Zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, przeł. P. Piechowiak, Warszawa 1990, s. 73; podobnie ujmuje to W. Kornotowski, *Wytyczne i myśli przewodnie społecznej doktryny świętego Augustyna*, „Życie i Myśl”, 12, 1962, 1-2, s. 123.

¹⁷ DCD 11, 24.

¹⁸ Zob. tamże.

fakt z ogromnym naciskiem: „Uczynił tedy Bóg człowieka na swój obraz. Stworzył dłań, mianowicie, taką duszę, by przez jej rozum i pojętność wznioł się ponad wszystkie inne przebywające na ziemi, w wodzie i powietrzu żywe istoty, które nie mają takiego umysłu”¹⁹. Stworzenie człowieka na podobieństwo Boga stanowi fundamentalną syntezę myśli augustiańskiej. Do istoty stworzeń rozumnych należało trwanie przy Stwórcy, co było źródłem ich szczęśliwości. Pismo św., aby zobrazować ten stan szczęścia pierwszych ludzi mówi o umieszczeniu ich w raju²⁰. Biskup Hippony, obok Ojców Kościoła, również sporo miejsca poświęca szczegółowemu opisowi raju, miejsca, gdzie człowiek cieszy się pełnym szczęściem duszy i ciała²¹.

Odpowiedź człowieka na ten wielki dar otrzymany od Boga była początkowo pozytywna. Pierwsi rodzice, jak określa Augustyn, żyli „*podług Boga*”²², to znaczy w zgodzie z Nim. Prawdziwa szczęśliwość polegała zatem na wolnym od wszelkiego niepokoju korzystania z nieodmiennego dobra, którym jest Bóg i na pewności, że w dobru tym pozostanie się wiecznie. Obsypany tymi darami człowiek potrzebował tylko wytrwać, by się nimi cieszyć nieustannie i nic dla niego nie było łatwiejsze od wytrwałości. Również jego wola była dobra, to znaczy oddana wyłącznie do wykonywania nakazów Boga, ponieważ Stwórca obdarzył ją trwałą skłonnością do cnoty²³. Dla pozostania w dobru Adam korzystał z łaski i był nadto obdarzony specjalnym darem wytrwałości²⁴. Jedyny nakaz, jaki Bóg na niego nałożył, daleki był od uciążliwości, a jego pragnienia nie pozostawały w nim w opozycji²⁵. Jednak i człowiek obdarzony tym wielkim przywilejem zgrzeszył na podobieństwo aniołów zbuntowanych, którzy: „odwróciwszy się od tego najwyższego Bytu, zwrócili się ku sobie samym, choć bytem najwyższym nie są. Czyż można wadę tę nazwać inaczej niżli pychą? A przecież «pycha jest początkiem każdego grzechu»”²⁶. A zatem czymże jest pycha, jeśli nie przewrotnym pożądaniem wyższości i niezależności.

Zdaniem Augustyna oderwanie się człowieka od Bożej miłości nie nastąpiło jednak od razu. Dużą w tym rolę odegrał szatan, który dość przebiegle odwołał się do egoizmu człowieka, a ten ostatecznie przeciwstawił się dobroci Bożej. Dokonał się przez to największy dramat w dziejach ludzkości: człowiek odciął

¹⁹ Tamże, 12, 24; 11, 28.

²⁰ Zob. Rdz 2, 8.

²¹ Zob. DCD 4, 25-26; zob. również F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1991, s. 76.

²² DCD 14, 11.

²³ Zob. tamże, 14, 11.

²⁴ Zob. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 269; podobnie ten problem ujmują E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 196.

²⁵ Zob. DCD 14, 12.

²⁶ Tamże, 12, 6.

się od miłości Bożej i utracił przyjaźń swego Stwórcy²⁷. Biskup Hippony twierdzi również, że aniołowie zbuntowani odwodzą człowieka z drogi Bożej, gdyż „przez nieczystość swojego ducha dali się z licznych dzieł poznać jako nieczystymi i złośliwi, a zarazem, dzięki znacznej odległości swoich cielesnych siedzib oraz lekkości powietrznych ciał, usiłują odwieść nas i odwrócić od postępu duchowego; więc nie tylko nie wskazują drogi Boga, lecz przeszkadzają nam, abyśmy się drogi tej trzymali”²⁸.

Augustyn poszukując przyczyny grzechu uważa jednak, że szatan, choć może być źródłem pokus prowadzących do upadku człowieka, to mimo wszystko przyczyną bezpośrednią grzechu nie jest. Jego bowiem działanie ograniczone jest przez Boga, który zabrania mu: „wykorzystywania całej jego mocy kuszenia, którą może się posługiwać dla zwodzenia ludzi, czy to siłą, czy to podstępem, pociągając ich na swoją stronę gwałtem lub oszukując swoją przebiegłością”²⁹. Autor tych słów stwierdza także, że mimo pokus szatańskich wola człowieka pozostaje ostatecznie wolna, a stworzona przez Boga jako dobra, zła staje się przez swoje wady, ponieważ uczynił Bóg: „człowieka prawym, a tym samym człowieka dobrej woli. Bo nie byłby prawy, nie mając dobrej woli. Zatem dobra wola jest dziełem Boga, skoro stwarzając człowieka Bóg wyposażył go w tę wolę. Pierwsza natomiast wola zła – pierwsza dlatego, że w człowieku poprzedzała wszystkie jego złe uczynki – była nie tylko jakimś dziełem, ile raczej pewnego rodzaju brakiem, odejściem od dzieła Bożego do dzieł własnych, dzieł przez to samo złych, jako dokonanych wedle człowieka, nie zaś wedle Boga”³⁰.

Biskup Hippony analizując istotę grzechu i poszukując jego przyczynę uważa, że przyczyną sprawczą grzechu nie jest również sam Bóg, chociaż grzech dzieje się za Jego wiedzą uprzednią i wolą, zezwalającą na zły czyn wolnego człowieka: „Otóż Bóg miał co prawda pewność – pisze Augustyn – że człowiek ulegnie, niemniej jednak przewidywał, że potomstwo tegoż człowieka, wsparte łaską Bożą, zwycięży diabła ku tym większej chwale świętych. Stało się tak, ażeby i przed Bogiem nic z przyszłych zdarzeń nie było ukryte i przewidza Jego nie zmuszała nikogo do grzeszenia”³¹. Kolejne zdanie z dzieła *De civitate Dei*, potwierdza jeszcze bardziej myśl autora: „Podobnie i o człowieku wiedział Bóg z góry, że przekraczając prawo Boże zgrzeszy przez odstępianie od Boga; lecz i człowiekowi nie odjął wolnej woli, bo przewidywał jednocześnie, jakie to dobro uczyni ze zła ludzkiego”³². To zezwolenie wynika z szacun-

²⁷ Zob. F. Drączkowski, dz. cyt., s. 78.

²⁸ DCD 19, 18.

²⁹ Tamże, 20, 8.

³⁰ Tamże, 14, 11.

³¹ Tamże, 14, 27.

³² Tamże, 12, 1; 12, 23.

ku, jaki Stwórca okazuje wobec wolności człowieka. Bóg jedynie zło toleruje aż do końca czasów, ostatecznie bowiem potrafi obrócić grzech w dobro³³.

Augustyn, który usiłował dociec przyczyny grzechu pierwotnego, widząc je w pozaludzkich czynnikach, ostatecznie uważa, że bezpośrednia przyczyna grzechu tkwi w samym człowieku³⁴, a ciężkości tego przewinienia mówi tak: „Tak więc przykazanie nie spożywania jednego tylko rodzaju pokarmu, tam, gdzie się miało do rozporządzenia także mnóstwo innych pokarmów, było bardzo łatwe do zachowania i bardzo krótkie, by móc zatrzymać je w pamięci; szczególnie wtedy, gdy pożądlivość nie sprzeciwiała się jeszcze woli człowieka, co przyszło później jako kara za przewinienie. Toteż pogwałcenie owego przykazania było nieprawością tym większą, im łatwiej można było je zachować stosując się do jego treści”³⁵. W księdze dwudziestej pierwszej cytowanego dzieła, Autor dodaje: „Im więcej bowiem cieszył się człowiek Bogiem, tym większą niegodziwością było opuszczenie Boga. Ten więc, kto zniszczył w sobie dobro, które mogło być wieczne, stał się godny wiecznego zła”³⁶. Zdaniem św. Augustyna najgłębsza zatem przyczyna grzechu ma miejsce i swoje źródło w sercu człowieka.

1.2.2. Grzechy osobiste

Biskup Hippony, gdy dokonuje rozróżnienia grzechów, obok grzechu pierwotnego wyróżnia także grzechy osobiste³⁷. Grzech pierwotny, jak powiedzieliśmy już wcześniej, rozumiał jako nieposłuszeństwo nakazowi Bożemu. Grzech ten, mimo intensywnej pokusy szatana, był aktem dobrowolnym człowieka, a popełniony przez prarodzców rodzaju ludzkiego jest dziedziczony przez wszystkich ludzi. Augustyn wyraża tę prawdę w następujących słowach: „Bóg bowiem, jako sprawca natur, a nie przywar, stworzył człowieka prawego, ale ten, dobrowolnie znieprawiony i sprawiedliwie potępiony, zrodził znieprawionych i potępionych (...), wówczas z człowieka urodził się człowiek o takimż, naturalnie, losie”³⁸.

Doktor Kościoła charakteryzując naturę ludzką uważa, że najbardziej oczywistym i osobistym związkiem, który podlega działaniu grzechu, jest związek między Bogiem a grzesznikiem³⁹. W ten sposób grzech jest aktem zerwania przyjaźni człowieka ze swoim Stwórcą. Każdy grzech ma zatem wymiar jednostkowy, gdyż jest świadomym i dobrowolnym aktem wolnej woli ludzkiej. Człowiek, który grzeszy, chce sam nadawać sobie prawa; chce być tym, który

³³ Zob. Mt 13, 12-30.

³⁴ Zob. E. Gilson, dz. cyt., s. 197.

³⁵ DCD 14, 12.

³⁶ Tamże, 21, 12.

³⁷ Zob. rozdz. I, s. 19.

³⁸ DCD 13, 14; 13, 3.

³⁹ Zob. E. Carter, *Być chrześcijaninem*, Warszawa 1974, s. 110.

rozstrzyga, co jest dla niego dobre, a co złe. Odchodząc od wartości trwałych i absolutnych, zamyka się w naturalno-ziemskich wartościach. W ten sposób, zdaniem biskupa Hippony, człowiek popełniając grzech wyrządza sobie niepowetowaną krzywdę, dotykającą zwłaszcza wymiaru duchowego i nadprzyrodzonego jego życia⁴⁰. Człowiek, który grzeszy, zamyka się w sobie i nie odpowiada miłością na Boży dar, jaki składa On w miłości z samego siebie. W grzechu śmiertelnym człowiek odrzuca bliską przyjaźń z Bogiem. W grzechu powszechnym natomiast osłabia siłę tej przyjaźni. Augustyn ostrzega przed traktowaniem grzechów śmiertelnych jako powszednich, co staje się realne wówczas, gdy następuje przyzwyczajenie⁴¹. Jeżeli zaś chodzi o przyczynę grzechów osobistych, to leży ona zwykle w nieświadomości, strachu lub słabości, którą tylko Bóg może pomóc pokonać.

Biskup Hippony dążył do wykształcenia jakiegoś podstawowego pojęcia o istocie grzechu. Wiedział jednak, że mimo najlepszych starań człowieka, grzech zawsze będzie się pojawiać w jego życiu, chyba że Bóg udzieli mu jakiejś specjalnej łaski. Oczywistym faktem zaistnienia grzechu w życiu człowieka, oprócz ogólnej nędzy ludzkiej egzystencji, jest jego uległość niewiedzy, pożądliwości i śmierci⁴². Augustyn ufał przy tym, że upadły człowiek, choć nawet boleśnie zmieniony, pozostaje nadal szlachetny, gdyż: „pewna iskra rozumu, dzięki której uczyniony jest na podobieństwo Boże, nie zgasła całkowicie”⁴³.

2. SKUTKI GRZECHU W WYMIARZE DOCZESNYM

Koncepcja grzechu biskupa Hippony jednoznacznie uznaje realność jego skutków i to w różnych formach. Augustyn rozróżniał skutki fizyczne i moralne grzechu⁴⁴. Do tej pierwszej grupy następstw zła zaliczył między innymi takie zjawiska, jak: naruszenie całości ciała, chorobę, cierpienie, śmierć ciała⁴⁵. Złem moralnym zaś, są według niego wszelkie wady człowieka: pycha, pożądanie, egoizm a zwłaszcza śmierć duszy spowodowana przez grzechy ciężkie⁴⁶. Autor dzieła *De civitate Dei* wyróżnił także skutki grzechu w wymiarze jednostkowym, jak również jego negatywne skutki społeczne. Jeżeli bowiem istnieje dobro wspólne społeczności, to grzech w swych negatywnych następstwach narusza też

⁴⁰ Zob. DCD 14, 15; 19, 15.

⁴¹ Zob. En. Ps. 68 (2), 11.

⁴² Zob. DCD 22, 24.

⁴³ Tamże, 13, 3; 13, 14.

⁴⁴ Zob. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 114.

⁴⁵ Zob. DCD 3, 21.

⁴⁶ Zob. tamże, 14, 2-3.

życie społeczne: rodziny, narodu, a nawet całej ludzkości⁴⁷. Święty Augustyn zawsze łączył ze sobą te dwa wymiary następstwa grzechu pierwородnego.

2.1. Aspekt indywidualny

Bóg stworzył człowieka nie takim, jakim jest on obecnie, lecz w stanie, w którym wolny on był od grzechu i wiódł życie szczęśliwe miłując Boga. Nie podlegał wówczas złu, nie grzeszył, nie doświadczał ani bólu, ani smutku. Był to stan natury w żadnym stopniu nieskażony, stan pełen łaski, która człowieka uświęcała i czyniła nieśmiertelnym⁴⁸. Jednak człowiek pełen pychy, będącej pożądaniem niezależności i wyższości, zbuntował się i popadłszy w grzech utracił swą pierwotną doskonałość. Przez ten fakt natura ludzka pierwotnie dobra, uległa skażeniu, stała się występna i zepsuta⁴⁹.

Biskup Hippony w księdze dwudziestej drugiej omawianego dzieła pisze między innymi o nieszczęśliwości i cierpieniach, którym zasłużenie podlega rodzaj ludzki, jako karze za grzech pierwородny⁵⁰. Zasięg jego zgubnych skutków jest bardzo wielki, a św. Augustyn dość szczegółowo wylicza owe następstwa grzechu: „(...) troski, zamęty, smutki, obawy, niezdrowe uciechy, niezgody, kłótnie, wojny, podstępny, gniewy, nieprzyjaźnie, oszustwa, pochlebstwa, zdrady, kradzieże, łupiestwa, wiarołomstwa, srogość, nikczemność, wyuzdanie, zuchwałość, bezwstyd, wszeteczeństwa, porubstwa, cudzołóstwa, kazirodztwa i tyle przeciwnych naturze w obu płci gwałtów i nieczystości, które wstyd jest nawet wymieniać, a poza tym świętokradztwa, herezje, bluźnierstwa, krzywoprzysięstwa, uciskanie ludzi niewinnych, potwarze, podejścia, wstępne wzmowy, fałszywość świadectwa, niesprawiedliwe sądy, przemoc, rozboje i tyle innych występków (...)”⁵¹. W ten sposób grzech, zdaniem Augustyna osłabia naturę ludzką i powoduje walkę między duchem a ciałem. Następstwem czego są wszelkie nieszczęścia i cała nędza rodzaju ludzkiego, co w konsekwencji może prowadzić do życia „*podług ciała*”.

Stąd Augustyn nawiązując do głównej myśli swego dzieła – o dwóch społecznościach – zauważa, że mimo istnienia wielu narodów wytworzyły się w świecie właściwie dwa państwa: państwo ludzi żyjących „*podług ciała*” i państwo ludzi żyjących „*podług ducha*”. Żyć zatem „*podług ciała*” oznacza tyle, co żyć według człowieka, a żyć „*podług ducha*”, to żyć według Boga⁵³.

⁴⁷ Zob. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 123.

⁴⁸ Zob. DCD 13, 19.

⁴⁹ Zob. T. Płużański, *Człowiek w filozofii Aureliusza Augustyna*, „Studia Filozoficzne”, 5, 1973, s. 204.

⁵⁰ Zob. DCD 22, 22.

⁵¹ Tamże.

⁵² Zob. tamże, 14, 1.

⁵³ Zob. tamże, 14, 4.

Autor dzieła stwierdza również, że w wyniku grzechu ciało zaczęło kierować się przeciwko duchowi: „a myśmy się zrodzili wraz z tą walką, ściągając na siebie początek śmierci i w członkach swych tudzież w swej zepsutej naturze nosząc wywodzące się z pierwszego sprzeniewierzenia zmagania się z ciałem albo nawet jego zwycięstwo”⁵⁴.

Najbardziej negatywny skutek grzechu zawiera się w stwierdzeniu, że sprowadza śmierć. Biskup Hippony zadając pytanie: skąd się wzięła śmierć?, odpowiada, że: „Grzech jest ojcem śmierci (...). Stąd śmierć, stąd śmiertelna natura, stąd mózół, stąd cierpienie, stąd również po śmierci pierwszej – śmierć wtóra (Ap 20, 14; 21, 8), to jest po śmierci doczesnej śmierć wieczna”⁵⁵. Nieunikniona konieczność śmierci na skutek niedopuszczalnego zuchwalstwa i sprawiedliwego potępienia pierwszego człowieka, łączy się nierozdzielnie z jej powszechnością dotyczącą wszystkich ludzi⁵⁶. Bóg nie uczynił tutaj żadnego wyróżnienia między dobrymi a złymi. Wszyscy bez żadnego wyjątku zmarli w grzechu i podlegają jego skutkom⁵⁷.

Święty Augustyn rozróżnia też śmierć fizyczną i śmierć duszy⁵⁸. Charakteryzując śmierć człowieka, najczęściej definiował ją jako oddzielenie duszy i ciała⁵⁹. Aspekt ten jest szczególnie wyraźny w *De civitate Dei*, gdzie znajdujemy interesującą analizę tego podziału: „Gdy więc kto pyta, jaką śmiercią zagroził Bóg pierwszym ludziom (...), czy mianowicie śmiercią duszy, czy ciała, czy całego człowieka, czy wreszcie tą, która się zowie drugą śmiercią – trzeba powiedzieć, że każdą (...). Jako, że pierwsza obejmuje dwie, śmierć duszy i śmierć ciała, iżby ta pierwsza śmierć stała się śmiercią całego człowieka, kiedy dusza odłączona od Boga odbywa czasową karę. Druga zaś jest taka, w której dusza oddzielona od Boga, ale połączona z ciałem, ponosi wieczną karę”⁶⁰.

Reasumując rozważanie Augustyna na temat śmierci można stwierdzić, że negatywne konsekwencje grzechu dotknęły tak duszę, jak i ciało, czyli całego człowieka⁶¹. Śmierć jest więc karą za grzech, a rozumiana jako separacja duszy i ciała, niesie z sobą zwykle cierpienie fizyczne i duchowe. Biskup Hippony uznając śmierć jako skutek grzechu pierwotnego, wyciągnął następujący wniosek, że jeżeli śmierć jest nie do uniknięcia, to należy starać się o „dobrą

⁵⁴ Tamże, 13, 13.

⁵⁵ Św. Augustyn, *Kazanie 231*, [w:] *Starożytne teksty chrześcijańskie. Kazania i homilie na święta Pańskie i Maryjne*, praca zb. pod red. Ks. Ludwika Gładyszewskiego, Lublin 1976, s. 204.

⁵⁶ Zob. DCD 13, 4.

⁵⁷ Zob. tamże, 20, 6.

⁵⁸ Zob. tamże, 13, 2.

⁵⁹ Zob. tamże, 13, 6.

⁶⁰ Tamże, 13, 12.

⁶¹ Zob. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 86.

śmierć”. Najczęściej jednak „dobra śmierć” jest konsekwencją „dobrego życia”⁶².

Innym następstwem grzechu jest pożądlivość. Augustyn zawsze łączył ten negatywny skutek z zagadnieniem zepsutej natury człowieka⁶³. Określa przy tym pożądlivość jako odwrócenie się od Boga, aby znaleźć zadowolenie w rzeczach materialnych⁶⁴. Doktor Kościoła rozumiał zatem owe osłabienie woli człowieka bardzo szeroko. Zaznacza jednak, że nadużycie w tym względzie przejawia się szczególnie w domenie seksualnej, albo do niej się sprowadza⁶⁵. Augustyn potwierdza ten fakt w następujących słowach: „Jednym z najgorszych przejawów tego stanu rzeczy jest żądza, która podnieca wstydlive członki ciała”⁶⁶. W tym samym rozdziale jego dzieła czytamy: „Choć więc istnieje pożądanie wielu rzeczy, jednak gdy mówi się o żądzy nie dodając, jakiej rzeczy dotyczy, to zwykle nic nie przychodzi na myśl, nic innego, jak tylko to, co podnieca wstydlive części ciała”⁶⁷.

Ponadto jako dodatkowy skutek upadku w Adamie, człowiek popadł w niewolę swego grzechu. Biskup Hippony określa ten stan jako utratę wolności. Ostatecznie przejawia się to w braku zdolności unikania grzechu i czynienia dobra. Stąd człowiek nie może uniknąć grzechu bez łaski Bożej i bez większej jeszcze łaski nie może dokonać dobra⁶⁸. Nie oznacza to jednak, że człowiek został pozbawiony wolnej woli, lecz w wyniku grzechu pierwotnego kieruje się nią w nieodrodzonym stanie do czynienia zła: „a więc słusznie się zatem uważa, że na grzeszniku ciąży stan niewoli”⁶⁹. Istotną konsekwencją grzechu jest tak wielkie osłabienie woli, że bez specjalnej pomocy Bożej człowiek nie jest zdolny do dobra i zbawienia.

W *De civitate Dei* biskup Hippony przekonuje także swoich słuchaczy o niegodziwości kryjącej się w kłamstwie. Jest to jeszcze jeden owoc wielu następstw grzechu. Każdy grzesznik nienawidzi Prawdy, gdyż ona odsłania jego zło i przewrotność. Prawdą bowiem jest sam Bóg, wobec którego nie ukryje się żadne zło. Augustyn niejednokrotnie mówiąc o Prawdzie, stawia po jej przeciwnej stronie kłamstwo, i stwierdza przez to: „że kłamstwo pochodzi od nas, a prawda jest Boża. Gdy tedy człowiek żyje podług prawdy, nie żyje podług siebie samego, lecz podług Boga: bo to Bóg rzekł: «Jam jest prawda». Gdy zaś żyje podług siebie samego, to jest podług człowieka, a nie podług Boga, to żyje,

⁶² Zob. DCD 1, 11.

⁶³ Zob. E. Gilson, dz. cyt., s. 197.

⁶⁴ Zob. DCD 13, 13.

⁶⁵ Zob. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 271.

⁶⁶ DCD 14, 16.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Zob. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 272.

⁶⁹ DCD 14, 15.

naturalnie, podług kłamstwa (...)''⁷⁰. Problem istoty i niedopuszczalności kłamstwa stanowi dla Biskupa Hippony treść jego osobnych pism⁷¹. Trzeba dodać, że Augustyn wypracował cenną naukę dotyczącą skutków grzechu w wymiarze indywidualnym. Jego zdaniem każdy grzech należy oskarżać, a nie bronić, gdyż niesie on niepożądane następstwa dla człowieka.

2.2. Aspekt społeczny

Człowiek w ujęciu biskupa Hippony jest nieodłącznie związany ze społecznością, w której żyje. Stąd też każdy osobisty grzech ma również swój wymiar społeczny. Najogólniej można stwierdzić, że jest on odmową kochania innych ludzi. Ale Augustyn ma szczególny pogląd na istotę i charakter każdego społeczeństwa. Jego zdaniem każdy zespół ludzi, których łączy wspólna miłość, stanowi społeczeństwo. Ponieważ jednak człowieka charakteryzuje miłość dwójaka: miłość świata i miłość Boga, przeto istnieją też dwa zasadnicze społeczeństwa: ziemskie i boskie⁷². Jak wynika z głównej idei dzieła *De civitate Dei*, walka pomiędzy państwem ziemskim i państwem Bożym jest nieunikniona, chociaż pożądana byłaby harmonia⁷³.

Dla chrześcijanina grzech jest wykroczeniem przeciw przymierzowi Boga z Jego Ludem. Biskup Hippony pragnie przez to zaznaczyć, że grzeszność pojedynczego człowieka zadaje ranę wspólnocie, jaką jest Kościół. Każde zatem przekroczenie prawa Bożego powoduje odejście i zdradę wspólnoty wierzących (por. 1 Kol 4, 9- 10). Grzech jest odmową kochania innych w przypadku, kiedy człowiek bezpośrednio krzywdzi bliźniego przez swoje wykroczenia. Należy tutaj wymienić chociażby kradzież, wszelkie przejawy wrogości, wojnę, społeczną niesprawiedliwość, zgorzenia, czy też kłamstwo i inne niegodziwości. Wybierając zło człowiek popada w jego niewolę; za jednym grzechem idzie następny, a ponadto często przez swą grzeszność prowadzi innych do grzechu⁷⁴.

Ukazując naukę św. Augustyna, dotyczącą negatywnych skutków grzechu w aspekcie jednostkowym i społecznym, należy dodać, że upadek człowieka pociągnął za sobą liczne następstwa. I choć grzech nie spowodował przymusu grzeszenia, mimo to człowiek utracił pierwotny stan szczęścia. Dlatego biskup Hippony nie wahał się wyznać, że: „Wśród wszystkich więc tych pokus, o których w wypowiedziach Bożych mówi się krótkimi słowy: Czyż nie jest pokusą życie ludzkie na ziemi?, któż by, jeśli nie człowiek pyszny, śmiał mniemać, że żyje tak, iż nie potrzebuje prosić Boga: Odpuść nam nasze winy.

⁷⁰ Tamże, 14, 4.

⁷¹ Zob. Mend. PL. 40, 487-518; C. Mend. PL. 40, 517-548.

⁷² Zob. DCD 14, 28; 15, 2.

⁷³ Zob. T. Płużański, dz. cyt., s. 205.

⁷⁴ Zob. *En. Ps.* 31 (2), 9; 105, 7.

Doprawdy nie jest to człowiek wielki, lecz wzdęty pychą i zuchwały, któremu w sprawiedliwości swej opiera się Ten, kto łaską swoją hojnie obdarza pokornych⁷⁵.

3. SKUTKI GRZECHU W WYMIARZE WIECZNYM

Zagadnienie grzeszności człowieka nie ogranicza się jedynie do wymiaru doczesnego, lecz każe nam zwrócić uwagę na jego dalsze konsekwencje w wieczności. Popędniony grzech nie jest rzeczywistością oderwaną od człowieka i jego przyszłości. Szczęście bowiem grzesznika jest krótkie, tak samo jak życie ludzkie, natomiast śmierć duchowa jest wieczna⁷⁶. Należy przy tym pamiętać – jak to często podkreśla Augustyn – że Bóg jest radością dla dobrych, ale może też być karą dla złych.

3.1. Kara za grzech

Z pojawieniem się grzechu pierwotnego, czyli odwróceniem się człowieka od najwyższego Dobra, łączy się kara zarówno doczesna, jak i wieczna. Augustyn powiada, że: „Pierwsi ludzie zlekceważyli tedy rozkaz Boży, który ich stworzył (...), ustanowił jedno całkiem krótkie i bardzo łatwe przykazanie, przypominając stworzeniu, którego udziałem miała być dobrowolna służba, że On jest jego Panem. Przeciwnie, pociągnęło za sobą sprawiedliwą karę⁷⁷. Przez ten fakt rodzaj ludzki stał się „*potępnym tłumem*”⁷⁸. Bóg karze grzeszników, bo jest sprawiedliwy, a jeżeli w człowieku nie ma poprawy, żalu i wyznania grzechu, wówczas zasługuje on na karę wieczną. Kara Boża jest sprawiedliwa, potrzebna i podlegają jej wszyscy grzesznicy odpowiednio do ich win⁷⁹. Biskup Hippony na potwierdzenie tej prawdy dodaje, że człowiek: „Z własnej woli umarł na duchu, a wbrew woli mający umrzeć też na ciele, ten odstępca od życia wiecznego skazany został na równie wieczną śmierć i tylko łaska może go z niej wyzwolić”⁸⁰. Człowiek potępiony jest wiecznym dowodem sprawiedliwości Bożej, jak również i miłosierdzia. Bóg mógł nieposłusznego człowieka unicestwić, nie uczynił tego jednak, bo chciał, aby natura raz do bytu powołana, trwała wiecznie. Święty Augustyn, jak zwykle w dorobku ówczesnej myśli

⁷⁵ DCD 19, 27.

⁷⁶ Zob. tamże, 13, 2.

⁷⁷ Tamże, 2, 12.

⁷⁸ Zob. tamże, 21, 12.

⁷⁹ Zob. tamże, 21, 12; 22, 2.

⁸⁰ Tamże, 2, 12.

zachodu, rozwinął najpełniej naukę o Sądzie Ostatecznym⁸¹. Twierdzi, że sąd Boży jest ustawicznym faktem w dziejach ludzkości, albowiem ukrytym sądem Bożym jest kara, jaką człowiek jest doświadczany. Ponieważ nie zawsze jest to oczywiste, Bóg musi mieć dzień, kiedy Jego mądrość i sprawiedliwość ukażą się wszystkim⁸². Cały rodzaj ludzki, zarówno prawi jak i grzesznicy będą podlegać temu sądowi: „Jako, że wszystkie sprawy, to jest wszystko, co sprawia człowiek w tym życiu, czy to były dobre, czy złe, przywiedzie Bóg na sąd”⁸³.

W czasach Augustyna, jeżeli chodzi o los złych, była powszechna różnorodność opinii z przewagą poglądu, że ich kara będzie wieczna, bez żadnej możliwości przebaczenia⁸⁴. W *De civitate Dei* biskup Hippony przedstawił swój pogląd i stwierdza, że: „Zwiedzeni zaś będą sądzeni na ostatecznym i jawnym sądzie przez Jezusa Chrystusa, osądzonego najniesprawiedliwiej, ale mającego sądzić najsprawiedliwiej”⁸⁵. Pogłębiona lektura Pisma Świętego (1 Kor 3, 13-15; Mt 12, 23), doprowadziła go także do przekonania, że pewni grzesznicy mogą uzyskać przebaczenie w życiu przyszłym. Zdaniem Augustyna są to ludzie, którzy choć są chrześcijanami w sercu, uwikłali się w ziemskie miłości⁸⁶.

3.2. Utrata wiecznej szczęśliwości

Najbardziej negatywny skutek grzechu, jak powiedzieliśmy już wcześniej, zawiera się w przekonaniu, że sprowadza śmierć. Biskup Hippony mówi o śmierci na życie wieczne, czyli o potępieniu; mamy tu do czynienia z grzechami śmiertelnymi. Są to następujące grzechy: bałwochwalstwo, nieczystość i zabójstwo⁸⁷. Do ich istoty należy to wszystko, co przeciwstawia się wymaganiom celu ostatecznego, a w ten sposób prowadzi do utraty wiecznej szczęśliwości. W grzechu śmiertelnym ujawnia się całkowite odwrócenie się człowieka od Boga, który jest jego jedynym i absolutnym celem. Kara Boża ma zatem charakter czegoś, co z konieczną konsekwencją wypływa z samego grzechu. Otóż odwrócenie się człowieka od Boga jest dla niego dobrowolnym opuszczeniem jedyne punktu oparcia swego życia. I oto kara, jaką Bóg wyznacza, jest niczym innym, jak tylko zadośćuczynieniem złej woli człowieka, który chce na zawsze już być oderwanym od Boga⁸⁸. Augustyn stwierdza nawet, iż „śmierć będzie istniała, lecz jako śmierć wieczna, gdy dusza nie zdoła żyć

⁸¹ Zob. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 355.

⁸² Zob. DCD 20, 1-3.

⁸³ Tamże, 20, 3; 20, 21.

⁸⁴ Zob. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 357.

⁸⁵ DCD 20, 19.

⁸⁶ Zob. tamże, 21, 16.

⁸⁷ Zob. *Fide et. op.* XIX, 34; por. *En. Ps.* 63, 13.

⁸⁸ Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. 1, s. 289.

nie mając Boga (...)”⁸⁹. Na tym polega kara potępienia za odwrócenie się od Boga, przez co człowiek pozbawia się stanu życia nadprzyrodzonego. W innym miejscu *De civitate Dei* czytamy, że „dusze zbożnych, oddzielone od ciała doznają spoczynku, dusze zaś niezbożnych ponoszą karę, aż ciała tamtych zamartwychwstaną ku wiecznemu życiu, a ciała tych ku wiecznej śmierci, zwanej drugą śmiercią”⁹⁰. Biskup Hippony terminem „drugiej śmierci” posługiwał się w różnych znaczeniach. Jednym z nich jest określenie o definitywnym zerwaniu człowieka z Bogiem, w konsekwencji czego „dusza odłączona od Boga, choć złączona z ciałem, bierze na siebie kary wieczne”⁹¹.

Utrata stanu przyjaźni z Bogiem, czyli potępienie człowieka ma charakter następstwa wiecznego i niezmiennego. Oczywiście taka postawa przynosi człowiekowi największą stratę, gdyż sprowadza na niego śmierć wieczną. Augustyn mówiąc o skutkach grzechu w aspekcie życia wiecznego przestrzega, że nie jest to tylko groźba, lecz rzeczywistość czekająca tych, którzy w swej przewrotności i zatwardziałości bronią swego grzechu, oddając się w jego niewolę⁹². Tym bardziej biskup Hippony, broniąc swoich wiernych przed realnością piekła, ostrzega, że: „Od tego tak nędznego życia, od tego jakby piekła uwalnia nas tylko łaska Boga naszego i Pana, Chrystusa Zbawiciela. Przede wszystkim strzeże ona nas, byśmy po tym życiu nie wpadli w jakieś zło gorsze i wieczne, które nie jest życiem, lecz śmiercią”⁹³.

Święty Augustyn uważa, że żaden skończony cel nie może zadowolić serca człowieka, czyli zaspokoić jego pragnienia pełnej szczęśliwości. Człowiek, przypisując sobie prawo własności do czegokolwiek, popada w grzech pychy, który stawia go wobec koniecznego wyboru między: Bogiem i światem, życiem wiecznym i życiem doczesnym, nieskończonym dobrem Boga i równie nieskończoną nędzą własną. Z tej racji biskup Hippony jako gorliwy duszopasterz, aby zniechęcić wiernych do grzechu, przedstawia im w formie alternatywy perspektywę nagrody, dla tych, którzy wytrwają przy Bogu: „Istotnie w nagrodę za zwycięstwo nad pokusami otrzymają oni wieczysty i doskonały pokój, którego nie zakłóci żaden nieprzyjaciel. Pokój ów wiąże się nierozłącznie z życiem wiecznym i wraz z nim stanowi najwyższe dobro chrześcijanina”⁹⁴.

Autor *De civitate Dei* twierdzi także, że radość nieba, czyli państwa Bożego, będzie polegała na oglądaniu i sławieniu Stwórcy, gdyż: „On będzie kresem wszystkich naszych pragnień, On, którego bez końca będziemy oglądali, bez

⁸⁹ DCD 21, 3.

⁹⁰ Tamże, 13, 8.

⁹¹ Tamże, 13, 12.

⁹² Zob. tamże, 14, 15.

⁹³ Tamże, 22, 22.

⁹⁴ Tamże, 14, 11.

przesytu miłowali, bez utrudzenia wychwalali''⁹⁵. Człowiek w swej wiecznej szczęśliwości chwalić będzie Boga, a jego wolna wola dzięki łasce Bożej uwolniona zostanie od upodobania do grzechu. Ludzie dobrej woli będą zbawieni, natomiast wolna wola źle użyta, rodząca grzech i nie chcąca skorzystać z ofiarowanej łaski powoduje, że niektórzy będą potępieni.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego artykułu było przybliżenie zagadnienia grzechu w życiu człowieka, jaki można uchwycić przy lekturze dzieła biskupa Hippony pt. *De civitate Dei*. Człowiek przypisując sobie prawo do miłości własnej, popada w grzech pychy, który stawia go wobec konieczności wyboru między Bogiem i światem, życiem wiecznym i życiem doczesnym, nieskończonym dobrem Boga i równie nieskończoną nędzą własną. Natomiast miłość Boga i ludzi, to oczywiście dla Augustyna dwa wymiary życia człowieka, które torują drogę do chwały państwa Bożego.

Autor *De civitate Dei*, który głęboko przeżył własny powrót do Boga, umiejscawia teologię grzechu w aspekcie całego stworzenia i wskazuje drogę, będącą z jednej strony wyrwaniem się ze stanu przewrotności i grzechu, z drugiej zaś powrotu do początku, czyli do stanu doskonałego. Religijne i moralne doświadczenie własnego powrotu do Boga, pozwoliło św. Augustynowi dostrzec głębię istoty grzechu i nieprawości.

Obraz grzechu, jaki wyłonił się przed nami z *De civitate Dei*, jest niezwykle oryginalny, bo kreślił go człowiek, który na samym sobie doświadczył przewrotnej siły grzechu, by później dzięki łasce Chrystusa powrócić do Boga. Dlatego jest on dla nas ważny i pouczający także dzisiaj.

Sommario

L'articolo del A. Lebidź SDB, vuole far vedere il problema della natura, del genere e delle conseguenze del peccato nel *De civitate Dei* di san Agostino. La' troviamo una abbastanza chiara immagine dei problemi di teologia agostiniana. Agostino, in panorama della vita dell'uomo e del mondo, nel contesto dell'idea di due nazioni, fa vedere, cosa è il peccato, specialmente il peccato originale.

L'immagine del peccato che risulta dalla lettura di *De civitate Dei* e molto originale, in quanto lo descrive l'uomo, che sperimentava nella propria vita la forza distruttiva del peccato. Agostino sa benissimo, cosa significa tornare a Dio, attraverso la grazia di Cristo, perciò suo messaggio vale pure per noi oggi.

tłum. ks. Adam Durak

⁹⁵ Tamże, 20, 30.

JANUSZ NOWIŃSKI SDB

RESTAURATIO ET AEDIFICATIO
ZABYTKOWY ZESPÓŁ KLASZTORNY W ŁADZIE
POD OPIEKĄ SALEZJANÓW

Z podziwu dla piękna, które dzięki wielkości serca dobrodziejów tego domu powstało i przetrwało wieki, a także z wdzięczności dla Opatrzności Bożej, która strzegąc tych murów uczyniła nas ich mieszkańcami i kustoszami, z radością gościmy każdego, kto nawiedzi to miejsce modlitwy i pracy, aby wśród jego zabytków i historii poznawać prawdę o Bogu i człowieku –

Salezjanie z Łądu¹

Opactwo cysterskie w Ładzie ufundowane w 70-tych latach XII w. przez Mieszka Starego w pierwszej tercji wieku XVIII, staraniem wybitnego opata-mecenasa Antoniego Łukomskiego, staje na czele cysterskich opactw w Polsce. Wspaniałość powstających wówczas budowli opactwa, ich wystrój i wyposażenie, miały być zewnętrznym potwierdzeniem jego okazałości i prymatu. Kasata opactwa w Ładzie w 1819 roku zamknęła definitywnie blisko 650 letni okres cysterskiej historii tego miejsca. Pozbawiony gospodarzy i środków na konserwację ładzki klasztor i kościół z każdym rokiem ulegały coraz większej dewastacji.

Dzięki staraniom nowych dziedziców ładzkich włości, hrabiostwu Józefie i Wacławowi Gutakowskim, w 1850 r. klasztor i kościół obejmują OO. Kapucyni. Z ofiar zebranych na kweście, głównie wśród ludności Warszawy, siłami warszawskich rzemieślników przeprowadzają w latach 1850-1855 gruntowną renowację klasztoru i kościoła wraz z ich wystrojem, wyposażeniem i otoczeniem². Należy podkreślić, że podjęte przez OO. Kapucynów działania remon-

¹ Cytat z karty tytułowej *Księgi Pamiątkowej Gości Ładzkiego Klasztoru* założonej 24.05.1983 r., Archiwum Biblioteki WSD w Ładzie.

² Por. *Historia Conventus Landensis Fratrum Capucinatorum Tomus I. mus.*, s. 1-100, rkps, Archiwum Diecezjalne we Włocławku; M. Dziuba, *Kapucyni w Ładzie nad Wartą (1850-1864)*, Lublin 1966, passim, (maszynopis w zbiorach Biblioteki WSD w Ładzie).

towe ocalały łądzki zabytek przed nieuchronną ruiną. W odwecie za patriotyczną postawę łądzkich Kapucynów w czasie Powstania Styczniowego rosyjski zaborca wywozi cały konwent na Syberię, natomiast klasztor i kościół dekretem carskiego namiestnika miały ulec kasacji.

W 1888 r. wystawione na licytacji zdewastowane zabudowania opactwa nabywa w imieniu biskupa kujawsko-kaliskiego dziekan ze Słupcy. Dnia 4. lutego 1890 r. biskup włocławski Aleksander Bereśniewicz eryguje przy łądzkiej świątyni parafię, odsprzedając zabudowania klasztorne hrabiemu Przeździeckiemu. W jakim stanie na początku naszego wieku znajdował się łądzki dom, świadczyć może wypowiedź hrabiego Przeździeckiego na posiedzeniu Komisji Historii Sztuki Krakowskiej Akademii Umiejętności w 1901 r., gdzie stwierdził, iż „został właścicielem ruin klasztoru w Łądzie”³. Należy w tym miejscu wspomnieć o gorliwym proboszczu i kustoszcie łądzkiej świątyni, ks. Teodorze Fibichu. Prowadzone przez niego w latach 1897-1914 prace dotyczyły w głównej mierze wnętrza i wyposażenia kościoła⁴.

W odrodzonej Rzeczypospolitej całość zabudowań dawnego opactwa w Łądzie znalazła się pod zarządem diecezji włocławskiej. W 1921 r. nowo mianowany dziekan Dekanatu Słupca, ks. Franciszek Szczygłowski, którego zasługą było sprowadzenie Salezjanów do Aleksandrowa Kujawskiego⁵, zaproponował biskupowi włocławskiemu Stanisławowi Zdzitowieckiemu, aby ratując cenny zabytek powierzył go Zgromadzeniu Salezjańskiemu.

16 marca 1921 r. ks. inspektor Prowincji Św. Stanisława Kostki, ks. Piotr Tirone, przybył do Łądu celem zapoznania się z obiektem i zbadania jego przydatności dla potrzeb salezjańskiego apostołatu. Podjął wówczas decyzję o przyjęciu oferty biskupa Zdzitowieckiego⁶. Młoda polska inspektoria potrzebowała nowych powołań do Zgromadzenia, a w związku z tym domów formacyjnych i ośrodków kształcenia przyszłych Salezjanów. W czerwcu 1921 r., za radą goszczącego w Polsce Katechety Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego, ks. Jana Barberis, postanowiono otworzyć w Łądzie małe seminarium⁷.

Nie posiadamy szczegółowej relacji odnośnie do stanu zachowania łądzkiego klasztoru i kościoła w momencie przybycia Salezjanów. Znamiennym w tym momencie może być fakt, że mianowany pierwszym dyrektorem nowej placówki ks. Wojciech Śmiłowski, po przybyciu na miejsce w krótkim czasie rezygnuje z urzędu zniechęcony ogromem koniecznych prac remontowych. Kościół i klasztor nie posiadały większości okien, lewe ramię transeptu kościoła groziło zawa-

³ Cyt. za J. Domasłowski, *Kościół i klasztor w Łądzie*, Warszawa-Poznań 1981, s. 24.

⁴ Por. wykaz prac i inwestycji sporządzony przez ks. Fibicha dołączony do *Księgi Wizyt Biskupich Kościoła parafialnego w Kowalewie...* z 1889 r., Archiwum Biblioteki WSD w Łądzie.

⁵ Por. A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, Kraków 1984, s. 97.

⁶ Por. A. Świda, dz. cyt., s. 103; tenże, *Pięćdziesięciolecie salezjańskiego zakładu w Łądzie 1921-1971*, Łąd 1971, s. 2-4, maszynopis w zbiorach Biblioteki WSD w Łądzie.

⁷ Por. tamże.

leniem, jeden z filarów wielkiej kopuły był mocno zarysowany, północny krążanek i kondygnacja nad nim uległy zawaleniu, dachy wymagały natychmiastowego remontu, brakowało podłóg, płyty kamiennych posadzek były rozkradzione⁸. W miejsce ks. Śmiłowskiego nowym dyrektorem łądzkiego domu i równocześnie proboszczem parafii zamianowany został ks. Piotr Wiertelak. Klasztor w Łądzie wymagał nie tylko koniecznych prac remontowych, ale również niezbędnej adaptacji do potrzeb i wymagań placówki szkolnej. Jeszcze w roku 1921 przeprowadzono remont dachów i okien. Salezjańska Szkoła Rzemiosł w Oświęcimiu wykonała na zlecenie ks. Wiertelaka żelazną konstrukcję ośmiu okien latarni kopuły kościoła. Dzięki wysiłkom ks. Wiertelaka i jego współpracowników, jesienią 1921 r. w Łądzie otwarto I klasę Niższego Seminarium oraz równolegle funkcjonujący kurs krawiecki dla sierot skierowanych przez akcję repatriacyjną⁹

W 60-tą rocznicę wybuchu Powstania Styczniowego w 1923 r. odsłonięto na frontonie kościoła tablicę pamiątkową ku czci O. Maksa Tarejwy, bohaterskiego kapucyna, kapelana powstańczego oddziału generała Taczanowskiego, aresztowanego przez Rosjan w Łądzie i straconego na szubienicy w Koninie.

W latach 1925-1927 przeprowadzono generalny remont całego obiektu pod kątem jego szkolnych zadań. Założono wówczas kanalizację i elektryfikację. Na krążankach powróciła kamienna posadzka. W 1925 r. przeprowadzono remont sali barokowego Kapitulacza, zwanej Salą Opacką, wraz z konserwacją i częściową rekonstrukcją malowideł Adama Swacha, dekorujących plafon sufitu i fryz koronujący ściany¹⁰. W 1927 r. odbudowano północne skrzydło krążanków, lokując na parterze salę teatralną na piętrze zaś dużą sypialnię dla wychowanków.

W 1930 r., za dyrektorstwa ks. Pawła Liszki, rozpoczęto prace renowacyjne we wnętrzu łądzkiej świątyni. W ramach tych prac w październiku 1934 r. stolarz z Łądku, Józef Maliński, i cieśla, Władysław Smolank, przeprowadzili remont konstrukcji ołtarza głównego¹¹. Cofnięto wówczas mensę wraz z tabernakulum w kierunku nastawy likwidując przestrzeń kapucyńskiego chóru urządzanego za mensą ołtarza w 1857 r. Tabernakulum i mensa nie powróciły jednak na swoje pierwotne miejsce przy nastawie, gdyż pozostawiono za mensą wąskie przejście łączące wejścia do wież kościoła. W 1935r. odnowiono stiukowe ołtarze nawy głównej, umieszczając w ołtarzu południowym (pierwotnie

⁸ Por. J. Romanowicz, *Stan zabytków w klasztorze pocysterskim w Łądzie w roku 1926, Wilno 1935*, maszynopis w zbiorach Biblioteki WSD w Łądzie,

⁹ Por. A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie...*, dz. cyt., s. 103.

¹⁰ Konserwację plafonu przeprowadzono pod kierunkiem Jana Rutkowskiego i Teofila Wiśniewskiego. Por. B. Śmigielka-Kwiatkowska, *Zagadnienie treści i formy dekoracji malarzkiej sali Opackiej w Łądzie*, Poznań 1968, maszynopis w zbiorach Biblioteki WSD w Łądzie.

¹¹ Informacja o pracujących rzemieślnikach pochodzi z inskrypcji zamieszczonej przez nich z tyłu ołtarzowej nastawy.

św. Stefana Hardinga) obraz św. Jana Bosko namalowany w Rzymie przez Bakałowicza na zamówienie kard. Augusta Hlonda.

Wybuch II wojny światowej położył kres działalności Niższego Seminarium Duchownego, a w konsekwencji administracji łądzkiego obiektu przez Salezjanów. Jesienią 1939 r. wojsko niemieckie usunęło z klasztoru Salezjanów, zamieniając jego budynki na koszary. Od stycznia 1940 do czerwca 1941 r. dawne opactwo cysterskie okupant uczynił obozem przejściowym dla 152 polskich kapłanów. Kościół włączono w teren obozu. Po zlikwidowaniu obozu i wywiezieniu więzionych do Dachau, od sierpnia 1941 r. do zakończenia wojny łądzki klasztor i kościół oddano do dyspozycji zgrupowania Hitlerjugend. „Ta młodzież podlegana, zionęła nienawiścią do wszystkich i wszystkiego. Pozostawiła po sobie zniszczenia...”¹². Owe zniszczenia to przede wszystkim dewastacja barokowych kamiennych figur przed kościołem oraz figur i kompozycji ornamentalnych dekorujących zwieńczenia i szczyty dachów, które traktowano jako strzeleckie tarcze. W tym czasie zniszczono bezpowrotnie sztukateryjną dekorację portalu wschodniego wejścia do klasztoru. Należy przypomnieć, że portal ten funkcjonował pierwotnie jako główne i najbardziej reprezentacyjne wejście do łądzkiego klasztoru.

Niemcy opuścili Łąd na początku lutego 1945 r. i niemal natychmiast powrócili Salezjanie¹³. Od 1.IV.1945 administruje parafią łądzką ks. Jan Romanowicz, humanista, miłośnik i znawca zabytków Łądu. W okresie letnim 1945 r. rozpoczęto przygotowania do przywrócenia działalności Niższego Seminarium Duchownego, które rozpoczyna zajęcia w miesiącu wrześniu. Będzie istnieć do lipca 1952 r., kiedy to w ramach programowej laicyzacji i komunizacji szkolnictwa władze oświatowe zamykają Niższe Seminarium w Łądzie wraz z innymi tego typu szkołami w Polsce. W ciągu 25 lat jego działalności przez łądzkie Niższe Seminarium przewinęło się 1839 wychowanków¹⁴. W dniu kasaty Niższego Seminarium tj. 4.VII.1952 r. inspektor Salezjańskiej Prowincji Św. Stanisława Kostki, ks. Stanisław Rokita, wydał dekret erygujący w Łądzie Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego. „Salezjanie podjąwszy się odpowiedzialności przed Ojczyzną za łądzki zabytek, poczuli się w momencie likwidacji Małego Seminarium (...) do zagospodarowania opróżnionego klasztoru tak, aby uchronić go przed desakralizacją, opuszczeniem, a może nawet przed dewastacją i ruiną. Dlatego nie zrzekli się klasztoru, ale zorganizowali w nim Studentat Teologiczny, który swą powagą instytucji naukowej mógł zabezpie-

¹² Cyt. za A. Świda, *Pięćdziesięciolecie...*, dz. cyt., s. 27.

¹³ Należy przypomnieć, że przez cały okres hitlerowskiej okupacji Łądu na terenie obiektu był obecny incognito salezjanin-koadiutor, pan Antoni Bizjak, zatrudniony w charakterze ogrodnika. On też nadzorował łądzki dom po odejściu Niemców.

¹⁴ Por. A. Świda, *Pięćdziesięciolecie...*, dz. cyt., s. 38.

czyć przed niepożądaną interwencją”¹⁵. W latach 1952-1953 Wyższe Seminarium w Łądzie posiadało Studentat Filozoficzny prowadzony równolegle ze Studentatem Filozoficznym w Kutnie-Woźniakowie, funkcjonującym od 1949 r. Od 1954 r. Seminarium w Łądzie prowadzi wyłącznie Studentat Teologiczny.

Pierwszym dyrektorem, a zarazem rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w roku akademickim 1952/53, został ks. Henryk Czepułkowski. Z jego też inicjatywy (zwłaszcza gdy pełnił urząd prefekta, czyli w latach 1954-1959) i przy wydatnej pomocy łądzkich alumnów otoczenie klasztoru otrzymało nowy wygląd. Teren przed domem wyłożono granitową kostką i klinkierem. Dziedziniec przed domem oddzielono od ogrodu nowym murem. Przeprowadzono regulację brzegów kanału Warty, umacniając je kamiennym nabrzeżem; połączono też dziedziniec z ogrodem betonowym mostem. Wokół ogrodu usypano wał ziemny, chroniący przed wylewami Warty. Od strony zachodniej klasztoru stała wówczas nowa brama wjazdowa, naśladująca formę nie istniejącej dziś barokowej bramy od strony wschodniej. Drogę za kościołem od strony wschodniej (fragment prastarego traktu szlaku bursztynowego wiodącego z Kalisza przez gród Lenda do Gniezna i dalej na północ) utwardzono wówczas brukiem. Droga ta prowadzi z wioski do zabudowań seminaryjnego gospodarstwa, które wybudowano w latach 1957-1968. Według relacji zamieszczonej w *Kronice Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie*, w latach 1952-1968 przeprowadzono na terenie klasztoru i kościoła następujące inwestycje: wymiana dachówki na całej połaci dachów klasztoru (lata 1952-54); gruntowny remont dachu kościoła; remont obu wież wraz z wymianą konstrukcji drewnianej oraz położeniem i pomalowaniem blachy na chełmach. Wnętrze kościoła pomalowano (sierpień-październik 1968) po raz pierwszy od stu lat¹⁶.

23. maja 1967 r., w ramach obchodów Sacrum Poloniae Millenium, miała miejsce w Łądzie uroczystość upamiętniająca Martyrologium Duchowieństwa Polskiego w czasie II wojny światowej, a zwłaszcza kapłanów więzionych w Łądzie. Prymas Polski kard. Stefan Wyszyński dokonał wówczas poświęcenia tablicy pamiątkowej, wmurowanej w północno-zachodnią ścianę świątyni, z nazwiskami 84 kapłanów, którzy ponieśli śmierć w obozach zagłady. W tym dniu również ordynariusz włocławski, bp Antoni Pawłowski, poświęcił obraz Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w ołtarzu głównym łądzkiego kościoła. Obraz ten jest dziełem prof. Antoniego Michalaka, jednego z głównych przedstawicieli warszawskiego Bractwa św. Łukasza okresu międzywojennego¹⁷. Generalny re-

¹⁵ A. Świda, *Wyższe Seminarium Duchowne w Łądzie*, Łąd 1971, s. 4, maszynopis w zbiorach Biblioteki WSD w Łądzie.

¹⁶ Ostatnie malowanie miało miejsce w latach 50-tych XIX w. w czasie remontu przeprowadzonego przez OO. Kapucynów.

¹⁷ Por. J. Zamoycki, *Łukaszowcy, malarze i malarstwo Bractwa św. Łukasza*, Warszawa 1989. Związki Antoniego Michalaka z Salezjanami sięgają jeszcze okresu lat 30-tych,

mont przeprowadzono w obrębie klasztornych krużganków i dawnego kapitułarza (styczeń-luty 1968). Usunięto wówczas XVIII-wieczną stiukową okładzinę pokrywającą gotyckie żebra i kamienne detale architektoniczne, co przywróciło krużgankom ich pierwotny, XIV-wieczny wygląd. W północnym skrzydle krużganków zachowano salę teatralną, w której alumni prezentowali misteria Męki Pańskiej i przedstawienia Jasełek¹⁸. Dnia 3. listopada 1958 r., w dniu imienin ks. inspektora Stanisława Rokity, dokonano poświęcenia pomnika Św. Jana Bosko usytuowanego przed wschodnim szczytem kościoła.

Założenie instalacji centralnego ogrzewania (październik 1969-marzec 1970) zapoczątkowało kolejny generalny remont wnętrza klasztoru. Objął on pokoje profesorskie w zachodnim skrzydle, sypialnie kleryckie, kleryckie studia i salę muzyki nad zakrystią. Przeprowadzono wówczas remont i konserwację dachów klasztoru, kryjąc połąć północną i północno-wschodnią blachą cynkową.

W związku z decyzją o połączeniu w Łądzie Studentatu Filozoficznego i Teologicznego, w marcu 1972 r. rozpoczęto konieczne prace adaptacyjne wnętrza klasztoru. Trwały one do sierpnia 1972 r. Przebudowano wówczas parter północnego krużganka zamieniając salę teatralną na studia dla alumnów. W sierpniu przeprowadzono remont refektarza i przylegającej doń świetlicy, wtedy również zastąpiono podłogi tych pomieszczeń marmurową posadzką.

Wspomniana adaptacja i remont pomieszczeń klasztornych stają u początku szeroko zakrojonych działań remontowych, budowlanych i konserwatorskich na terenie klasztoru i kościoła w Łądzie. Większość z nich prowadzoną była z inicjatywy ówczesnego dyrektora i rektora, ks. Stanisława Styrny, i ks. Józefa Belniaka, administratora seminaryjnego domu. Udział parafii Łąd w pracach przy kościele koordynował proboszcz ks. Antoni Niebrzydowski. Początkiem prac remontowych przy kościele było założenie systemu odwadniającego budynek i osuszającego jego mury. Trwało to od października 1973 r. do sierpnia 1975 r.

W czerwcu 1973 r. zaczęto przygotowania do tynkowania elewacji klasztoru. Prace rozpoczęte w sierpniu zostały wstrzymane decyzją konserwatora zabytków. Po zбиciu tynków ukazały się fragmenty gotyckich murów klasztoru i Konserwator Wojewódzki zarządził ich zinwentaryzowanie¹⁹. Prace tynkarskie wznowiono w lipcu 1974 r., rozpoczynając od północnej ściany wirydarza. W listopadzie tego roku przeprowadzono rekonstrukcję wnętrza wirydarza w stylu parterowych ogrodów włoskich. W styczniu 1975 r. usunięto spróchniałe drzewa

kiedy to w jego pracowni studiował ks. Wincenty Kilian, twórca licznych dzieł sztalugowych, witraży i mozaik.

¹⁸ Według kroniki WSD w Łądzie w latach 1957-1960 miało miejsce 129 spektakli.

¹⁹ Nadzór nad pracami tynkarskimi na elewacjach klasztoru i kościoła prowadził mgr inż. arch. Aleksander Werc. Por. tegoż: *Badania architektoniczne elewacji dawnego klasztoru cysterskiego w Łądzie nad Wartą pow. Konin prowadzone 1973-1975*, opracowanie w Archiwum Biblioteki WSD w Łądzie.

rosnące przy kościele, co bezpośrednio poprzedziło rozpoczęte w kwietniu prace tynkarskie na elewacji kościoła. Łącznie z malowaniem trwały one do 1979 r. Większość prac malarskich została wykonana przez alumnów seminarium. W maju 1976 r. salezjanin-koadiutor, p. Ludwik Mocarski, wykonał sztukaterskie odlewy sterczyn wieńczących szczyty elewacji klasztoru i kościoła.

Równoległe z pracami tynkarskimi rozpoczęto kompleksowe roboty blacharskie na dachu kościoła. Jesienią 1917 r. Niemcy zdarli z kościelnego dachu ponad 8 ton miedzianej blachy²⁰. W 1976 r. podjęto decyzję o przywróceniu miedzianego poszycia na kościele. W czerwcu tego roku, przy współudziale parafii Łąd, zakupiono miedzianą blachę i rozpoczęto prace blacharskie. Należy w tym miejscu podkreślić, że tak szeroko zakrojony program renowacji klasztoru i kościoła w Łądzie realizowany był w większości środkami Zgromadzenia Salezjańskiego przy pomocy parafii Łąd (w odniesieniu do inwestycji związanych z kościołem). Zapis w *Kronice WSD w Łądzie* z dnia 13.07.1976 r. stanowi dziś wymowne świadectwo warunków, w jakich restaurowano obiekt: „Dyrektor i Administrator po raz 10 składają wniosek w urządzenie konserwatorskim w Koninie o przyznanie środków na remont kościoła i klasztoru. Kosztorys sporządzony w 1975 r. przewidywał ok. 14 ml. zł”²¹.

W maju 1973 r. zostały zamówione witraże do okien dawnego kapitułarza pełniącego funkcję seminaryjnej kaplicy. Wykonano je w Poznaniu w warsztacie Z. Koźmickiego według projektu K. Stasińskiej. 17. września witraże zostały zamontowane. W ołtarzu seminaryjnej kaplicy 31 XII 1975 r. umieszczono dwa nowe obrazy: Św. Jana Bosko i Maryi Wspomożycielki Wiernych pędzla ks. Wincentego Kiliana.

Na początku 1974 r. podjęto decyzję o remoncie zakrystii i wykonaniu nowych kredensów i szaf na paramenty liturgiczne. Projektantami mebli byli plastycy poznańscy, panie K. Stasińska i Polakowska. Usunięto spróchniałe stare wyposażenie i po położeniu marmurowej posadzki (w kwietniu 1975 r.), 26. września ustawiono nowe meble. Z dawnego wyposażenia zachowano wiszące na ścianach obrazy, płaskorzeźbione popiersia apostołów (wieńczące nie zachowane barokowe kredensy) oraz obudowy i polichromowane drzwi dwu ściennych szaf. Obrazy (głównie portrety) z zakrystii oraz polichromie ściennych szaf poddano konserwacji i częściowo rekonstruowano²².

Rosnąca z każdym rokiem liczba alumnów seminarium spowodowała konieczność wygospodarowania nowych pomieszczeń mieszkalnych. Uzyskano je

²⁰ Por. *25-lecie działalności salezjańskiej...*, dz. cyt., s. 25.

²¹ Dnia 15 VIII 1977 Konserwator Wojewódzki w Koninie przyznał 1.600.000 zł dotacji na renowację, co po 50% podwyższenie cen w lipcu 1976 r. stanowiło ok. 5% kosztów.

²² Konserwator malarstwa W. Żołądek restaurowała polichromię szaf, obraz Św. Rodziny, portrety opatów Zapolskiego i Łukomskiego oraz O. Maksa Tarejwy. Jadwiga Wardzyńska z Warszawy wykonała konserwację obrazu Serca Pana Jezusa i Najświętszej Maryi Panny.

przez adaptację przestrzeni strychów klasztoru, gdzie od sierpnia 1977 do września 1978 powstał szereg kilkuosobowych pokoi kleryckich.

4. czerwca 1978 r., podczas Ogólnopolskiej Pielgrzymki Rodziny Salezjańskiej na Jasną Górę, Wyższe Seminarium Duchowne w Łądzie złożyło w Kaplicy Jasnogórskiej dziękczynne wotum za 25 lat swej działalności. Srebrny ryngraf zawierał repusowany widok klasztoru i kościoła z herbem salezjańskim i napisem: „Niepokalanej Wspomożycielce Jasnogórskiej Królowej Polski wdzięczni za 25 lat opieki: Przełożeni, Profesorowie i Alumni Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie”.

Z początkiem 1979 r. wychowawcy i alumni seminarium podjęli decyzję o przywróceniu w Łądzie tradycji wielkopostnych misterii Męki Pańskiej. W związku z tym w lutym rozpoczęto prace adaptacyjne w pomieszczeniach dawnej krypty w podziemiach kościoła, które przekształcono w salę teatralną. Jesienią tego roku przystąpiono do prac porządkowych wokół obejścia kościoła i w przykościelnym parku. Rozpoczął je ks. proboszcz Antoni Niebrzydowski z udziałem parafian i uczniów seminarium, a kontynuowali kolejni jego następcy: ks. Wojciech Blicharz i ks. Ignacy Czarnota. W efekcie utwardzono plac przed kościołem, naprawiono ogrodzenie przykościelnego parku, wymurowano i oświetlono aleję prowadząca z wioski do kościoła i klasztoru, wytyczono i utwardzono alejki w parku, założono klomby kwiatowe i rosarium wzdłuż północnej elewacji świątyni. Rosarium powstało również w północno-zachodniej części seminaryjnego ogrodu na terenie dawnych mokradeł Warty. 4 II 1981 r. Wyższe Seminarium Duchowne w Łądzie otrzymuje Nagrodę I Stopnia Ministra Kultury i Sztuki w konkursie na najlepszego użytkownika obiektu zabytkowego za rok 1980. Natomiast w czerwcu 1994 r. Rektor Seminarium, ks. Stanisław Jankowski, i Proboszcz Parafii, ks. Ignacy Czarnota, odebrali Nagrodę Ministra Kultury i Sztuki za najlepiej utrzymane otoczenie zabytku.

Działania konserwatorskie i renowacyjne objęły również zabytkowe wyposażenie kościoła i klasztoru. 11. maja 1979 r. rozpoczęto prace konserwatorskie przy ołtarzu św. Urszuli, dzieło warsztatu wybitnego rzeźbiarza śląskiego zwanego Mistrzem z Lubiąża z 1721 r. Prowadzona etapami konserwacja ołtarza została zakończona w lipcu 1983 r. przywracając zabytkowi jego barokową postać²³. W 1981 r. poddano konserwacji gotycki ołtarzyk szafiasty w formie tryptyku z rzeźbami Najświętszej Maryi Panny z Dzieciątkiem, św. Katarzyny Aleksandryjskiej, św. Barbary, św. Mikołaja i św. Stanisława Bpa. Dzieło to, datowane na ok. 1480/90 r.²⁴ trafiło do Łądu jako dar

²³ Prace konserwatorskie na zlecenie Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie prowadziła grupa łódzkich konserwatorów w składzie: Jerzy Matwij, Jan Potz, Ewa Derkacz, Bogumił Oława-Olewiński, Jacek Królewski.

²⁴ Por. Dokumentacja konserwatorska *Tryptyk Najświętszej Marii Panny z Łądu*. Wykonawca Jan Potz, Łódź 1981, w zbiorach Biblioteki WSD w Łądzie.

w 1969 r.²⁵ W lecie 1983 r., dzięki środkom przyznanych przez Konserwatora Wojewódzkiego w Koninie, przeprowadzono konserwację i częściową rekonstrukcję fresku J.W. Neunhertza w południowo-wschodnim aneksie kopuły kościoła²⁶.

W latach 1984-1987 zrealizowano dla kościoła nowy ołtarz soborowy wraz z towarzyszącymi mu podestem, ambonkami i sediliami dla celebransa i służby liturgicznej. Całość wykonano w swarzędzkim warsztacie braci Barciszewskich według projektu P. Woźniaka z Poznania. Prof. dr Michał Gałkiewicz z łódzkiej politechniki zaprojektował i wykonał w latach 1986-1987 kinkiety dla wnętrza kościoła.

W 1981 r. rozpoczęto starania, aby poddać konserwacji przechowywane na strychu klasztoru wielkie płótna Adama Swacha, ocalałe z cyklu 36 jego obrazów wykonanych na zamówienie opata Łukomskiego w latach 1714-1718²⁷. W efekcie tych zabiegów, na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Koninie w 1986 r. rozpoczęto sukcesywną renowację płócien Swacha, które powróciły na swoje pierwotne miejsce, czyli na ściany krużganków²⁸.

W tym samym 1981 roku rozpoczęto prace budowlane związane z decyzją inspektora Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha o rozbudowaniu gmachu łódzkiego Seminarium przez wzniesienie od strony wschodniej nowego budynku o charakterze mieszkalnym i administracyjnym. Projektantami budowli byli poznańscy architekci H. Marzyński i A. Chmielewski. Ponieważ projekt przewidywał lokalizację budynku po wschodniej części klasztoru, rozebrano – za zgodą konserwatora – dawny mur dzielący opactwo od traktu komunikacyjnego oraz barokową bramę wiodącą na teren opactwa. Prace budowlane i wykończeniowe zakończono w 1992 r. Poza pomieszczeniami mieszkalnymi dla profesorów i alumnów, nowy gmach zawiera seminaryjną kaplicę. Projektantem jej wyposażenia jest mgr arch. H. Marcinkowski oraz ówczesny Rektor Seminarium ks. Stanisław Jankowski. Z jego też inicjatywy zawisły w kaplicy ikony: Chrystusa Arcykapłana i Maryi Wspomożycielki pędzla Małgorzaty Sokołowskiej z Poznania.

²⁵ Informuje o tym zapis w Kronice WSD w Łądzie z dnia 24 X 1969 r.: „W drodze powrotnej z wizytacji domów ośrodka Kaława zatrzymał się na nocleg ks. insp. Świda. Przywiózł do domu łódzkiego środkową część pięknego gotyckiego tryptyku. Jest to dar jednego z proboszczów parafii na ziemi lubuskiej. (...) Tryptyk, choć piękny, wymaga starannej renowacji...”.

²⁶ Konserwację przeprowadzili warszawscy konserwatorzy: Dorota Zemła i Maria Petrova. Por. J. Nowiński, *Propozycja rekonstrukcji treści zniszczonego fresku J.W. Neunhertza w płd.-wsch. żąglu dużej kopuły w Łądzie*, Łąd 1983, maszynopis w zbiorach Biblioteki WSD w Łądzie.

²⁷ Por. M. Kędzierski, *Jedno z najstarszych ujęć klasztoru i kościoła łódzkiego na nowo odnalezionym obrazie Adama Swacha z 1714 roku*, Łąd 1980, s. 9 nn, maszynopis w zbiorach Biblioteki WSD w Łądzie.

²⁸ Niestety, nie było możliwym zrekonstruowanie pierwotnej kolejności zawieszenia obrazów, stąd obecne ich zestawienie ma charakter raczej dowolny.

* * *

W czerwcu 1994 r. inspektor Salezjańskiej Prowincji Św. Wojciecha, ks. Władysław Kołyszko, podpisał w Urzędzie Notarialnym w Warszawie akt założycielski Fundacji na Rzecz Łądu, której celem ma być gromadzenie środków na dalszą konserwację i renowację dzieł sztuki łądzkiego kościoła i klasztoru.

Zusammenfassung

Die ehemalige Zisterzienserkloster und Kirche in Łąd am Warta gehören zu den schönsten und wertvollsten Kunstdenkmälen Polens. Am 28.06.1921 die Salesianer Don Boscos nehmen das Denkmal unter ihren Schutz, indem sie dort zuerst ein Kleines Seminar und im Jahre 1952 ein Priesterseminar gründen. Dieser Artikel präsentiert alle Investitionen, Konservierungs- und Restaurationsarbeiten, die unter Salesianer Verwaltung in Łąd geführt wurden.

JAN PIETRZYKOWSKI SDB

NOWICJAT SALEZJAŃSKI W POŁUDNIOWEJ INSPEKTORII

K r a k ó w, utworzona w 1933 r. inspektorja św. Jacka z siedzibą w Krakowie początkowo nie otwierała własnego nowicjatu, lecz kandydatów do Zgromadzenia wysyłała do Czerwińska, położonego w granicach prowincji północnej. Ostatni wspólny nowicjat rozpoczęto w sierpniu, a następnie w listopadzie 1939 r., lecz został on rozwiązany z powodu wysiedlenia salezjanów z czerwińskiego grodu. Wobec przedłużającej się okupacji ksiądz inspektor Adam Cieślak razem ze swoją radą w dniu 2 grudnia 1940 r. postanowił zorganizować nowy nowicjat na terytorium Generalnej Guberni. Wybór miejsca padł na Kraków – „Łosiówkę”¹. Jedną z głównych przyczyn takiej decyzji była obrona budynków seminaryjnych przez salezjanów przed władzami okupacyjnymi². Nowy inspektor ks. Jan Ślósarczyk, działając zgodnie z wytycznymi KPK (kan. 554), postarał się o odpowiednie pozwolenie na otwarcie i prowadzenie nowicjatu. Przełożony generalny, działając w porozumieniu z Kongregacją do Spraw Zakonnych, upoważnił prowincjała (13 IX 1941) do erygowania nowicjatu w Krakowie i przeniesienia go w razie potrzeby do innego domu salezjańskiego. We wrześniu 1941 r. 14 nowicjuszy (12 z inspektorii św. Jacka i 2 z inspektorii św. Stanisława Kostki) pod kierunkiem ks. Pawła Goli rozpoczęło swoją drogę zakonną. Wśród nich znalazło się 8 młodzieńców, którzy w 1939 r. w Czerwińsku podejmowali już formację salezjańską³. Obłóczyny odbyły się 5 lipca, a śluby 15 września 1942 r. Był to jednak jedyny rocznik nowicjatu, gdyż z powodu

¹ AIK, Kronika Inspektoratu TS prowincji św. Jacka. Słowa prowincjał-inspektor, Zgromadzenie-Towarzystwo w tekście są używane zamiennie.

² W listopadzie 1940 r. Niemcy chcieli zabrać dom salezjański w Krakowie przy ul. Tynieckiej („Łosiówka”) na cele wojskowe. Jednak wcześniej (22 IX 1940) przełożeni postarali się o dokument potwierdzony przez konsula włoskiego w Berlinie, że prawowitym właścicielem budynku jest ksiądz generał urzędujący w Turynie. Wobec takiego zaświadczenia SS 14 XI 1940 r. zrezygnowało z zajęcia salezjańskiej własności. Por. P. Smolka, *Organizacja nowicjatu Towarzystwa św. Franciszka Salezego w inspektorii św. Jacka w Polsce*, Lublin 1980, s. 28 (mps).

³ AIK, t. dekrety nominacyjne, Dekret nominacyjny ustanawiający ks. P. Golę mistrzem nowicjatu, nr 413, wydany w Turynie 19 I 1941 r.; Wspomnienia ks. P. Goli, s. 2; Wspomnienia ks. J. Długołęckiego, s. 2 (mps).

JAN PIETRZYKOWSKI SDB

NOWICJAT SALEZJAŃSKI W POŁUDNIOWEJ INSPEKTORII

K r a k ó w, utworzona w 1933 r. inspektoriat św. Jacka z siedzibą w Krakowie początkowo nie otwierała własnego nowicjatu, lecz kandydatów do Zgromadzenia wysyłano do Czerwińska, położonego w granicach prowincji północnej. Ostatni wspólny nowicjat rozpoczęto w sierpniu, a następnie w listopadzie 1939 r., lecz został on rozwiązany z powodu wysiedlenia salezjanów z czerwińskiego grodu. Wobec przedłużającej się okupacji ksiądz inspektor Adam Cieślak razem ze swoją radą w dniu 2 grudnia 1940 r. postanowił zorganizować nowy nowicjat na terytorium Generalnej Guberni. Wybór miejsca padł na Kraków – „Łosiówkę”¹. Jedną z głównych przyczyn takiej decyzji była obrona budynków seminaryjnych przez salezjanów przed władzami okupacyjnymi². Nowy inspektor ks. Jan Ślósarczyk, działając zgodnie z wytycznymi KPK (kan. 554), postarał się o odpowiednie pozwolenie na otwarcie i prowadzenie nowicjatu. Przełożony generalny, działając w porozumieniu z Kongregacją do Spraw Zakonnych, upoważnił prowincjała (13 IX 1941) do erygowania nowicjatu w Krakowie i przeniesienia go w razie potrzeby do innego domu salezjańskiego. We wrześniu 1941 r. 14 nowicjuszy (12 z inspektorii św. Jacka i 2 z inspektorii św. Stanisława Kostki) pod kierunkiem ks. Pawła Goli rozpoczęło swoją drogę zakonną. Wśród nich znalazło się 8 młodzieńców, którzy w 1939 r. w Czerwińsku podejmowali już formację salezjańską³. Obłóczyny odbyły się 5 lipca, a śluby 15 września 1942 r. Był to jednak jedyny rocznik nowicjatu, gdyż z powodu

¹ AIK, Kronika Inspektoratu TS prowincji św. Jacka. Słowa prowincjał-inspektor, Zgromadzenie-Towarzystwo w tekście są używane zamiennie.

² W listopadzie 1940 r. Niemcy chcieli zabrać dom salezjański w Krakowie przy ul. Tynieckiej („Łosiówka”) na cele wojskowe. Jednak wcześniej (22 IX 1940) przełożeni postarali się o dokument potwierdzony przez konsula włoskiego w Berlinie, że prawowitym właścicielem budynku jest ksiądz generał urzędujący w Turynie. Wobec takiego zaświadczenia SS 14 XI 1940 r. zrezygnowało z zajęcia salezjańskiej własności. Por. P. Smolka, *Organizacja nowicjatu Towarzystwa św. Franciszka Salezego w inspektorii św. Jacka w Polsce*, Lublin 1980, s. 28 (mps).

³ AIK, t. dekrety nominacyjne, Dekret nominacyjny ustanawiający ks. P. Golę mistrzem nowicjatu, nr 413, wydany w Turynie 19 I 1941 r.; Wspomnienia ks. P. Goli, s. 2; Wspomnienia ks. J. Długoleckiego, s. 2 (mps).

trudności meldunkowych i ciasnoty miejsca zrezygnowano tymczasowo z prowadzenia tego dzieła⁴. Ze względu na działające Wyższe Seminarium Duchowne, „Łosiówka” podczas okupacji była najbardziej prężnym domem salezjańskim w Polsce. Po przesunięciu się frontu na Zachód w styczniu 1945 r. wielu współbraci (w tym neoprezbiterzy z 1944) mogło wyjechać do pracy w innych odbudowujących się zakładach i placówkach duszpasterskich. Wygospodarowane w ten sposób skromne lokale postanowiono przeznaczyć na nowicjat.

Wypada przy tym wspomnieć, że inspektoriat południowa w warunkach powojennych szybciej zorganizowała tego rodzaju dom formacyjny niż północna⁵. Akcja werbowania nowych kandydatów do Zgromadzenia nie sprawiała większego kłopotu, ponieważ wielu czekało na ten moment przez całą wojnę. Pod koniec marca 1945 r. 30 chłopców rozpoczęło w Krakowie przygotowanie do nowicjatu. Natomiast z nowym rokiem szkolnym 1945/46 mistrz ks. Wawrzyniec Kapczuk razem z socjuszem ks. Leonem Szałą i 25 kandydatami (23 kl. i 2 ko.) rozpoczął regularną formację zakonną. Obłóczyn dokonał ksiądz inspektor Ślósarczyk w dniu 19 marca, a 26 sierpnia 1946 r. 23 neoprofesorów związało się z Towarzystwem Salezjańskim poprzez śluby zakonne⁶. Ze względu na dużą liczbę współbraci i szybko powiększający się Studentat Filozoficzny i Teologiczny, „Łosiówka” nie spełniała właściwych warunków domu nowicjackiego. Dlatego też ksiądz inspektor szukał nowego, stałego i odpowiedniejszego miejsca na ten cel. 9 lipca 1946 r. na Radzie Inspektorialnej zapadła decyzja o otwarciu nowicjatu w Kopcu koło Częstochowy⁷. Ponieważ przełożony prowincji nie mógł skontaktować się z Kongregacją dla Spraw Zakonnych celem otrzymania zezwolenia na kanoniczną erekcję domu nowicjackiego, dlatego 30 lipca 1946 r. zwrócił się z tą prośbą do kard. A. S. Sapiehy i już 5 sierpnia otrzymał oczekiwany dokument⁸.

⁴ Hitlerowcy wysiedlili krakowskich zmartwychwstańców, ponieważ ci nie mieli gdzie się zatrzymać, salezianie przyjęli ich do swojego domu. Relacja ustna ks. J. Barteckiego spisana na drodze wywiadu, Warszawa 16 IV 1994.

⁵ J. Ślósarczyk, *Historia prowincji św. Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. 6, Pogrzebień 1969, s. 282; AIW, t. Protokoły z posiedzeń rad inspektorialnych.

⁶ Arch. zakł. Kopiec, Księga spisu nowicjuszy; Relacja ustna ko. F. Bardzińskiego spisana na drodze wywiadu, Kopiec 29 VI 1994; J. Krawiec, *Towarzystwo św. Franciszka Salezego oraz jego organizacja w Polsce*, Kraków 1964, s. 279 (mps).

⁷ A. Świda, *Salezjańskie nowicjaty na ziemiach polskich*, Łódź 1973, s. 161 (mps).

⁸ „Infrascriptus, vigore facultatum a Ssmo Domino Nostro Pio divina Providentia P.P. XII per decretum Sacrae Congr. pro Negotiis Eztraordinaris de die 4 martii 1946 Nr 1628/46 sibi concessarum susceptis praecibus R.D. Joannis Ślósarczyk Inspectoris Congr. Salesianae Cracoviae die 30 Julii 1946 Nr 167/46 quibus facultatem erigendi canonice Novitiatum in loco Kopiec penes Czenstochoviam implorat, habitis prae oculis adcitatis causis eidem RD. Inspectori facultatum tribuit, deveniendi ad canonicam erectionem Novitiatum supramemorato loco dummodo omnis habeantur quae de iure requiruntur ad normam SS canonum 554 et 564 C.I.C. contrariis quibuscumque non abstantibus”. AIWr, t. Kopiec, kard. Sapieha do ks. Ślósarczyka, Kraków 5 VIII 1946.

K o p i e c to mała miejscowość położona w południowej części Wyżyny Częstochowsko-Wieluńskiej nad rzeczką Kocinką (dopływem Liswarty) w odległości 12 km na północ od Częstochowy i 10 km na wschód od Kłobucka. Okolica odznacza się pięknym pofałdowanym terenem z licznymi stawami i łąkami oraz zachowanym parkiem wokół śladów średniowiecznego zamczyska. Według relacji Jana Długosza (proboszcza kłobudzkiego) była to własność królewska i jednocześnie siedziba obronna z dobrym zamkiem⁹. W pierwszej połowie XVIII w. Kopiec stał się własnością paulinów, którzy w 1793 r. wybudowali tutaj papiernię, wykorzystując materiał budowlany z resztek ruin obronnego zamku. Po dziesięciu latach fabrykę papieru przerobiono na młyn wodny. Podczas zaboru pruskiego majątek przeszedł na własność państwa. Później jego właścicielem była rodzina Gampfów (musiało to być jeszcze przed rokiem 1878). Bezdzietny Hilary Gampf przekazał folwark swojej siostrzenicy, Henryce Jungowskiej, urodzonej w Hrubieszowie, która wyszła za mąż za Władysława Babickiego. Bezdzietni państwo Babicy testamentalnie ofiarowali majątek Towarzystwu Salezjańskiemu na zakład dla młodzieży. W 1930 r. zmarła Henryka Babicka i salezianie stali się właścicielami Kopca¹⁰. Majątek obejmował prawie 80 ha (ok. 25 ha gruntów ornych, ok. 30 ha stawów rybnych i ok. 15 ha łąk). Ponadto w skład posiadłości wchodziły: piętrowy dom mieszkalny, zbudowany przez Babickich w 1905 r., a także budynki gospodarcze, jak: stajnie, obora, spichlerz i młyn wodny. Całość znajdowała się w zaniedbanym stanie i przełożeni nie posiadając odpowiedniego personelu i zwlekając z decyzją „zagospodarowania” Kopca, oddali go w dzierżawę na osiem lat. Dopiero w 1938 r. salezianie przybyli na stałe do tej miejscowości. Pierwszym przełożonym i równocześnie organizatorem nowej placówki był ks. Aleksander Ziobro. Wspomagało go w tym dziele pięciu współbraci¹¹. Za zgodą biskupa częstochowskiego, Teodora Kubiny, i Stolicy Apostolskiej, ksiądz generał Piotr Ricaldone 29 lipca 1938 r. erygował dom zakonny w Kopcu z przeznaczeniem dla aspirantów, którzy w przyszłości mieli zamiar zostać koadiutorami (braćmi zakonnymi)¹². Ponieważ odległość do kościoła parafialnego w Białej Górnej wynosi ok. 2 km, dlatego ks. Ziobro otworzył kaplicę w największym pokoju willi. Przy pomocy finansowej bis-

⁹ Na podmokłym terenie znajduje się wydłużone wzniesienie o wymiarach 90 na 70 i wysokości 5 m, okrążone wązozami i fosą ze śladami wjazdu od strony południowo-zachodniej. W części północno-wschodniej natrafiono na węglowy fragment muru o grubości 100 cm. Por. *Badania Archeologiczne na Górnym Śląsku w 1963 r.*, „Biuletyn” nr 46, s. 116; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. IV, 1883, s. 379.

¹⁰ Henryka zmarła w 1930 r., a Władysław w 1926. Por. *Kronika Kopca*, Akt zgonu par. Biała Górna 1930 nr 37, 1926 nr 58.

¹¹ Arch. zakł. Kopiec, Początki i rozwój dzieła Towarzystwa Salezjańskiego w Kopcu (mps).

¹² P. Smolka, dz. cyt., s. 39; *Elenco Generale*.

kupa częstochowskiego od 15 stycznia 1939 r. rozpoczął w Kopcu działalność Uniwersytet Ludowy¹³.

Po klęsce wrześniowej Częstochowa znalazła się w Generalnej Guberni, a Kopiec 4 listopada 1939 r. przyłączono do Rzeszy. Do końca października 1940 r. usunięto salezjanów, pozostawiając tylko ko. Serwacego Kucharskiego w charakterze robotnika i stróża stawów. Ksiądz dyrektor Ziobro zamieszkał w zrujnowanej kaplicy w Kamyku, odległym o 2 km od Kopca. Biskup T. Kubina utworzył tam samodzielny wikariat (4 XII 1940), pozwalając tym samym przełożonemu przebywać blisko domu zakonnego. Z chwilą odejścia Niemców w 1945 r., ks. Ziobro natychmiast wrócił do Kopca podejmując trud odbudowy dzieła salezjańskiego¹⁴. Ponieważ dom nie miał jeszcze określonego charakteru, dlatego też ksiądz inspektor Jan Ślósarczyk przeznaczył go na nowicjat. Zorganizowanie własnego nowicjatu miało doniosłe znaczenie dla rozwoju południowej prowincji, ale równocześnie było wypełnieniem 261 artykułu Regulaminów Towarzystwa Salezjańskiego. W drugiej połowie lipca 1946 r. zaczęli przybywać do Kopca kandydaci do Zgromadzenia i 6 sierpnia 20 z nich rozpoczęło kanoniczną roczną próbę pod opieką mistrza ks. Edwarda Staszewskiego. Pierwsze rekolekcje dla nowicjuszy w Kopcu przeprowadzili ks. M. Łaszewski i ks. J. Szczupał¹⁵. Początkowo życie nowicjackie skupiało się w willi zajmowanej uprzednio przez Babickich, w której wygospodarowano miejsce na kaplicę, kuchnię, jadalnię, studium i sypialnię. Formujący i formowani pokonywali bardzo dużo trudności, aby stworzyć właściwe warunki życia i pracy. Wiele pozostawiało do życzenia zaopatrzenie placówki w sprzęty i urządzenia. Na apel księdza inspektora z pomocą pospieszyły inne zakłady salezjańskie, ofiarowując łóżka, ławki szkolne, fisharmonię, pianino itd.¹⁶ Dzięki ofiarnej pracy wszystkich domowników, z upływem czasu życie w Kopcu stawało się coraz bardziej znośne, nabierając „cech normalności”. Zainstalowany w styczniu 1946 r. agregat napędzany turbiną wodną zaopatrywał „młyn” w prąd elektryczny i rozwiązał problem zaopatrzenia domu w bieżącą wodę. We wszystkich domach i pomieszczeniach od lipca 1949 r. było światło elektryczne, a włączenie do sieci państwowej nastąpiło

¹³ Zgłosiło się 18 aspirantów, kandydatów na koadiutorów. Pierwszy turnus UL trwał do 1 marca, wzięło w nim udział 35 chłopców. Wykłady na kursie obejmowały zagadnienia społeczne, rolnicze, ogrodnicze, pszczelarskie i budowlane. Nazwą Uniwersytet Ludowy określano kursy dla druhów z Akcji Katolickiej diecezji częstochowskiej. Por. Arch. zakł. Kopiec, Kronika nowicjatu, Początki i rozwój dzieła...

¹⁴ Por. Kronika zakładu w Kopcu; J. Ślósarczyk, *Historia...*, t. 3, s. 65; t. 6, s. 537; L. Kaliński, *Rodzina salezjańska w Polsce*, Warszawa 1988, s. 326.

¹⁵ Wykłady prowadzono od 23 września. Por. tamże; P. Smółka, dz. cyt., s. 41. „Niech każda inspektoria posiada własny dom nowicjacki”, Warszawa 1925.

¹⁶ Por. Kronika zakładu w Kopcu; A. Świda, *Salezjańskie nowicjaty*, s. 163. Braterską pomoc w wyposażeniu domu nowicjackiego okazali współpracownicy z Marszałek, Poznania, Lwowa, Mysłowic, Krakowa, Oświęcimia, Przemyśla, Częstochowy.

dwa lata później. W 1947 r. przebudowano oborę na piętrowy, funkcjonalny dom mieszkalny, a szopę obok młyna zamieniono na salę teatralną. Sprowadzone do Kopca siostry salezjanki od 1949 r. prowadzą kuchnię i szatnię¹⁷.

Systematyczny rozwój placówki był utrudniany przez władze państwowe „minionego systemu”. 24 marca 1950 r. na podstawie Ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz. U. Nr 8 poz. 87), zabrano salezjanom w Kopcu gospodarstwo rolne i rybne z inwentarzem żywym i martwym oraz zapasami żywności. Dotychczasowym właścicielom pozostawiono niecałe 5 ha razem z parkiem, willą i budynkiem przerobionym z obory. Salę teatralną w momencie inwentaryzacji zamieniono na kaplicę zewnętrzną dla okolicznej ludności¹⁸. W okresie „odwilży październikowej” działało w Kopcu Niższe Seminarium Duchowne (1957-1962), a 8 września 1958 r. Komisja Gromadzkiej Rady Narodowej w Kamyku zwróciła salezjanom młyn zdemolowany w 90%. 26 lipca 1962 r. władze państwowe zlikwidowały Niższe Seminarium Duchowne, zabierając jednocześnie jego gmach usytuowany naprzeciw willi. Po długoletnich staraniach został on odzyskany wraz z ogrodem w 1981 r. Do kaplicy dla ogółu wiernych uczęszcza około 400 osób, dla których w niedziele i święta są odprawiane trzy msze św. Do domu zakonnego w Kopcu należą też salezjanie pracujący w okolicznych placówkach duszpasterskich, jak: Biała Górna, Czarny Las, Kamyk¹⁹.

Podczas rocznego nowicjatu kandydaci do Zgromadzenia przechodzą formację ascetyczną, intelektualną i apostołską. W formacji ascetycznej są wykorzystywane następujące środki: praktyki pobożne, lektura religijna, rozmowy z mistrzem nowicjatu, wykłady z historii Zgromadzenia, teologii życia wewnętrznego, teologii życia zakonnego, regularne przystępowanie do sakramentów świętych i głębokie nabożeństwo do Wspomożycielki Wiernych. Zadaniem tej formacji jest wyrabiać u kandydatów zasady i wskazywać normy postępowania drogą doskonałości chrześcijańskiej. Ponadto nowicjusze zapoznają się z ascezą chrześcijańską i systemem prewencyjnym ks. Bosko²⁰.

Wykłady i ćwiczenia prowadzone w ramach formacji intelektualnej mają za zadanie wyrobić w kandydatach poczucie pilności i umiejętności systematycznego uczenia się oraz przygotować nowicjuszy do dalszych studiów filozoficznych i teologicznych w Wyższym Seminarium Duchownym. Dobór przedmiotów i wymiar godzin uległ zmianom w porównaniu z okresem początkowym Kopca.

¹⁷ Arch. zakł. Kopiec, Złoty jubileusz Kopca.

¹⁸ Kronika zakładu w Kopcu; Początek i rozwój dzieła...

¹⁹ Arch. zakł. Kopiec, t. Protokoły wizytacyjne: ks. delegat S. Rokita 15 II 1975; t. Korespondencja, ks. M. Piłat do Urzędu Gminy w Kłobucku, Kopiec 22 XI 1993; *Elenco* 1993.

²⁰ Por. *Konstytucje*, art. 62, 63, 65; Arch. zakł. Protokół z wizytacji, ks. M. Kaczmarzyk, Kopiec 25 I 1980.

Zajęcia dydaktyczne prowadzili i prowadzą także wykładowcy seminarium salezjańskiego z Krakowa. Do dyspozycji nowicjuszków jest biblioteka zaopatrzona w około 4 tys. woluminów, stale uaktualniana i systematycznie powiększana²¹.

W ramach przygotowania do przyszłej pracy apostołsko-wychowawczej nowicjusze biorą udział we mszy św. niedzielnej razem z wiernymi oraz uczestniczą w większe uroczystości w kościele parafialnym w Białej. Raz w roku razem z parafianami pielgrzymują pieszo na Jasną Górę, przewodnicząc pieśniami religijnym i modlitwie. Włączają się do pracy wśród ministrantów i w oratorium, a także w akcję powołaniową. Każdy z nowicjuszy ma obowiązek przynależenia do jednego z towarzystw religijnych (Niepokalanej, Misyjnego, Liturgicznego). Nowicjat przyjmuje i otacza opieką przybywające do Kopca grupy ministrantów i młodzieży, traktując tę pracę jako akcję powołaniową. Tego rodzaju działalność wyzwała u nowicjuszy inicjatywę i współodpowiedzialność. Jednocześnie jest sprawdzianem ich dokładności i szczerości w wypełnianiu obowiązków i organizacji wolnego czasu, czy też wyboru odpowiednich zajęć. Nowicjusze mają możliwość grania w orkiestrze dętej, zespole gitarowym oraz wykonywania ćwiczeń na instrumentach klawiszowych, na komputerze i maszynach do pisania²².

Zgodnie z tradycją, w nowicjacie jest też przewidziany czas na pracę fizyczną. Oprócz codziennych zajęć związanych z porządkowaniem i funkcjonowaniem domu, nowicjusze pod kierunkiem starszych współbraci zajmują się uprawą jarzyn i kwiatów w ogrodzie. Czwartek jest wolny od zajęć lekcyjnych. W tym dniu przewidziana jest praca fizyczna. Podczas prac sezonowych w gospodarstwie rolnym zawieszają się wykłady również i w inne dni tygodnia²³.

Protokoły spisywane z wizytacji kanonicznych przeprowadzonych przez prowincjałów (inspektorów), ich wikariuszy, bądź delegatów księdza generała akcentują, że formacja w Kopcu przebiega zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, naszych Konstytucji czy podręcznika *Formacja Salezjanów Księdza Bosko*. Od 1992 r. magister (mistrz) nowicjatu co roku opracowuje i udostępnia zainteresowanym „Nowicjacki program formacyjny”²⁴.

²¹ Do grona wykładowców należeli lub nadal należą: ks. dr M. Kokot, ks. dr. F. Krasoń, ks. mgr W. Lechocki, ks. lic. M. Piłat, ks. dr J. Ryłko. Rok 1946/47: dogmatyka, liturgika, śpiew, gra na instrumentach, historia, geografia, j. polski, j. włoski, j. łaciński. Rok 1989/90: teologia życia zakonnego, historia Zgromadzenia, Pismo św., propedeutyka teologii, liturgika, pedagogika, j. łaciński, j. polski, ceremonie, śpiew gregoriański, środki społecznego przekazu, j. włoski, zasady dobrego wychowania. Por. Kronika zakładu w Kopcu, Protokół z wizytacji, ks. A. Śmigielski, Kopiec 23 XIII 1988.

²² Kronika zakładu w Kopcu, Protokoły z wizytacji kanonicznych za lata 1970-1993.

²³ Tamże.

²⁴ Arch. zakł, Protokół z wizytacji, ks. S. Semik, Kopiec 23 XII 1992, Nowicjacki program formacyjny, Kopiec 1993/94.

Mistrza nowicjatu wspomagają w obowiązkach formacyjnych ksiądz-socjusz i kleryk asystent; bądź kilku asystentów, gdy rocznik jest liczniejszy. Przez 21 lat funkcje magistra pełnił ks. Józef Wiśniewski, który pod tym względem należy do czołówki światowej w Zgromadzeniu. W 1979 r. nastąpił podział polskich inspektorii na cztery i z prowincji św. Jacka została wydzielona nowa prowincja pw. św. Jana Bosko z siedzibą we Wrocławiu. Dom nowicjacki znalazł się na terenie nowo powstałej inspektorii wrocławskiej. Podziału nowicjuszy dokonano na tych samych zasadach, co i kleryków, czyli biorąc pod uwagę miejsce ich pochodzenia. Odtąd Kopiec jest wspólnym nowicjatem dla dwóch inspektorii: krakowskiej i wrocławskiej.

Stan osobowy nowicjatu w poszczególnych latach ilustruje tabela²⁵

Kraków					
Rok	Magister		Nowicjusze	Opuścili nowicjat	
1941/42	P. Gola		14	3	
1945/46	W. Kapczuk		25	3	
Kopiec					
Rok	magister	Śluby	Oblóczyny	Nowicjusze	Opuścili now.
1946/47	E. Staszewski	6 VIII	28 XII	20	3
1947/48	E. Staszewski	15 VIII	30 XI	32	7
1948/49	E. Staszewski	22 VIII	5 XII	47	8
1949/50	E. Staszewski	26 VIII	9 XI	60	17
1950/51	E. Staszewski	5 VIII	29 XI	50	13
1951/52	E. Staszewski	10 VIII	29 XI	55	14
1952/53	E. Staszewski	15 VIII	29 XI	65	19
1953/54	E. Staszewski	26 VIII	24 XI	29	10
1954/55	E. Staszewski	15 VIII	24 XI	27	12
1955/56	E. Staszewski	7 VIII	6 XI	22	5
1956/57	E. Staszewski	28 VII	11 XI	22	6
1957/58	P. Zakrajewski	26 VII	10 XI	16	3
1958/59	P. Zakrajewski	26 VII	24 XI	27	7
1959/60	P. Zakrajewski	26 VII	21 XI	23	6
1960/61	A. Świda	16 VII	30 X	40	13
1961/62	A. Świda	21 VII	29 X	21	8
1962/63	A. Świda	30 VII	16 XII	44	11
1963/64	A. Świda	9 VIII	10 XII	15	5

²⁵ Dane zaczerpnięto ze spisów poszczególnych roczników nowicjackich, protokołów z wizytacji kanonicznych i „Wiadomości Inspektorii św. Jana Bosko”, 4/96, s. 3. Spisy zamieszczają wszystkich przyjętych do nowicjatu, natomiast protokoły tylko tych, którzy podjęli formację salezjańską. Dlatego też mogą wynikać pewne nieścisłości.

1964/65	A. Świda	25 VIII	15 XI	22	9	
1965/66	H. Badura	16 VIII	16 XI	21	7	
1966/67	H. Badura	2 VIII	31 I	14	4	
1967/68	H. Badura	2 VIII	31 I	24	5	
1968/69	H. Badura	19 VIII	17 XI	19	3	
1969/70	H. Badura	1 IX	2 V	8	-	
1970/71	H. Badura	31 VIII		3	-	
1971/72	J. Wiśniewski	20 VIII		12	5	
1972/73	J. Wiśniewski	19 VIII		16	8	
1973/74	J. Wiśniewski	18 VIII		17	5	
1974/75	J. Wiśniewski	17 VIII		9	1	
1975/76	J. Wiśniewski	22 VIII		19	8	
1976/77	J. Wiśniewski	21 VIII		25	11	
1977/78	J. Wiśniewski	20 VIII		17	2	
1978/79	J. Wiśniewski	22 VIII		16	5	
1979/80	H. Badura	22 VIII		19	2	
Rok	Magister	Śluby	Nowicjusze			Opuścili
			Krak.	Wrocł.	WNP	
1980/81	J. Wiśniewski	22 VIII	14	5		7
1981/82	J. Wiśniewski	22 VIII	18	11		12
1982/83	J. Wiśniewski	22 VIII	17	14		1
1983/84	J. Wiśniewski	22 VIII	36	13		12
1984/85	J. Wiśniewski	22 VIII	31	21		12
1985/86	J. Wiśniewski	22 VIII	30	23		8
1986/87	J. Wiśniewski	22 VIII	27	13		11
1987/88	J. Wiśniewski	22 VIII	23	20		13
1988/89	J. Wiśniewski	22 VIII	31	17		4
1989/90	J. Wiśniewski	22 VIII	17	8		10
1990/91	J. Wiśniewski	22 VIII	26	15		10
1991/92	J. Wiśniewski	22 VIII	18	6		5
1992/93	R. Kempia	22 VIII	12	6		5
1993/94	R. Kempia	22 VIII	11	4		2
1994/95	R. Kempia	22 VIII	12	2	2	3
1995/96	M. Piłat	22 VIII	5	7	3	3

W Krakowie formację rozpoczynało 45 kandydatów do Zgromadzenia, a nowicjat ukończyło 39. Przez dom nowicjacki w Kopcu od 1946 do 1996 r. przeszło 1411 nowicjuszy, z których 1014 złożyło pierwsze śluby zakonne. Zdarzały się wypadki, że kandydaci przyjęci do Towarzystwa Salezjańskiego nie

zgłaszali się do Kopca, a w latach sześćdziesiątych dwóch nowicjuszy zostało wcielonych do wojska²⁶.

Kanoniczną próbę przygotowującą do realizacji powołania zakonnego rozpoczynano przeważnie w połowie sierpnia. Do wyjątków należał rok 1970, kiedy to z powodu małej liczby kandydatów moment ten przesunięto na 14 września. Pierwsze obłóczyny w Kopcu miały miejsce 28 grudnia 1946 r., a ceremoniom przewodniczył katecheta generalny ks. Piotr Tirone. W dziejach Kopca nie było stałej daty i miejsca obłóczyn, jednak w zdecydowanej większości odbywały się one w listopadzie w domu nowicjackim. Ostatnie obłóczyny podczas trwania nowicjatu urządzono 2 maja 1970 r. w Białej Górnjej. Następane roczniki, aż do 1994 r., otrzymywały sutannę klerycką bądź krzyż (koadiutorzy) już w trakcie studiów filozoficznych. Przez ostatnie dwa lata (od 1995 r.) obłóczyny odbywają się w Kopcu w dniu pierwszej profesji zakonnej. Od 1979 r. utrzymuje się stała data pierwszych ślubów zakonnych (22 VIII), w latach uprzednich odbywały się one w dniach od 16 lipca do 31 sierpnia, w zależności od daty rozpoczęcia nowicjatu²⁷.

Malowniczo, salezjański Kopiec odwiedzali i odwiedzają liczni goście, a wśród nich wyżsi przełożeni zakonni z domu generalnego w Italii, biskupi – przeważnie częstochowscy z okazji tradycyjnej kolędy (6 I) i wiele osób świeckich. Dom nowicjacki jest równocześnie przygotowanym ośrodkiem do prowadzenia różnych akcji powołaniowych i przyjmowania grup ministranckich w ciągu całego roku. Od kilku lat nowicjuszami są także młodzieńcy ze Wspólnoty Niepodległych Państw, które rozpoczynają u siebie organizowanie normalnego życia salezjańskiego. W 1992 r. w Kopcu rozpoczął działalność także drugi nowicjat, prowadzony przez Braci Szkół Chrześcijańskich. Podkreśla to słuszność wyboru tego miejsca przez księdza inspektora Ślósarczyka na dom formacyjny²⁸.

Riassunto

L'Ispettorìa del sud (San Giacinto) per la prima volta ha aperto la propria casa del noviziato a Kraków. Nel Seminario Maggiore a „Łosiówka” soltanto per due anni candidati si prepararono alla vita religiosa: prima volta durante la occupazione nazista nel 1941-1942 e subito dopo la guerra mondiale nel 1945-1946.

Poi per motivi logistici Ispettore Jan Ślósarczyk ha collocato il noviziato a Kopiec vicino a Częstochowa. Salesiani sono arrivati a Kopiec nel 1938. Dopo la recente divisione, delle ispettorie polacche realizzata nel 1979 Kopiec si trova nel territorio dell'Ispettorìa di Wrocław (San Giovanni Bosco). Il noviziato a Kopiec è diventato comune per le due Ispettorìe del sud della Polonia.

²⁶ Andrzej Biedrzycki 1960, Henryk Pastucha 1964. Por. Spisy nowicjuszy.

²⁷ Tamże, Kronika zakładu w Kopcu.

²⁸ Tamże, *Elenco 1993/94*; Protokół z wizytacji, ks. M. Kaczmarzyk, Kopiec 25 I 1980.

STANISŁAW SZMIDT SDB

SALEZJANIE POLSCY NA MISJACH W CHINACH I NA FILIPINACH¹ PREHISTORIA

Kardynał Cagliero przemawiając 6 czerwca 1918 r. w Bazylice Maryi Wspomożycielki w Turynie na pożegnaniu misjonarzy udających się do Chin wspominał, co ks. Bosko powiedział mu na trzy dni przed śmiercią. „Polecam ci opiekę nad misjami...” „Tak – odpowiedziałem – nasze ukochane misje w Ameryce”. A ks. Bosko: „Polecam ci Azję”. „Ależ ja zostałem wysłany na Zachód. Jak mogę pójść na Wschód?” A ks. Bosko za spokojem odpowiedział mi: „Polecam Ci Azję.” Wydarzenie to nie zostało zapisane w diariuszu ostatnich dni ks. Bosko. Przyszłość jednak pokazała, że ks. Bosko ją proroczo przewidział².

Chciał pojechać na misje w 1834 r., a więc jeszcze przed wstąpieniem do seminarium³. Myśl wyjazdu na misje powróciła dziesięć lat potem, gdy ks. Bosko został księdzem. Zabronił mu jednak wyjazdu ks. Cafasso, jego kierownik duchowy⁴. Nie mogąc sam wyjechać na misje, marzył zawsze o wystąpieniu tam innych, jeszcze przed założeniem Zgromadzenia⁵.

Pracę misyjną zwiastowały ks. Bosko wieszczce „sny”. Sny o „kole”⁶ o „magicznej latarni”⁷ czy sen, w którym towarzyszy ks. Bosko przedwcześnie zmarły młodzieńcy hrabia Colle⁸, zwiastowały pracę misyjną salezjanów w Ameryce Łacińskiej. W innym śnie zdaje się ks. Bosko, że jest w Patagonii, ale przewodniczka powiada, że jest w Mezopotamii. Wśród ogromnej rzeszy ludzi

¹ Taką geografie pracy polskich misjonarzy salezjańskich podyktował fakt, że kilku z nich po wyrzuceniu salezjanów z Chin kontynentalnych wraz z innymi przeniosło się na Filipiny.

² Por. A. Pianazzi, *Don Bosco nell' Assam – La storia di una missione*, Torino 1983, s. 12. Ks. Pianazzi powołuje się na „Bollettino Sales.”, anno 1918, nr 6-7, s. 106, i na artykuł ks. Girolamo Luzi w „L'Osservatore Romano”, z dnia 29.08.1934.

³ MB I, 328.

⁴ MB II, 204.

⁵ MB III, 546, MB IV, 434.

⁶ MB V, 456-457.

⁷ MBVI, 915.

⁸ MB XVI, 385-394.

ujrzał ks. Bosko także i tych, o których jego „guida” powie, że są to „figli di Cam che non hanno rinunciato all'eredità di Levi”⁹.

Ks. Bosko utrzymywał korespondencję z różnymi biskupami z Chin, a w czasie Soboru Watykańskiego I niektórzy nawet odwiedzili oratorium turyńskie. W 1873 r. były nawet pertraktacje z mons. Timoleone Raimondi, Prefektem Apostolskim Hong Kongu, w sprawie podjęcia pracy w kolegium, ale warunki, jakie Monsignore proponował, były nie do przyjęcia¹⁰.

W dwa lata potem salezjanie wyruszyli do Ameryki Południowej, ale nie zapomniano o Dalekim Wschodzie, który jawi się ks. Bosko w „snach”. W 1876 r. ks. Bosko ma sen o „rozwścieczonym byku”. Widzi w nim salezjanów otoczonych gromadą dzieci i starszych. Na „Wschodzie ujrzał kobiety o tak małych stopach, że z ledwością stały na nich i nie mogły chodzić”¹¹.

W śnie z 2 lipca 1885 r. Anioł Arfaxad (Rodz IV 22) ukazuje przyszłe pole pracy salezjanów w świecie. Wśród miast są takie jak Hong Kong, miasto o dziwnej nazwie Meaco, a następnie całe imperium chińskie¹². Ks. Lemoyne uważał, że Meaco to Macau, ale w 1940 r. ks. Cimatti, Prefekt Apostolski Miyazaki w Japonii, wyjaśnił, że słowo to znaczy po japońsku „miasto, gdzie urzęduje cesarz, zatem Tokio a nie Macau”¹³.

W śnie „barcelońskim” z 9 na 10 lipca 1886 r. ks. Bosko widział także Hong Kong i Pekin jako przyszłe pole pracy salezjańskiej. W swoim testamentie duchowym z 1884 r. pisze m.in.: „W swoim czasie nasze misje zostaną zanesione do Chin, a dokładnie do Pekinu”¹⁴. Wzmianki o Chinach pojawiają się w rozmowach ks. Bosko z papieżem Piusem IX i niektórymi współbraćmi. Wystarczy wspomnieć wyżej przytoczona rozmowę z ks. Cagliariro na trzy dni przed śmiercią ks. Bosko.

Miedzy salezjaninem, ks. Arturo Conelli, i jezuitą, o. Francesco Saverio Rondina, który jakiś czas pracował jako misjonarz w Macau, istniała korespondencja odnośnie podjęcia przez salezjanów pracy w tym mieście już w 1890-92 r. W latach 1899-1901 mają miejsce pertraktacje między ks. Rua a biskupem Makau, mons. Giuseppe Emmanuele de Carvalho. Sfinalizuje je dopiero w 1905 r. jego następca, mons. Giovanni Paolino de Azeveda e Castro. Zadanie zorganizowania wyprawy misyjnej powierzono inspektorii rzymskiej. Miał na jej czele stanąć ks. Arturo Conelli. Ponoć wyznaczył go do tej roli sam ks. Bosko, ale człowiek ten był słabego zdrowia i lekarze odradzili mu wyjazd w odległe

⁹ MB XVII, 299-305.

¹⁰ MB X, 1268.

¹¹ MB XII, 463-470.

¹² MB XVII, 643-645.

¹³ Por. M. Rasiga, *L' Opera Salesiana in Cina, Parte prima (1906-1930)*, Hong Kong 1973, s. 4.

¹⁴ MB XVII, 273.

strony. Na jego miejsce wyznaczono trzydziestodwuletniego ks. Luigi Versiglia, dyrektora domu nowicjackiego w Genzano.

SALEZJANIE W CHINACH

Pracę misyjną w Chinach rozpoczęli salezjanie w Macau. Ks. Vesiglia i pięciu towarzyszy dotrą tam 13 lutego 1906 r. Po kilku dniach otrzymali od nowego rządcy diecezji, ks. bpa Giovanni P. de Azeveda e Castro, sierociniec z dwudziestoma wychowankami. Nikt nie przypuszczał wówczas, jak wspaniałe dzieło wyrosnie z tych skromnych początków. Salezjanie znaleźli też życzliwość u Nuncjusza Apostolskiego, ks. Andrea Aiuti i we Włoszech poparcie u o. Rondino, jezuitę pracującego w „Civiltà Cattolica”.

Po czterech latach pięknie rozwijającej się pracy salezjanie zostali w 1910 r. usunięci z Macau. Przyczyniła się do tego rewolucja w Portugalii, gdzie do władzy doszły elementy skrajnie antykościelne. Biskup Macau, któremu zależało na pracy salezjanów w diecezji, prosił ks. Versiglia, aby nie przyjmował innych propozycji pracy misyjnej. Spodziewał się bowiem, że wrogie nastawienie do Kościoła wkrótce się skończy Tymczasem zaproponował salezjanom pracę w diecezji, ale poza granicami kolonii. Był to okręg misyjny Heung Shan. Salezjanie, a wśród nich ks. Wieczorek i ks. Siara jako wikariusz biskupa, pracowali tutaj do 1928 r. Przewidywania biskupa się sprawdziły. W 1911 r. nastąpiły zmiany w rządzie portugalskim i salezjanie mogli powrócić do pracy w sierocińcu „Niepokalanego Poczęcia” w Macau.

W 1917 r. zostaje powierzona Zgromadzeniu nowa misja na terenie Chin kontynentalnych w północnej części prowincji Kwangtung, należąca dotychczas do Wikariatu Apostolskiego w Kantonie. W rok potem stanie się misją niezależną, a w 1920 r. Wikariatem Apostolskim Shiu Chow, którego pierwszym biskupem został ks. L. Versiglia.

W 1923 r. dzieło salezjańskie w Chinach staje się wizytatorią, a jej przełożonym zostaje ks. I. Canazei. Ks. bp Versiglia stara się o rozwój Wikariatu, ks. Canazei natomiast troszczy się o umocnienie i rozwój prowincji: otwiera nowicjat, studentat filozoficzny i w 1926 także teologiczny. Tego roku przełożeni w Turynie podnoszą wizytatorię chińską do rangi samodzielnej inspektorii salezjańskiej. W 1927 r. zostaje otwarty dom w Hong Kongu. Jest to mała szkoła „St. Louis School”, założona przez księży diecezjalnych w 1863 r. Już w 1873 r. proponowano podjęcie w niej pracy ks. Bosko. Powstaje tu internat i szkoła zawodowa. Z czasem rozrośnie się w duży instytut salezjański. Ks. T. Wieczorek był przez jakiś czas jej dyrektorem, a jako dyrektor administracyjny prowincji przyczynił się do jej rozbudowy. Pracowali tu i inni polscy salezjanie. Z czasem przeniesie się tutaj z Macau także zarząd prowincji. W latach 1927-36 salezjanie umacniają i systematyzują pracę w Chinach.

W tym czasie powstałe w oparciu o inspektorię chińską misje w Japonii i w Sjamie (Tajlandia), uniezależniają się. W tym też czasie, na skutek nacisków ze strony rządu portugalskiego, salezianie muszą się wycofać z okręgu Heung Shan. W ich miejsce przychodzą jezuici portugalscy. 25 lutego 1930 r. giną okrutnie zamordowani pierwsi męczennicy salezjańscy: ks. bp Versiglia i ks. Caravario, beatyfikowani potem przez Jana Pawła II 15 maja 1983 r. Wikariuszem Shiu Chow zostaje ks. Canazei, a ks. Carlo Braga zostaje po nim inspektorem. W 1930 r. ks. Wieczorek nabywa w Hong Kongu dom, gdzie powstanie seminarium salezjańskie, dziś „Salesian House of Studies” i ośrodek produkcji pomocy audiowizualnych do katechezy. Drugą wojnę światową poprzedza konflikt japońsko-chiński w 1937 r. Salezianie muszą opuścić przejęte w 1924 r. dzięki życzliwości chińskiego filantropa Józefa Lo Pa-Honga dzieło w Szanghaju. Hong Kong staje się schronieniem dla salezjanów usuniętych z Chin kontynentalnych. W tym czasie w Macau (1939 r.) otwieramy kolegium i oratorium ks. Bosko dla Portugalczyków. W 1942 r. salezianie przejmują też tam jedna z najlepszych szkół „Yuet Wah College”, której dyrektorem zostaje ks. Buchta. W następnym roku na wyspie Coloane powstaje szkoła rolnicza. Z czasem powstanie tam „Our Lady’s Village” dla trędowatych, prowadzona przez ks. Nicosia i „Catholic Mission”, parafia, schronisko dla emigrantów, szkoła zawodowa, które zapoczątkował ks. Acquistapace, były inspektor chiński.

W latach po wojnie (1946-49) salezianie podejmują na nowo pracę apostołsko-wychowawczą. Powstaje hierarchia chińska. W 1946 r. umiera bp Canazei. Giną zamordowani okrutnie misjonarze salezjańscy: ks. G. Matkovics, ks. B. Lareno, ks. V. Munda. Wikariat staje się diecezją i 29 czerwca 1948 r. zostaje wyświęcony w kościele salezjańskim w Szanghaju-Nantao ordynariusz diecezji Shiu Chow, ks. bp M. Arduino. Równocześnie dochodzą do władzy komuniści. Ks. biskup zostaje najpierw osadzony w areszcie domowym, a następnie 29 listopada 1951 r. wyrzucony z Chin do Hong Kongu. Następuje okres przesładowania misjonarzy i konfiskowania dzieł salezjańskich w Shiu Chow, Lin Chow, Szanghaju (6 dzieł), Nantungu, Kunmingu (Yunnanfu), Neziangu, Nankinie, Pekinie itd. Ostatni salezjanin Europejczyk został wydalony w 1954 r. Współbracia chińscy, którzy nie podpisali tzw. „trzech niezależności”, zostali osadzeni w więzieniu. Wielu z nich straciło tam życie. Smutne te wydarzenia nie łamią ducha misjonarzy. Salezianie koncentrują się na Macau, Hong Kongu i Tajwanie. W 1951 r. powstaje w Hong Kongu „Salesian School” (szkoła podstawowa, średnia, aspirantat, wydawnictwo „Amica Press”), a na wyspie Kowloon „Tang King Po School” (szkoła średnia, zawodowa, technikum, centrum młodzieżowe, centrum katechetyczne). W 1958 r. powstaje na wyspie Cheung Chau dom rekolekcyjny i oratorium. W 1963 r. w Tainan na Tajwanie powstaje parafia i technikum zawodowe. W następnym roku otwieramy w Taipei nową parafię i centrum młodzieżowe i wydawnictwo „Salesian Publishers”. Również w 1964 r. w Hong Kongu bardzo cenione „Tang King Po College”,

które ufundował jeden z bogatych dobrodziejów salezjańskich. W dwa lata potem powstaje tam „St. Anthony House”, nowy dom inspektorialny, przy nim parafia i szkoła. W 1968 r. też w Hong Kongu na Kwai Chung „Don Bosco Technical School”. W 1978 r. powstaje unia trzech szkół podstawowych: Shek Yan, Ngao Tao Kok, Tsz Wan Shan. Na Tajwanie w 1980 r. salezianie otwierają w Chao Chou „Miasto Chłopców” dla chłopców ulicy.

Warto tu wspomnieć przynajmniej, że salezianie w Chinach wychowali i dali wykształcenie tysiącom młodych ludzi od szkoły podstawowej aż po uniwersytet. Salezianie prowadzili też studia nad medycyną, geografiami, historią i architekturą chińską. Wyniki tych prac były publikowane także poza Chinami. Salezianie starali się wychowywać młodzież w kontekście kultury narodu. Dzięki naszym współbraciom powstało wiele nowych szkół, gdzie wykształcenie i wychowanie znajdowali przede wszystkim chłopcy biedni. Ks. V. Del Curto stworzył dla Europejczyków gramatykę dialektu kantońskiego. Z myślą o nich powstał także *Zarys Historii Literatury Chińskiej*. Salezjańska Szkoła Poligraficzna w Macau, dzięki staraniom ks. Suppo od 1942 r. drukowała podręczniki i książki szkolne. „Salesian Press” wydawała serie pomocy audiowizualnych i książek pomocnych w nauczaniu i propagowaniu wiary. W liturgii, w architekturze, sztuce sakralnej starano się uwzględniać elementy kultury chińskiej. Wystarczy tu wspomnieć katedrę w Shiu Chow. Troszczono się też o zdrowie ludzi; prowadzono dziesiątki przychodni i aptek. Dzięki salezjanom przybywali do Chin znakomici ludzie polityki, nauki i hierarchii kościelnej z Europy, aby poznać ludzi, kraj i kulturę chińską. Tworząc „drugi mur chiński”, nowe władze nie tylko chciały ograniczyć wpływ misjonarzy, chciały także ograniczyć dialog kulturalny, duchowy i w ogóle kontakty międzyludzkie, co przecież przyczynia się do dojrzewiania i pełni rozwoju człowieka.

Salezianie wprawdzie utracili szersze możliwości działania po wyrzuceniu z Chin kontynentalnych, ale za to zyskali swego rodzaju stabilność i koncentrację dzieł w Hong Kongu, Macau i na Tajwanie. Dzięki tym dziełom jesteśmy nadal w Chinach¹⁵.

SALEZJANIE NA FILIPINACH

Tylko część z 7019 wysp Archipelagu Filipińskiego jest zamieszkała, a na największych z nich, Luzon, Negros, Cebu, osiedlili się także duchowi synowie

¹⁵ Por. M. Bongioanni, *In Cina con speranza*, [w:] *Don Bosco nel Mondo*, t. II, Roma 1988, s. 375 n., por. także C. Socol, *Province reports on the local situation, SDB Chinese Province*, [w:] *Evangelization and Interreligious Dialogue*, t. XI, Roma 1994, s. 21 n., por. także M. Rassaiga, *L'Opera Salesiana in Cina (cenno storico) in tre parti*, „Hong Kong 1973-75” oraz M. Rassaiga, *Quindici lustri di apostolato salesiano in Cina 1906-1981*, Hong Kong 1981.

ks. Bosko. Przybyli tu po raz pierwszy w 1912 r., ale po kilku miesiącach dom zamknięto. W r. 1927 salezianie portugalscy rozpoczęli pracę na Timorze, gdzie pracował przez jakiś czas także błogosławiony męczennik salezjański, ks. C. Caravario. Szkołkę zamknięto w 1929 r. W 1948 r. otworzono szkołę w Fuiloro w Indonezji. Trwa ona do dziś. Były to jednak nieśmiałe początki, raczej misje prowadzone poza samym terytorium archipelagu i należące do innych inspektorii. Dopiero w 1951 r. przybywa z Hong Kongu grupa współbraci pod wodzą ks. Carlo Braga, byłego inspektora chińskiego. Powstaje wtedy szkoła zawodowa i technikum w Tarlac na wyspie Luzon i w Victorias na wyspie Negros. Oba dzieła wzbudziły sympatię Filipińczyków. Miały nowoczesne wyposażenie warsztatów i pracowni szkolnych. Nauczyciele posługiwali się nowoczesnymi metodami nauczania, a i sam duch salezjańskich domów, kontaktów z wychowankami budził sympatię. Sukces szkoły w Victorias sprawił, że rząd powierzył salezjanom kształcenie przyszłych inżynierów. Zaproponowano, by na wzór szkoły w Tarlac salezianie otworzyli nowe dzieła w Mandaluyong (1952) i Makati (1954). Równocześnie powstało w Cebu „Miasto Chłopców” – Boy’s Town, gdzie znaleźli opiekę i wykształcenie chłopcy osieroceni i opuszczeni przez rodziców. W 1958 r. w San Fernando powstaje, obok innych szkół, również aspirantat, kolebka przyszłych salezjanów. W 1961 r. powstaje w Indonezji w Baukau misja, parafia i szkoła. W 1963 r. Filipiny otwierają swój nowicjat w Canlumbang. Drugi nowicjat a obok niego szkoła rolnicza powstaje w 1964 r. w Fatumaka na Timorze w Indonezji. W 1968 r. w Manila-Tondo powstaje zespół szkół zawodowych „Don Bosco Youth Center”. Centrum jest sercem ogromnej parafii, liczącej 180 000 wiernych, a znajdującej się w dzielnicy Magsaysay. Są to ludzie biedni, zamieszkujący dymiące hałdy wysypisk miejskich „Smoking Hills”. Ludzi tych dręczą choroby płuc, żołądka, przewodu pokarmowego itp. Salezianie obok centrum otworzyli przychodnię lekarską i stomatologiczną, które obsługują po 50 pacjentów dziennie.

W 1972 r. powstaje dom inspektorialny w Paranaque, a przy nim centrum młodzieżowe i studentat teologiczny. W 1976 r. w Lawa-an na Cebu powstaje aspirantat dla przyszłych kleryków salezjańskich. W 1980 r. salezianie filipińscy rozpoczynają pracę na Papua Nowa Gwinea otwierając szkołę techniczną w Airamiri. W następnym roku powstanie tam nowy dom w Badili. W 1981 r. powstaje w Makati „Salesian Publishers” – centrum katechetyczne, wydawnictwo, drukarnia. W 1984 r. w Nasugbu Batulao otwierają salezianie centrum duchowości. W rok potem w Papua Nowa Gwinea w Rabaul powstaje sierociniec, oratorium, centrum młodzieżowe, a w Indonezji w Dżakarcie centrum formacji i również centrum młodzieżowe... To tylko niektóre z dzieł salezjańskich, a każde z nich ma jeszcze filie, czy powiązane ściśle za sobą inne centra. Trzeba sobie też uświadomić, że salezianie pracują tam zaledwie od czterdziestu lat. Ciągłe rosną szeregi nowicjuszy w Canlumbang czy w Fatumaka w Indonezji. Salezianie na Filipinach tworzyli początkowo „delegaturę” zależną od

inspektorii chińskiej w Hong Kongu (1951-58), potem powstała „wizytatoria” (1958-62). Dziś mają dwie inspektorie: północną w Paranaque-Manila, erygowana w 1963 r. i południową w Talisay-Cebu, erygowana w 1992 r. Salezianie mają tam 26 domów i 3 placówki, oraz 8 domów w Indonezji i 3 na Papua Nowa Gwinea, oraz 310 współbraci, w tym 1 biskupa na Filipinach, mons. Leo Droma w San Jose City, i 1 biskupa w Indonezji, mons. Carlos F. Ximenes Belo w Dili. Warto też wspomnieć, że salezjanin, ks. bp Gulielmo Piani, kierował w latach 1922-48 „delegaturą apostolską” (w czasie dominacji amerykańskiej nie mogło tam być nuncjatury), a jego sekretarzem był też salezjanin, ks. Louis La Ravoire-Morrow, Amerykanin, który potem został ordynariuszem diecezji Krishnagar w Indiach. Salezianie na Filipinach zajmują się duszpasterstwem parafialnym (15 parafii, nie licząc licznych kapelanii), prowadzą 15 centrów opieki społecznej dla młodzieży i ponad 20 szkół, z tego połowa to szkoły techniczno-zawodowe. Do tego trzeba dodać 20 oratoriów i centrów młodzieżowych. Zajmują się też biednymi dziećmi z przedmieść wielkich miast. Prowadzą też pracę misyjną na Timorze, w Indonezji i na Papua Nowa Gwinea.

Praca salezjańska cięży się uznaniem zarówno Kościoła, jak i społeczeństwa. Świadczy o tym choćby wypowiedź arcybiskupa Manili, kard. Rufino Santos: „Filipiny przeżywają ekspansję kulturalną a uniwersytety są przepełnione młodzieżą studencką ...Trzeba popierać i szerzyć dobrą prasę, upowszechniać zasady życia chrześcijańskiego wśród ludu i pozyskiwać dla nich młodzież... powierzyłem specjalistom salezjańskim założenie i kierowanie radiem. Radio Manila Cattolica powstało na życzenie konferencji Episkopatów Azjatyckich, by głos katolicki dotarł do wszystkich ludów Azji¹⁶.

SALEZJANIE POLSCY NA MISJACH W CHINACH I NA FILIPINACH KS. TEODOR WIECZOREK (1888-1957)

Pierwszym salezjaninem z Polski, który przybył do pracy w Chinach, był kl. Teodor Wiczorek. Urodził się 8 listopada 1888 r. w Popowie Ignacewie w Gnieźnieńskim. Dzięki Wiadomościom Salezjańskim dowiaduje się o istnieniu salezjańskiego seminarium dla spóźnionych powołań w Daszawie i w 1907 r. rozpoczyna tam naukę. Kontynuuje ją potem w aspirantacie (1909-1912), nowicjacie (1912-13) i studentacie filozoficznym w Radnej (Słowenia). W 1914 r.

¹⁶ Por M. Bongioanni, *Presenza nelle Filippine*, [w:] *Don Bosco nel Mondo*, t. 11, s. 380 n.; por. także, K. Oerder, *Medizin für Leib und Seele*, [w:] *Don Bosco und die Welt der Arbeit*, 1, 1989, s. 29 n.; por. także K. Oerder, *Die Salesianer Don Boscos in Papua-Neuguinea*, [w:] *Don Bosco...*, art. cyt., s. 12, por. także K. Oerder, *Salesianer in Indonesien-Ost-Timor*, [w:] *Don Bosco...* art. cyt., s. 38 n.; por. także H. J. Dorich, *Bildung gegen Armut*, [w:] „Don Bosco telex”, 3, 1994, s. 1.

zostaje powołany do wojska pruskiego. Udaje mu się uniknąć wyjazdu na front i ukrywa się przez dwa lata. W 1917 r. zostaje ponownie zmobilizowany. W 1919 r. wraca z Odessy z wojskiem polskim do ojczyzny i zostaje wysłany przez przełożonych na kontynuowanie teologii do Włoch. 28.04.1920 r. składa w Valsalice (Turyn) śluby wieczyste i w następnym roku wyjeżdża na misje do Chin. W Macau pracuje jako asystent w sierocińcu i uczy się teologii. 26 maja 1923 r. otrzymuje święcenia kapłańskie i rozpoczyna pracę w Siu Lam na terenie okręgu Heung Shan, na północ od Macau. Pięć lat trudnej pracy jest jedną z najpiękniejszych kart historii życia ks. Teodora. Pracę utrudniają napady piratów, walki między wojskami Północy i Południa, niewielka ilość dróg i pajęczyna kanałów, które trzeba przebywać, aby dotrzeć do rozproszonych grup katolików. Ks. Wieczorek musiał być, jak pisze w jego biografii ks. Rassiga, „wszystkim dla wszystkich: lekarzem, nauczycielem, katechistą, a przede wszystkim ojcem duchowym jak Chińczycy nazywają każdego kapłana”. Oprócz liczącego 100 000 Siu Lam, normalnie obsługiwał Tai Vong Po, Tam Chaco, Vong Rok i Sei Lam. Jego parafia jest wielka jak 1/4 Wielkopolski, jak sam określił w jednym z listów. Wśród kilkuset tysięcy mieszkańców jest zaledwie 500 katolików. Przed 25 laty rozpoczęli tu pracę jezuiti. Ks. Teodor kontynuuje ich wysiłki, odwiedzając na rowerze lub pieszo raz w miesiącu każdą stację misyjną. Zatrzymuje się na miejscu kilka dni. Jest to czas nawiązywania kontaktów z wiernymi, zapoznawania się z ich problemami. Umacnia ich w wierze przez osobiste rozmowy, udzielanie sakramentów św., kazania, msze św. Przy okazji kontroluje pracę katechisty, który w zastępstwie misjonarzy opiekuje się wspólnotą wiernych, i wypłaca mu pensję. Misjonarz ratuje kiedyś porwaną przez piratów matkę rodziny. Innym razem odzyskuje z ich rąk jednego z uczniów swej szkoły. Nie mało stresów przeżył ks. Teodor wioząc pokązną sumę pieniędzy na potrzeby misji, gdy „lorcie” zaatakowali piraci. Przyznaje, że tylko Matka Boża go uratowała od kuli pirackiej i od utraty skarbu. W 1925 r. napisze: „Co do mnie, to pozostałem nadal na swym stanowisku, owszem, pole pracy mam większe, co tydzień muszę dojeżdżać do Shekki, aby zastąpić tamtejszego misjonarza. Dla uniknięcia jakichś awantur wyrobiłem sobie u mandaryna legitymację, że jestem Polakiem. Jako takiemu jest mi dozwolonym podróżować do Macau, Hong Kongu czy Kantonu. Na różne obelżywe słowa ze strony ludzi nie zwracam uwagi, ufając Opiece Bożej i Maryi Wspomożycielki”¹⁷. Gdy jadę do Macao, gdzie muszę co miesiąc udawać się, by załatwić różne sprawy administracyjne, wypadnie mi nieraz całymi godzinami czekać na granicy chińsko-portugalskiej. Mam wprawdzie wszelkie przepustki i pozwolenia od tutejszego mandaryna na wyjazd i na wjazd za granicę, lecz mało mi służy. Na granicy obecnie stoją ludzie bez żadnego wychowania

¹⁷ „Pokłosie Salezjańskie”, 1925, nr 10, s. 20.

i ogłady, nie umiejący nawet czytać. Często trzeba odległości 80-90 km do Macao pokonywać pieszo, na koniu lub rowerem. Jest to lepszy sposób podróżowania niż „lorcia”. Nie trzeba się bowiem obawiać napadów pirackich. Wielu pogan straszy naszych chrześcijan prześladowaniem, trzeba więc ich podtrzymywać na duchu”¹⁸.

Ks. Wieczorek ratuje kiedyś komunistycznego mandaryna miasta, gdy go zaskoczył niespodziewany atak wojsk rządowych. Za ocalenie życia mandaryn przyjął do zarządu miasta kilku chrześcijan i dał ks. Teodorowi specjalny glejt. To wtedy ks. Wieczorek „szwarcuje” na swoją przepustkę całą gromadę nowicjuszy z Ho-Sai do Macau przez „zieloną granicę”. Pod koniec listopada 1925 r. do Shekki przybywa ks. dr Jan Siara. W kilka miesięcy potem 21 lipca 1926 r. ks. Siara zostaje mianowany Wikariuszem Biskupa z Macau na Podprefekturę Heung Shan. Wtedy to ks. Wieczorek zaczyna zabiegać o budowę szkoły i kościoła w Shekki i Siu Lam. Brak pieniędzy paraliżuje na razie realizację tych zamierzeń. Aby uruchomić szkołę w Siu Lan i opłacić dwóch nauczycieli, musi pożyczyć 1000 dol. am. Do pomocy w internacie urządzonym w bambusowym baraku, gdzie ma 42 chłopców chińskich, dostaje od przełożonych do pomocy kleryka Schützdellera. Chłopcy otrzymują wykształcenie podstawowe i uczą się katechizmu. Zdolniejsi lądują potem w aspirantacie w Macau, inni wyrosną na katechistów lub wzmocnią szeregi awangardy katolickiej w swoich miejscowościach. Polska odpowiedziała szczerze na wołanie misjonarza o pomoc na łamach „Przewodnika Katolickiego”, „Pokłosa Salezjańskiego”, „Młodzieży Misyjnej”, „Chorągwi Maryi”, „Polaka Katolika” i innych. Aby ofiarność spotęgować, ks. Teodor rusza w styczniu 1928 r. do Polski. Trzeba powiedzieć, że nasz misjonarz był mistrzem propagandy. Jego przyjazd zapowiedziały nie tylko wymienione wyżej czasopisma religijne, ale nawet takie jak „Pasieka i Sad”. Jeden jedyny z salezjanów polskich może się pochwalić wspaniałą serią pocztówek obrazujących jego pracę misyjną, które przed wojną salezjanie wydali i propagowali. W Polsce oprócz doraźnych ofiar szuka dobrodziejów, którzy będą regularnie przysyłać ofiary na kształcenie chłopców chińskich. Szuka też współpracowników. Wtedy wyjeżdżają na misję do Chin: kl. Jan Buchta, kl. Wiktor Spinek, kl. Władysław Wieczorek. Po roku pracy na rzecz misji w Polsce, wraca ks. Teodor przez Włochy, USA do Chin. Ponieważ salezjanie przekazali Heung Shan jezuitom portugalskim, ks. Teodor osiada w Macau i zostaje ekonomem inspektorialnym. Oprócz pracy administracyjnej udziela się duszpastersko. Odwiedza na pobliskiej wyspie Coloane kolonię trędowatych. Marzy o zbudowaniu seminarium dla chłopców chińskich. Zaczątek małego seminarium zrobił już w Shiu Lam. Przełożeni jednak nie akceptują jego planów budowy seminarium na Coloane. W 1930 r. udaje mu się kupić za polskie pieniądze

¹⁸ „Młodzież Misyjna”, 1925, nr 5, s. 69 n.

dwie wille w Hong Kongu na Shaukiwan i po przerobieniu ich powstanie tutaj salezjański dom formacyjny. Aby nikt nie miał wątpliwości, że to Polska przyczyniła się do powstania tego seminarium, każe wyryć na kamieniu, że jest to „dar Polski zawsze wiernej”. Poświęcenie miało miejsce 8 grudnia 1930 r., miał też tę radość, że pierwszym rektorem był Polak – ks. dr Jan Siara. W 1932 r. ks. Teodor przenosi się do Hong Kongu i zostaje najpierw proboszczem parafii św. Antoniego koło naszej szkoły St. Louis School na West Point. Na terenie parafii mieszka wprawdzie 150 000 ludzi, ale ochrzczonych jest tylko 249 osób. Ks. Teodor otwiera oratorium, klub dla pań i panów, leży mu na sercu budowa kościoła, bo nabożeństwa odprawiają się w kaplicy szkolnej. Na sposób polski zaczyna kołędować parafię, aby poznać ludzi i ich problemy. Wtedy to nabawił się choroby Parkinsona. Jadąc rowerem do chorego upadł i poważnie się potłukł. W 1934 r. przestaje być proboszczem i zostaje dyrektorem St. Louis School. Jako ekonom inspektorialny musi prowadzić też równocześnie trzy budowy. Rozbudowa seminarium na Shaukiwan, budowa szkoły na Aberdeen i budowa kościółka św. Antoniego na West Point. Ma też na utrzymaniu 40 seminarzystów i wiele innych potrzeb. To wtedy ratuje z narażeniem życia kilkunastu Chińczyków z płonącego domu, który zapalił się od płomieni, gdy w pobliżu wybuchł zbiornik z gazem. Aby ratować zdrowie, zebrać znów trochę funduszy na potrzeby misji i zwerbować kilku nowych misjonarzy, wybiera się do Polski w 1936 r. Poddaje się operacji w szpitalu Przemienienia Pańskiego w Poznaniu, kwestuje głosząc kazania i konferencje po całej Polsce. Ponieważ od polskich władz kościelnych nie może uzyskać pism rekomendujących, nie jedzie na kwesę do USA. Przez Italię wraca do Chin razem z ko. Pawłem Prokopowiczem.

Jest to rok 1937. Wybucho wojna japońsko-chińska, a wkrótce potem druga wojna światowa. Nie daje się zrealizować wszystkich zamierzeń. Znów zostaje proboszczem parafii św. Antoniego (1937-52). Gdy Japończycy zajmą Hong Kong w 1941 r., w mieście zapanuje straszliwa nędza i głód. Ks. Teodor przy pomocy ks. bpa Valtorty i innych przyjaciół rozpoczyna wielką akcję pomocy dla najbiedniejszych: rozdawanie żywności i organizowanie domu dla porzuconych nędzarzy w ruderach opuszczonych na West Point obok St. Louis School. Uprowadza tym działalność Matki Teresy z Kalkuty. Zarówno w Siu Lam, jak i tutaj, wykorzystuje swoje doświadczenia felczerskie z wojska pruskiego. Dokonuje amputacji gnijących kończyn, lecz w sobie tylko wiadomy sposób najcięższe przypadki. Zbiera wyrzuconych z domów umarłaków po ulicach, opiekuje się nimi, a gdy przychodzi koniec, chrzci ich. Wielu jednak udało się uratować od śmierci. O głodzie, jaki wówczas panował w Hong Kongu, świadczą wypadki kanibalizmu. Ks. Tohill, dyrektor St. Louis School, potem inspektor w Chinach i USA i wreszcie radca generalny od spraw misji, wówczas kleryk, wspomina, że wiele razy ks. Wieczorek oddawał mu swoją porcję ryżu. Z czego wówczas żył ks. Teodor, nikt nie wie. Gdy po pewnym czasie policja japońska skasowała przytułek dla umarłaków na West Point, ks. Wieczorek otworzył w jednym

z pomieszczeń Szkoły Św. Alojzego przychodnię dla najbiedniejszych i chorych. Codziennie wspomaga przynajmniej 60 biedaków. Gdy wojna dobiegła końca, wyjechał w 1950 r. ponownie do USA, aby poratować zdrowie i zebrać ofiary od Polonii na budujący się kościół św. Antoniego. Na leczenie było za późno. Postępującego paraliżu nie mogły powstrzymać żadne leki. 24 stycznia 1952 r. wraca do Hong Kongu. Zwalnia się z obowiązków ekonoma inspektorialnego i proboszcza przy kościółku św. Antoniego. Zostaje przeniesiony do Aberdeen Technical School, gdzie 25 marca 1957 r. umiera. Przeżył 69 lat życia, 34 kapłaństwa i 23 dyrektorstwa administracyjnego prowincji chińskiej, 3 lata był dyrektorem w Szkole Św. Alojzego w Hong Kongu, 17 lat proboszczem u Św. Antoniego, 30 lat spowiednikiem alumnów salezjańskich, współbraci i chłopców.

Kochał Matkę Bożą. Chciał umrzeć w Jej święto lub w sobotę, bo jak przed śmiercią mawiał: „przyjdą po niego Aniołowie”. Matka Boża dała mu tę łaskę, że umarł w święto Zwiastowania i w momencie, gdy wszyscy odmawiali *Anioł Pański*. Ks. Teodor włączył się jeszcze w modlitwę szepcząc: „Święta Maryja, Matko Boża, módl się za mną...” Przez całe życie towarzyszyła mu Maryja Częstochowska w swoim obrazku. Bardzo kochał ojczyznę. Bolał, że nie może umrzeć w Polsce. Ten obrazek jak garść polskiej ziemi spoczął na jego piersi po śmierci. Pamięć po ks. Wieczorku jest ciągle świeża w parafii św. Antoniego. Ludzie do dziś składają kwiaty w ossarium na jego grobie i zamawiają msze św. o spokój jego duszy. Był wspaniałym budowniczym, administratorem dóbr inspektorii, nieustraszoną i gorliwym misjonarzem, a przede wszystkim dobrem człowiekiem¹⁹.

KL. FRANCISZEK PYKA (1891-1930)

Drugim polskim salezjaninem, który przybył do Chin na misje, był kl. Franciszek Pyka. Urodził się 28 stycznia 1891 r. w Łomnicy Śląskiej w diec. wrocławskiej. Do Zgromadzenia wstąpił w 1923 r., mając za sobą kilka lat pracy jako piekarz. Śluby składa 15 sierpnia 1924 r. i wyjeżdża na misje do Chin razem z przyszłym biskupem salezjańskim w Shiu Chow, kl. Michałem Arduino, późniejszym męczennikiem, kl. Luigi Caravario i kl. Mario Rassiga, późniejszym kronikarzem misji salezjańskich w Chinach. Był początkowo przeznaczony do Macau jako asystent-wychowawca chłopców w Orfanato (sierocińcu). Ponieważ nie znał ani chińskiego, ani włoskiego, którym posługiwali się na co dzień współbracia, został wysłany do Ho Sai (Shiu Chow), do domu formacyjnego.

¹⁹ Por. S. Szmidt, Ks. Teodor Wieczorek (1888-1957), [w:] *Chrześcijananie*, t. VII, s. 390 n., Warszawa 1982; por. także S. Szmidt, *Dole i niedole mandaryna Wai Tsiu Lek*, Warszawa 1983.

Tutaj ucząc się chińskiego i poznając zwyczaje chińskie, piekł współbraciom i siostram CMW śląski chleb, czym zaskarbił sobie wielką wdzięczność wszystkich. Z powodu wojny domowej dom formacyjny zostaje przeniesiony do Macau, a wraz z klerykami przenosi się też tam w 1925 r. kl. Pyka. Tutaj zachorował na chorobę tropikalną „sprue” – nieuleczalną w tamtejszym klimacie. Wraca więc do Europy. W Innsbrucku kończy teologię i tutaj dostaje raka mózgu. Mimo operacji w jednym ze szpitali wiedeńskich życia nie udało mu się uratować. Jako diakon umiera 9 listopada 1930 r. w Innsbrucku²⁰.

KS. DR JAN SIARA (1887-1937)

Pierwszym kapłanem Polakiem, jaki przybył na misje salezjańskie do Chin, był ks. dr Jan Siara, który urodził się 20 czerwca 1887 r. w Szardinach na Śląsku. Był najmłodszym z rodzeństwa, z którego wyszło jeszcze dwóch księży i trzy zakonnice. Po nauce w salezjańskiej szkole w Oświęcimiu (1901-1905), wstępuje do nowicjatu w Daszawie (1905-1906). Studia filozoficzne kończy w Rzymie na Gregorianie, ale z powodu słabego zdrowia nie wieńczy ich doktoratem. Przełożeni przenoszą go do Ljubljany (Słowenia), gdzie uczy kleryków filozofii. Następnie jest wychowawcą w Zakładzie im. Lubomirskich w Krakowie (1911-1912). Teologię studiuje we Włoszech w Foglizzo Canavese (1912-15). Zostanie stąd powołany do odbycia służby w wojsku pruskim. Kończy teologię prywatnie i 19 maja 1916 r. w Krakowie otrzymuje święcenia. Zostaje kapelanem wojskowym w Szczecinie (1916-1918). Po zakończeniu wojny zostaje wikarym w Kielcach, następnie uczy w salezjańskim seminarium w Krakowie (1919-1920) i wyjeżdża do USA do Ramsey pod Nowym Jorkiem, gdzie powstało kolegium dla dzieci Polonii amerykańskiej. Przez dwa lata uczy polskich chłopców i równocześnie studiuje na Fortan University w Nowym Jorku. Po zdobyciu doktoratu zostaje dyrektorem kolegium w Ramsey. Po dwóch latach (1921-1923) przełożeni wysyłają go do Australii. Staje na czele ekspedycji salezjańskiej do świeżo otwartej misji w Kimberley. Ciężkie warunki klimatyczne i inne przyczyny sprawiają, że w 1925 r. salezjanie się wycofują z misji, przekazując ją pallotynom niemieckim. Ks. dr Siara przechodzi do pracy misyjnej w Chinach. Osiada w Shekki w okręgu misyjnym Heung Shan na północ od Macau. Za sąsiada ma ks. Wieczorka w niedalekim Siu Lam. Na misję dotarł w listopadzie 1925 r. Po kilku miesiącach pracy zostaje mianowany 21 lipca 1926 r. Wikariuszem Generalnym Biskupa Macau na Podprefekturę Heung Shan w prowincji Kwang Tung i otrzymał nazwisko Sak Kit Wa. Wg

²⁰ Por. S. Szmidt, *Salezjanie polscy na misjach w Chinach*, [w:] *Kościół w Chinach*, Pieniężno 1988, s. 53; por. M. Rassiga, *I nostri morti*, Hong Kong 1985, s. 71.

statystyki, nadesłanej przez ks. Siarę w następnym roku, na terenie misji pracowało 5 kapłanów, 1 kleryk, 8 katechistów i 5 katechetek. Wiernych było 1697. Okręg Heung Shan miał 15000 km kw i 1,5 miliona mieszkańców. Były tam trzy ośrodki misyjne: Shekki, Siu Lam i Tau Moon, oraz 11 drugorzędnych rezydencji i stacji misyjnych. Samo Shekki, które jest stolicą okręgu, liczyło 200 000 mieszkańców a wśród nich 400 katolików. Na mszę św. w niedzielę i święta uczęszczało 100-150 katolików „Niestety, połowa z nich musi stać na dworze pod gołym niebem, gdyż kaplica pomieści zaledwie 60-80 osób. W większe święta, np. Boże Narodzenie, trzeba urządzać nabożeństwa poza kaplicą, aby wszyscy mogli brać udział”²¹. Ks. Rassiga w swojej książce o pracy salezjanów w Chinach wspomina, że była to „cristianità piu fervente di tutto Heung Shan”²². Są to czasy bardzo niespokojne. Ks. Wieczorek w korespondencji do „Chorażwi Maryi” napisze: „Praca nasza napotyka na wszelkiego rodzaju trudności. Oprócz agitacji antychrześcijańskiej, która pozbawia nas od kilku miesięcy katechumenów i nowych chrześcijan, stają na przeszkodzie «piraci», tj. korsarze morscy. Nasz okręg Heung Shan spomiędzy 120 okręgów prowincji Kwang Tung (38 milionów mieszkańców) najwięcej liczy tych rozbójników”²³. Ks. Siara jest w Chinach i w Shekki nowicjuszem, dlatego w różnych tarapatkach ratuje go doświadczony ks. Wieczorek. On nie tylko zabiega u władz, gdy zostaje skrzywdzony ks. Kerec, ale też zabiega o budowę kościoła i szkoły w Shekki i w Siu Lam. O pomoc zwraca się jak zawsze do rodaków i nie zawodzi się. Gdy przełożeni w 1928 r. zrezygnowali z pracy w misji Heung Shan, ks. Siara zostaje przełożonym nowo otwartego seminarium salezjańskiego w Hong Kongu, w tzw. „Casa Gomes” koło szkoły św. Alojzego na West Point. Przeprowadzka z Macau nie obyła się bez przygody, bowiem statek wiozący dobytek salezjański stanął w płomieniach. Dzięki opiece Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych – było to bowiem 24 sierpnia 1928 r. – bagaże salezjańskie nie spłonęły a teolodzy drugiego roku 3 września rozpoczęli naukę. Było ich dziesięciu. Ks. Siara jako dyrektor miał do pomocy kierownika studiów (consigliere-radca). Był nim ks. Barberis. Początki były bardziej niż skromne. Na samą „Casa Gomes” też niechętnie patrzyli kurialiści, którzy woleliby widzieć tu szkołę zawodową niż seminarium. Z opresji wybawiła salezjanów Opatrzność Boża, ponieważ w tym czasie nadarzyła się okazja otwarcia szkoły zawodowej w dzielnicy Aberdeen. Po dwóch latach ściskania się w „Casa Gomes” przy Szkole św. Alojzego, ks. Wieczorek jako ekonom inspektorialny kupuje dwie wille w dzielnicy Shaukiwan, które po wielu przeróbkach staną się zaczątkiem seminarium z prawdziwego zdarzenia. Tutaj przenoszą się teolodzy 4 grudnia 1930 r. W grudniu 1931 r. dyrektorem zostaje ks. Sante Garelli. Stosunki nie

²¹ Por. list ks. Wieczorka [w:] „Chorażew Maryi”, 1927, s. 113-116.

²² Por. M. Rassiga, *L'Opera salesiana*, dz. cyt., t. I, s. 16.

²³ Por. wyżej cytowany list, s. 116.

musiały się układać zbyt pomyślnie, bo w następnym roku ks. Siara prosi o zmianę inspektorii. Ks. Rassiga potem napisze w swej kronice, że oficjalnym powodem była choroba – astma, ale rzeczywistym powodem była nieufność samego inspektora, ks. Braga²⁴. Zatem „con grande suo rammarico” – jak napisze w „Liście Pośmiertnym” ks. A. Piechura – przenosi się do Egiptu, gdzie uczy przez rok j. angielskiego w Instytucie Ks. Bosko w Aleksandrii, a następnie (1933-35) wykłada teologię moralną i prawo kanoniczne w studentacie teologicznym w Betlejem. Pogarszający się stan zdrowia sprawia, że w 1935 r. wraca do Polski. Przez rok uczy w seminarium salezjańskim w Krakowie, następnie zostaje przeniesiony do Oświęcimia na katechetę, skąd przenosi się do małego seminarium dla spóźnionych powołań, tzw. Synów Maryi w Pogrzebieniu. Zaledwie osiadł w nowym miejscu, powaliła go znów choroba i 9 sierpnia 1937 r. zmarł. Przeżył 50 lat, w tym 31 w zakonie, 21 w kapłaństwie i 8 lat był dyrektorem. Mimo słabego zdrowia był człowiekiem bardzo pracowitym i sumiennym²⁵.

KO. JAN URBAN (1891-1953)

Koadiutor Jan Urban urodził się w miejscowości Łucka koło Lubartowa 20 października 1891 r. W 1917 r. jest aspirantem w Rzymie w domu przy kościele Sacro Cuore. W 1922 r. wstępuje do nowicjatu w Genzano i po roku składa tam śluby 12 września 1923 r. Następnie wraca na Sacro Cuore do Rzymu, a stamtąd w 1926 r. wyjeżdża do Chin na misje. Był z zawodu szewcem. W 1927 r. pracuje w Shiu Chow, potem zostaje przeniesiony do Macau (1928). Brak zdolności językowych sprawił, że nie mógł być instruktorem w naszej szkole. Po pięciu latach opuszcza Chiny i w 1931 r. przenosi się do Syjamu (Tajlandia), gdzie nie trzeba było uczyć chłopców szewstwa. Po kilku latach wraca do Rzymu i jest tu aż do śmierci. Umiera 16 lutego 1953 r. Przeżył 72 lata. Był człowiekiem prostodusznym, kochał grę na skrzypcach. Z okazji różnych uroczystości proszono go o występy, ale trema paraliżowała każdy ruch i nie był więc zdolny nic zagrać na ulubionym instrumencie. Był wzorowym zakonikiem, usłużnym i przykładowym, zwłaszcza w przestrzeganiu ubóstwa²⁶.

KS. JAN BUCHTA (1906-1972)

Ks. Jan Buchta urodził się w miejscowości Ostróg koło Raciborza na Górnym Śląsku 15 czerwca 1906 r. Rodzice – Teodor i Katarzyna z domu

²⁴ M. Rassiga, *L'Opera Salesiana*, dz. cyt., t. II, s. 39.

²⁵ Por. M. Rassiga, *I nostri morti*, dz. cyt., s. 84.

²⁶ Por. M. Rassiga, *I nostri morti*, dz. cyt., s. 94.

Sklanny, aby wychować chłopca w polskiej szkole, wystąpił go w 1920 r. na naukę do salezjanów w Oświęcimiu. Po ukończeniu pięciu klas gimnazjum wstępuje do nowicjatu w Kleczy Dolnej 4 sierpnia 1924 r. W grudniu tegoż roku nowicjat zostaje przeniesiony do Czerwińska n. Wisłą i tam z rąk ks. inspektora P. Tirone otrzymuje sutannę. 5 sierpnia następnego roku (1925) składa śluby zakonne. Przez dwa lata uczy się w studentacie filozoficznym w Krakowie (1925-1927). Potem odbywa praktykę pedagogiczną (asystencję) w sierocińcu i szkole rzemiosł w Dworcu (1927-29). W tym czasie ponawia śluby zakonne w Różanymstoku (5.08.1928). Po dwóch latach asystencji wyjeżdża do Chin na misje wraz z kl. W. Spinkiem i kl. W. Wieczorkiem. Było to niewątpliwie pod wpływem wizyty ks. T. Wieczorka, który przybył do Polski z Chin nie tylko na podleczenie się i odpoczynek, ale też by zwerbować nowe siły do pracy misyjnej w Państwie Środka. Przez jakiś czas jest w Hong Kongu w Szkole Św. Alojzego, a następnie odbywa rok asystencji w Macau w Sierocińcu i wreszcie studiuje teologię w Hong Kongu na Shaukiwan. Księdzem zostaje 15 czerwca 1935 r. i równocześnie podejmuje pracę w St. Louis School na West Point w Hong Kongu jako kierownik szkoły. Było to zadanie bardzo trudne. St. Louis School kształciła chłopców zarówno w zakresie szkoły podstawowej, jak i średniej, a także prowadziła warsztaty drukarskie (w 1935-36 r. było 300 chłopców w szkole podstawowej, 43 internistów i 26 w szkole rzemiosł) i kilkudziesięciu wychowanków mieszkało na stałe w internacie. Interniści przeważnie rekrutowali się z chuliganów zgarniętych przez policję z ulicy i przysyłanych do salezjanów na „reedukację”. Jak pisze ks. Rassiga w swojej książce: „molti ragazzi erano mandati dalla Polizia, alcuni erano di razza mista, vi ne erano dei ladri, dei prepotenti, degli imbroglioni che, talvolta, si rebelavano agli assisti, soprattutto se novellini”²⁷. Nie tylko wychowankowie, ale i sama struktura szkoły była nieszczęśliwa. Jak napisze ks. Rassiga, była to mieszanina: „un misto di ospizio-collegio-esternato-scuola professionale... cor-rezionale”²⁸. Szkoła ta była zadaniem nie lada dla kleryków asystentów, ale też dla samego kierownika. A mimo to ks. Buchta radzi sobie wspaniale. Ko. Prokopowicz napisze o nim: „Był on dzielnym i mile widzianym wychowawcą wśród wychowanków i bardzo szanowanym przez przełożonych. Pod jego kierunkiem szkoła zdobyła sobie wielkie imię”²⁹. Po chwilowym załamaniu się toku wychowawczego w pierwszych miesiącach wojny, w maju 1942 r. jest tam już 100 chłopców ze szkoły podstawowej (interniści i eksterniści), ale z czasem liczba ta wzrośnie do 500-600 wychowanków szkoły podstawowej i średniej. Zmienił się też profil moralny uczniów do tego stopnia, że wytypowano kilku kandydatów do Zgromadzenia. Zaczęły też działać warsztaty graficzne, choć nie

²⁷ Por. M. Rassiga, *L'Opera salesiana*, dz. cyt., t. II, s. 67.

²⁸ Por. tamże, s. 67.

²⁹ Prywatne archiwum autora.

było zbyt dużego zbytu na rzeczy drukowane. Działa orkiestra i chór, chłopcy występują nawet w radio. Kwitnie sport. W 1945 r. przełożeni powierzają mu bardzo odpowiedzialne zadanie: prowadzenie przyjętej przed trzema laty szkoły Yuet Wah College w Macau. Jest najpierw delegatem inspektora, a potem od 1948 r. dyrektorem szkoły i to przez dwie kadencje (1948-51, 1951-54). Ko. Prokopowicz napisze, że „tu także zyskał sobie wielki szacunek i uznanie ogółu profesorów i studentów”. Pracę i kontakty z ludźmi ułatwiała mu doskonała znajomość języków: angielskiego, włoskiego, niemieckiego, chińskiego (dialektu kantonńskiego) i polskiego.

Trzeba pamiętać, że współbracia włoscy preferowali znajomość języka włoskiego i niewielu znało język chiński, a zwłaszcza angielski. Zdolności administracyjne i kierownicze sprawiły, że w 1951 r. zostaje jednym z czterech radców inspektorialnych. Szkoła miała nie tylko dobre imię wśród społeczeństwa Macau, ale też uznanie u władz. Miała prawa państwowe i dlatego tutaj uczą się przyszli kandydaci do Zgromadzenia (aspiranci). Jest to jedna z najlepszych szkół w Macau. Ks. Rassiga w cytowanej już książce napisze: „era una delle migliori scuole di Macau”. W 1954 r. ks. Buchta wyjeżdża – jak większość współbraci wyrzuconych z Chińskiej Republiki Ludowej – na Filipiny. Najpierw pracuje jako radca (kierownik szkoły) Don Bosco Technical Institute w Tarlac (1954-55), następnie przez trzy lata kieruje Don Bosco Institute w Victorias, Negros, skąd zostaje przeniesiony do Makati, Risal, do tego samego typu szkoły (1958-60). W 1960 r. zostaje mianowany dyrektorem Canlumbang Agricultural College. W tym czasie ulega wypadkowi. Zastępując jednego ze współbraci, który udał się na rekolekcje do San Fernando Pampanga, zostaje potrącony przez przejeżdżający samochód. Zaczyna tracić pamięć. Przełożeni przenoszą go najpierw do Tarlac, potem do Mandalayung, potem jedzie nawet na leczenie do Niemiec, skąd wraca do Tarlac. W 1969 r. przełożeni wysyłają go do Włoch do domu dla nieuleczalnie chorych współbraci, najpierw do Piosasso a następnie do Bagnolo. Tam stracił pamięć kompletnie. Zmarł 5 lipca 1972 r. Do końca był przykładnym zakonnikiem – wspomina w liście pośmiertnym ks. Chiebotto, dyrektor wyżej wspomnianego domu w Bagnolo. Kochał ubóstwo. Był człowiekiem ogromnie poświęconym. Dał tego dowody w czasie budowy i tworzenia szkoły w Canlumbang. Lubił porządek i dyscyplinę. Zależało mu bardzo na dobrych wynikach nauki u wychowanków. Powołanie wychowawcy łączył z żarliwością apostołską – skrzętnie poszukiwał powołań i zabiegał o nawracanie pogan. Tam, gdzie pracował – jak wspomina list pośmiertny – pozostawił po sobie niezatartą pamięć swej pracy, której owoce do dziś są widoczne³⁰.

³⁰ Por. M. Rassiga, *I nostri morti*, dz. cyt., s. 14; por. także list pośmiertny w Archiwum Inspektorialnym w W-wie.

KS. WIKTOR SPINEK (1900-1978)

Ks. Wiktor Spinek urodził się 23 listopada 1900 r. w Piotrowicach koło Opatowa. Ze Zgromadzeniem zetknął się w małym seminarium dla spóźnionych powołań w Daszawie koło Stryja, skąd wstępuje do nowicjatu salezjańskiego w Czerwińsku nad Wisłą w 1925 r. Śluby składa 15 sierpnia 1926 r., następnie studiuje filozofię w seminarium salezjańskim w Krakowie (1926-1929) i po złożeniu ślubów wieczystych wyjeżdża do Chin na misje. Do Hong Kongu przybywa 3 grudnia 1929 r. Najpierw jest w St. Louis School, gdzie była siedziba inspektoratu, a następnie odbywa asystencję w Shiu Chow w Kolegium św. Jana Bosko, gdzie była setka internistów i dwie setki eksternistów w szkole podstawowej, średniej i rzemieślniczej. Były to czasy tragicznej śmierci Wikariusza Apostolskiego Shiu Chow, ks. bpa Versiglia, i ks. Caravario (25 luty 1930 r.), a także konsekracji nowego rządcy diecezją, ks. Ignacego Canazei 9 listopada 1930 r. w samym Shiu Chow. Biorąc pod uwagę zaawansowany wiek kl. Wiktora przełożeni skracają mu asystencję i po roku rozpoczyna studium teologii seminarium na Shaukiwan w Hong Kongu pod opieką ks. dra Jana Siary. W maju 1931 r. rektorem zostaje ks. Sante Garelli, a ks. Siara otrzymuje stanowisko kierownika studiów (consigliere). Dom na Shaukiwan „pęka w szwach”, bo mieszkają tam aspiranci – 8, studenci filozofii – 8 i teolodzy – 10. Dlatego 26 marca 1931 r. ks. Wieczorek rozpoczyna rozbudowę zakupionych w ub. roku willi. W domu formacyjnym była nie tylko bieda, ale też powstały pewne nieporozumienia na tle narodowościowym. Chodziło między innymi o prowadzenie wykładów w języku angielskim a nie włoskim. Ks. Inspektor Braga nazywa te trudności swego rodzaju „chorobą” – malattia, a ks. Rassiga nazwie je „crisi”. Właśnie z powodu tych nieporozumień ks. Siara poprosi przełożonych o zmianę inspektorii, a kl. Spinek wraz z pięcioma jeszcze innymi klerykami powrócił do Europy w 1933 r.³¹ Dalsze studia teologiczne kl. Wiktor ukończył w łódzkim seminarium diecezjalnym. Na kapłana został wyświęcony dopiero w obozie koncentracyjnym w Dachau 8 lipca 1945 r. przez ks. bpa Gawlinę. Pracował potem jako administrator w nowicjacie w Czerwińsku, proboszcz w Rogiedlach na Warmii, przebywał też w domach w Aleksandrowie Kujawskim i w Jaciążku. Zmarł w Łodzi w szpitalu żrarty przez raka 5 grudnia 1978 r.³²

KS. WŁADYSŁAW WIECZOREK (1903-1942)

Ks. Władysław Wieczorek urodził się w Turzy małej koło Rybnika na Górnym Śląsku. Do Zgromadzenia wstąpił jako nauczyciel. Po ukończeniu

³¹ Por. list ks. M. Rassiga do ks. St. Szmida z 4.07 1988 r. (w prywatnym archiwum autora artykułu).

³² Por. list pośmiertny w Archiwum Inspektorialnym w Warszawie.

nowicjatu w Czerwinku i złożeniu ślubów 25 września 1926 r., studiował filozofię w salezjańskim seminarium w Krakowie, a następnie wraz z kl. Buchtą i kl. Spinkiem wyjechał we wrześniu 1929 r. do Chin na misje. Aklimatyzację i pierwszy kontakt z Chinami przeżył w Hong Kongu w St. Louis School, skąd po roku zostaje przeniesiony do Ho Sai koło Shiu Chow, do małego seminarium, które 23 lutego 1930 r., na dwa dni przed tragiczną śmiercią poświęcił ks. bp Versiglia. Zarówno warunki klimatyczne, choroby tropikalne i trudności językowe sprawiły, że w 1932 r. opuszcza Chiny i wraca do ojczyzny. Po ukończeniu teologii w Krakowie zostaje kapłanem 21 czerwca 1936 r. Pracuje następnie w Wilnie i Dworcu, a gdy wybuchła wojna osiadł w parafii Parafianowo, gdzie w 1942 r. zostaje aresztowany przez Niemców i 29 czerwca 1942 r. rozstrzelany w pobliskim miasteczku Podstaw. Był to człowiek niezwykle życzliwy, ludzki i gorliwy w pracy kapłańskiej. Był też wspaniałym nauczycielem i wychowawcą. Dobrocią pozyskiwał sobie serca nawet najtrudniejszych wychowanków³³.

KO. ANTONI WRÓBEL (1908- ?)

Koadiutor Antoni Wróbel urodził się 15 listopada 1908 r. w miejscowości Wola Radłowska koło Brzeska w diec. tarnowskiej. W 1931 r. wstępuje do nowicjatu w Czerwińsku, gdzie po roku składa śluby zakonne 23 lipca 1932 r. i wraz z kolegami udaje się do Marszałek, aby studiować filozofię. Po roku składa podanie o wyjazd na misje. Przełożeni akceptują prośbę i w 1934 r. wyjeżdża do Chin. Pierwszy rok spędza w Macau (1935), następnie zostaje przeniesiony do szkoły rolniczej im. Dominika Savio w Nam Tung. Gdy po roku szkoła zakończyła swój żywot, wraz z innymi współbraćmi zostaje przeniesiony do Neziangu pod Szanghajem, gdzie salezianie otworzą kolonię rolniczą z hodowlą kur, kóz i tuzinem krów. Być może samo zajęcie, czy też klimat, a może i rozpoczynająca się wojna japońsko-chińska, skłoniły ko. Antoniego do prośby o odesłanie do Polski, lub zmianę inspektorii. Ponieważ przełożeni nie chcieli uwzględnić tej prośby, ko. Antoni Wróbel po wygaśnięciu ślubów czasowych opuszcza Zgromadzenie i w 1938 r. wraca do Polski³⁴.

KS. MARIAN MIELCZAREK (1907-1951)

Ks. Marian Mielczarek urodził się w Warszawie 27 stycznia 1907 r. W 1920 r. rozpoczyna naukę w gimnazjum salezjańskim w Oświęcimiu, skąd po

³³ Por. *Dizionario biografico dei salesiani*, Torino 1969, s. 299, por. także list pośmiertny – Archiwum Inspektoriatne w Warszawie.

³⁴ Por. karta personalna z inspektoratu w Hong Kongu (w archiwum prywatnym autora art.).

trzech latach zgłasza się do nowicjatu w Czerwińsku i tam po rocznej próbie składa śluby 12 sierpnia 1924 r. Po dwóch latach filozofii odbywa praktykę pedagogiczną (asystencję) w naszych szkołach i internatach w Oświęcimiu i Sokołowie Podlaskim. Teologię kończy w naszym seminarium w Krakowie i tam 19 maja 1935 otrzymuje święcenia kapłańskie. Przez rok pracuje jako katecheta w szkole i internacie w Płocku. Przełożeni spełniając jego gorącą prośbę zgadzają się, aby wyjechał na misje do Chin. Do Macau dociera 16 listopada 1936 r. i tam uczy się trudnego języka chińskiego, a także pomaga klerykom w studium teologii (po łacinie). Potem zostaje najpierw katechetą w Sierocińcu Niepokalanego Poczęcia NMP a potem administratorem domu (prefektem). W 1940 r. zostaje administratorem w Aberdeen Technical School w Hong Kongu. Pochodził z dużego miasta i to mu ułatwiało kontakt z młodzieżą Macau, czy Hong Kongu. Kochał ich. W jednym z listów do czytelników „Młodzieży Misyjnej” pisał: „Młodzież katolicka w Chinach to naprawdę zdrowy i piękny materiał, który rokuje wiele nadziei. Szkoda, że w tym olbrzymim morzu pogaństwa stanowi znikomy procent. Młodzież wychodząca z naszych zakładów w pogański świat niesie w sobie pierwiastki nowego życia, zaczerpnięte u stóp ołtarza. Ich rodziny będą już katolickie, a ich dzieci od najmłodszych lat będą wzrastać w atmosferze zdrowej i czystej”³⁵.

Z natury był człowiekiem delikatnym i wrażliwym na piękno. Grał na skrzypcach, lubił poezję i teatr, malarstwo. Chętnie grał z chłopcami w orkiestrze, organizował przedstawienia. Administracja wcale nie odpowiadała jego naturalnym zainteresowaniom ani usposobieniu, a mimo to doskonale radził sobie jako prefekt i wychowawca. Niełatwe zadanie troski o utrzymanie wychowanków i współbraci nie ułatwiały toczące się działania wojenne. Do ks. inspektora Balawajdra pisał w 1945 r.: „Doprawdy trudno się skupić i opisać cośmy tutaj przeżyli w tym czasie... Nasz zakład wiele wycierpiał. W czasie wojny musieliśmy go opuścić i tułać się po okolicznych górach, gdzie w czasie walki zasypywani byliśmy gradem pocisków. Zakład w Hong Kongu stał się centrum walk w południowej części wyspy. Pełno było w nim żołnierzy i zapasów wojennych. Lecz dzięki naszej odwadze zaraz po poddaniu się Anglików zajęliśmy nasz dom, tak że Japończycy nie śmieli już odsyłać nas na nowo”³⁶.

Człowiek zaradny, pracowity i obdarzony silną wolą stworzył z piaszczystych nieużytków wokół zakładu wspaniały ogród, sad, a także zbudował tam kurnik i chlewnię. Dzięki temu ani współbracia, ani chłopcy nie cierpieli głodu w tych trudnych chwilach. Gospodarstwo to do dziś służy szkole. Zalety te sprawiły, że w 1948 r. przełożeni przenieśli go na odpowiedzialne stanowisko dyrektora dużego Instytutu św. Józefa w Szanghaju po ks. Michale Arduino, który został biskupem w Shiu Chow. Pisał o tym w liście do ks. inspektora

³⁵ „Młodzież Misyjna”, Warszawa, nr 2, 1939, s. 36.

³⁶ Archiwum Inspektorialne w Warszawie.

Stanisława Rokity: „Nowe moje stanowisko daje dużo różnej pracy, zwłaszcza że w Szanghaju jest inny dialekt chiński, którego muszę się uczyć od nowa. Ale już po trzech miesiącach zdołałem rozpocząć mówić słówka wieczorne”³⁷. Trawiony jednak nowotworem żołądka musi się zrzec dyrektorstwa i zostaje przeniesiony do Macau, gdzie znów pełni obowiązki prefekta w Sierocińcu Niepokalanego Poczęcia NMP.

Kochał zawsze ojczyznę i nawet marzy o powrocie do Polski, aby zasilić wyszczerbione przez wojnę szeregi współbraci. Pisał: „Podobno szeregi naszych współbraci w Polsce są bardzo uszczuplone. Toteż, gdyby było potrzeba rąk do pracy, my tu wszyscy trzej (J. Buchta, M. Mielczarek, P. Prokopowicz – przypis autora artykułu) jesteśmy gotowi do powrotu do ojczyzny i do pracy. Ojczyzna jest pierwsza”³⁸. Po jakimś czasie przyjdzie jednak chwila refleksji i napisze: „Chociaż ja sam chciałbym wrócić do kraju, to jednak widzę, że tego absolutnie zrobić nie można”³⁹.

Mimo straszliwych cierpień do końca pełni swoje obowiązki. Nigdy nie okazuje bólu. Gdy jednak cierpienia stawały się nie do zniesienia, idzie do szpitala sióstr „Kanossianek”. Leczenie nie dawało poprawy. W lipcu 1951 r. jedzie na rekolekcje do Hong Kongu. Tu jednak ataki tak się potęgują, że zostaje zabrany do szpitala św. Franciszka Ksawerego. Przeczuwając koniec prosi o sakramenty św. Umiera w czasie operacji 28 lipca 1951 r. Zawsze był człowiekiem pobożnym, ale ostatnie chwile życia przemienił po prostu w nieustanną modlitwę. Umarł spokojny i pogodzony z wolą Bożą⁴⁰.

KS. TOMASZ SZELIGA (*1915)

Ks. Tomasz Szeliga urodził się 1 marca 1915 r. w Tychach na Śląsku. W 1928 r. rozpoczyna naukę w szkole salezjańskiej w Oświęcimiu i po ukończeniu szóstej klasy gimnazjalnej wstępuje do nowicjatu w Czerwińsku. Następnego roku (15 lipca 1933) składa śluby zakonne, potem rozpoczyna studium filozofii w Marszałkach i po złożeniu ślubów wieczystych wyjeżdża w 1936 r. razem z ks. Mielczarkiem na misje do Chin. Obaj rozpoczynają start misyjny w Macau. Ks. Marian uczy teologów, a kl. Tomasz rozpoczyna asystencję w Orfanato (Sierociniec Niepokalanego Poczęcia NMP). Były to wspaniałe czasy rozkwitu Sierocińca. Kwitnie sport, śpiew, chłopcy robili co roku dłuższą

³⁷ List z dnia 8 października 1948 r. – Archiwum Inspektorialne w Warszawie.

³⁸ List do ks. inspektora W. Balawajdra z dnia 7 października 1945 r. – Archiwum Inspektorialne w Warszawie.

³⁹ List do ks. inspektora S. Rokity z dnia 6 października 1949 r. – Archiwum Inspektorialne w Warszawie, por. także M. Rassaiga, *I nostri morti*, dz. cyt., s. 58.

⁴⁰ Por. list pośmiertny w Archiwum Inspektorialnym w W-wie.

wycieczkę na Coloane. Tego roku wybuchła cholera i dlatego zamiast wycieczki dostali kilka rowerów i ujeżdżali nimi po boiskach. Bardzo sprzyjał salezjanom gubernator Kolonii, który każe przysyłać do Orfanato zarekwirowane przemytnikom na granicy artykuły żywnościowe i drewno na opał. W następnym roku kl. Tomasz będzie współpracował z ks. Mielczarkiem, który jako katecheta miał pod opieką kaplicę, szpitalik i sypialnie. Ponieważ w 1937 r. przeniesiono teologię z Hong Kongu do Macau, tutaj więc kl. Szeliga rozpoczyna dalsze studia przed kapłaństwem. Gdy remonty i rozbudowa seminarium w Hong Kongu zostały ukończone, wraz z innymi teologami przeniesie się na Shaukiwan do Hong Kongu. W 1940 r. Anglicy zarządzają usunięcie z Kolonii kleryków włoskich i niemieckich. Wtedy przełożeni przenoszą seminarium do Szanghaju, a w Hong Kongu pozostają tylko kl. Szeliga i kl. Bernard Tohill (Irlandczyk). Tutaj też zostanie wyświęcony na kapłana przez ks. bpa Valtortę 20 września 1941 r. Zaraz też rozpoczyna pracę w St. Louis School jako katecheta. Są to trudne czasy wojny i okupacji japońskiej. 8 grudnia zostają internowani współbracia włoscy i niemieccy. Władzę w domu przekazują ks. Wiczorkowi, a chłopców odsyłają do domów rodzinnych. Z 80 wychowanków zostaje w zakładzie tylko 20, którzy nie mają gdzie iść. Chłopcy i współbracia muszą opuścić St. Louis School, bo zostanie tu zakwaterowana Air Raid Protection i St. John Ambulans. Ks. Szeliga, kl. Tohill i kl. Cheng ruszają z sierotami ku North Point. Gdy tam nie znajdują miejsca, poszukają schronienia u oo. Maryknoll. Tutaj w pierwsze święto Bożego Narodzenia przybędą Japończycy. Chińczycy zostają zatrudnieni do sprzątanía trupów, a potem puszczeni wolno. Misjonarzy więżą i zamykają w garażu. Nie pomógł ks. Tomaszowi nawet paszport polski. Musiał poddać się losowi pozostałych misjonarzy. Gdy 27 grudnia spostrzegli się, że więźniami nikt się nie interesuje, wszyscy umknęli. W St. Louis School „rządził” ks. Wiczorek i jak zawsze opiekowała się nim Opatrzność. Przed opuszczeniem Hong Kongu zjawia się jakiś generał angielski z grupą żołnierzy. Przyjął ich jak zwykle serdecznie ks. Teodor. Gdy następnego dnia niespodziewanie opuszczali dom, pozostawili z wdzięczności za gościnę 70 worków ryżu i 30 worków mąki. To wtedy ks. Teodor ratował dla biedoty chińskiej sporo ryżu, ponieważ Anglicy wycofując się 11 grudnia pod naporem Japończyków, palili zapasy paliwa na Kowloon i żywności na West Point. W płomienie chcieli się rzucić najbiedniejsi i zgłodniałi mieszkańcy Hong Kongu, aby choć część ryżu uratować, Pałace się zapasy otaczała policja i wojsko, skutecznie zabraniając tego. Wtedy niespodziewanie zjawił się ks. Teodor i uprosił oficera, aby pozwolono ludziom ratować, co się da z płomieni.

Gdy w 1942 r. szkoła ruszy pełnym tokiem nauki, ks. Szeliga przekradnie się przez „zieloną granicę” do Wikariatu Shiu Chow. Ks. Rassiga wspomina, że w lipcu 1942 r. na terenie Wikariatu zostało wielu misjonarzy internowanych. Na wolności zostało tylko 5 misjonarzy: Francuz, dwóch Węgrów, Jugosłowianin i ks. Szeliga, który „che in quell'anno era riuscito a lasciare Hong Kong

e per la pericolosa via di Wai Chow era arrivato in Vicariato''⁴¹. Ks. Rassiga wspomina też, że w 1945 r. ks. Szeliga wraz z ks. Munda, ks. Rizzato i ks. Leung przebywali w rezydencji Kam Kong na terenie misji Nam Yung. Razem z nimi schowało się tam przed nadchodzącymi wojskami japońskimi i grasującymi bandami 2500 ludzi. W lutym przyszli Japończycy. Ks. Szeliga z ks. Rizzato odważyli się opuścić rezydencje i udali się do miasta. Tam u wojskowych władz japońskich uprosili rodzaj glejtu. Dzięki temu dokumentowi mogli starać się o zaopatrzenie mieszkańców rezydencji w żywność i gdy nastał jaki taki spokój, odprowadzać niektóre rodziny chińskie do domów. Japończycy trzymali się raczej miast. Na wsi panoszyła się partyzantka chińska. Któregoś dnia w marcu partyzanci zaatakowali niespodziewanie oddział japoński w pobliżu rezydencji misyjnej. Władze okupacyjne posądziły wówczas misjonarzy o kolaborację z partyzantami. Zostali uwięzieni. Groziła im śmierć. Wyrok jednak złagodniono i wypuszczono ich na wolność z zastrzeżeniem, że następnym razem nie unikną śmierci. Wtedy ks. Szeliga, ks. Rizzato, ks. Leung opuścili rezydencję wraz z kilkoma osobami świeckimi i udali się najpierw do Fong Tung, skąd już bez towarzystwa osób świeckich przeprawili się przez Kiang Si i Fu Kien i dotarli do Chang Tin w okręgu Fu Kien na terenie wolnych Chin. Stamtąd ostatnim samolotem amerykańskim dotarli do Kunming w Yunnan, dokąd dotarli 12 kwietnia 1945 r. i pozostali tam do końca wojny. Ks. Szeliga wraca potem „per vie ordinarie” do Shiu Chow i zostaje wysłany przez ks. bpa Canazei do pracy w Yeung Shan⁴². Ks. Rasiga powie, że był to dystrykt „più vasto, più mantagnoso e più povero”. Gdy odwiedzi ich w 1949 r. ks. bp Arduino, ucieszy się wielu nawróceniami i stwierdzi, że misjonarze mają „buon spirito, ma assai malandati di salute. Il loro lavoro è troppo”. Potem zaczną nadchodzić niepokojące wiadomości o zajmowaniu przez władze komunistyczne lokali, szkalowaniu misjonarzy w prasie. Na kartach książki ks. Rassiga spotkamy ks. Szeligę jeszcze raz. Gdy w 1950 r. ks. biskupowi udało się po wielu staraniach otrzymać pozwolenie na wizytację Lin Chow i Yeung Shan, na odpust Wspomożycielki w Lin Chow zjawią się 23 maja także ks. Szeliga i ks. Ly, młody kapłan chiński. Ks. bpa Arduino komuniści wydała z Chin 2 grudnia 1951 r. Ks. Tomasz będzie tam pracował nawet wtedy, gdy inni misjonarze zostaną stamtąd wyrzuceni. Zawdzięczał to wyższemu oficerowi chińskich wojsk komunistycznych, któremu uratował ciężko chore dziecko przed niechybną śmiercią. Cieszył się jego pomocą do 1953 r., choć innych misjonarzy wyrzucono już w 1948 r. Elenco podaje, że ks. Szeliga mieszkał przy kościele parafialnym w Liu Shien na terenie parafii misyjnej Yeung Shan. Gdy protekcja już dłużej nie mogła mu pomóc, przyjaciel, który jak Nikodem często przychodził na nocne rozmowy, powiedział, że „byłoby mu bardzo przykro, gdyby musiał ks. Tomasza eks-

⁴¹ Por. M. Rassiga, *La Missione Salesiana di Shiu Chow*, Hong Kong 1979, s. 43.

⁴² Por. tamże s. 63.

mitować siłą, dlatego prosi, aby sam się udał w towarzystwie przysłanego do ochrony policjanta po cywilu do granicy z Hong Kongiem”⁴³. Po powrocie pełni funkcję administratora w Hong Kong Shaukiwan, w następnym roku jest u boku ks. Buchty katechetą dla uczniów z językiem wykładowym angielskim w Yuet Wah w Macau, w 1955 r. wraca do Hong Kongu do Tang King Po School na Kowloon, po dwóch latach zostaje wikarym w St. Anthony i spowiednikiem w St. Louis School, skąd w 1968 r. przejdzie do Tang King Po School na prefekta i potem (1969-72) na dyrektora. W 1972 r. poprzez Polskę jedzie do USA, gdzie opiekuje się emigracją chińska, a w 1977 r. przeniósł się do Kanady.

KO. PAWEŁ PROKOPOWICZ (1910-1983)

Ko. Paweł Prokopowicz urodził się 25 stycznia 1910 r. w Ostrowie Lubelskim koło Lubartowa. Rodzicami byli Jan i Franciszka z d. Wolska. Po ukończeniu szkoły podstawowej i pięciu klas gimnazjum w Lublinie oraz kursu administracji, odbywa dwuletnią praktykę w rodzinnej parafii jako urzędnik Stanu Cywilnego. 8 stycznia 1930 r. rozpoczyna aspiranturę w domu inspektorialnym w Warszawie przy ul. Lipowej 14. Pod kierunkiem ko. Franciszka Taszarka pracuje w biurze Wydawnictwa Salezjańskiego. Opiekuje się nim duchowo przyszły inspektor, ks. Adam Cieślar. W lipcu tegoż roku wstępuje do nowicjatu w Czerwińsku n. Wisłą i 27 lipca 1931 r. składa śluby zakonne. Ponowi je potem w 1934 r. W 1937 r. w Sokołowie Podlaskim na rekolekcjach zwiąże się ze Zgromadzeniem na zawsze przez śluby wieczyste. Po nowicjacie przez sześć lat pracuje w administracji Małego Seminarium w Łądzie nad Wartą. Pełni tam funkcje sekretarza ks. dyr. Pawła Liszki, prowadzi kancelarię parafialną, a gdy zabrakło administratora pełni i tę funkcję. W tym czasie przebywa w Polsce na leczeniu ks. T. Wieczorek, misjonarz z Chin. Pan Paweł ulegając urokowi misjonarza zgłasza się na misje. Przełożeni wyrażają zgodę i już 12 sierpnia 1937 r., w kilka dni po ślubach wieczystych wyrusza z ks. Teodorem do Turynu, gdzie 24 września w Bazylice Wspomożycielki nastąpi pożegnanie i wręczenie krzyży odjeżdżającym misjonarzom przez ks. generała Piotra Ricaldone. Po dwóch miesiącach pobytu w Domu Generalnym, gdzie obdarowano ich 48 skrzyniami różnego dobra dla misji salezjańskich w Chinach, 25 września wyruszają do Genui, a stamtąd statkiem „Victoria” do Neapolu, gdzie oddano ks. Wieczorkowi po opiekę kilku aspirantów udających się do Indii. Po drodze zatrzymują się w Bombaju, gdzie wysiądą aspiranci, a następnie w Manili na Filipinach, gdzie gościnnie podejmie ich ówczesny Nuncjusz Apostolski, mons. Wilhelm Piani, salezjanin i dziś kandydat na ołtarze.

⁴³ Wspomnienia ko. P. Prokopowicza zanotowane przez autora artykułu.

Do Hong Kongu dotrą 15 października 1937 r., po 18 miesiącach podróży. Jeszcze tego samego dnia wyruszą do Macau, gdzie przełożeni domów salezjańskich w Chinach odprawiają rekolekcje. Wśród nich goszczą dwaj przedstawiciele Domu Generalnego: ks. Piotr Berutti, Prefekt Generalny, i ks. Antoni Candela, Radca Generalny. Spotykają tu także ks. Mariana Mielczarka, ks. Jana Buchtę i kl. Tomasza Szeligę. Po tygodniu wraca pan Paweł do Hong Kongu, gdzie w St. Louis School na West Point uczy się włoskiego, angielskiego i chińskiego (październik 1937 – marzec 1938). W marcu 1938 r. przenosi się do seminarium salezjańskiego (wzniósł je w dzielnicy Shaukiwan ks. Teodor Wieczorek za ofiary z Polski). Tam oprócz pogłębienia znajomości wyżej wspomnianych języków rozpoczyna studium misjologii, zwłaszcza religii, historii i kultury chińskiej. We wrześniu 1939 r. na skutek wybuchu wojny światowej wraca do St. Louis School, gdzie pracuje w drukarni robiąc korekty tekstów angielskich, obsługuje telefon w różnych językach i od 1941 r. zaczyna nauczać (po uzyskaniu dyplomu) języka angielskiego w średniej szkole technicznej. Mielśmy wówczas w Hong Kongu dwie szkoły techniczne, dwa internaty i seminarium, gdzie mieszkali nowicjusze i studenci filozofii. W 1940 r. na skutek działań wojennych inspektorat i seminarium zostają przeniesione do Szanghaju, bo większość ze współbraci tam pracujących pochodziła z krajów „osi”. W budynkach seminarium powstaje szkoła elementarna. Działają także obie szkoły na West Point i na Aberdeen, choć personel został mocno uszczuplony. Gdy w 1941 r. Japończycy zajmą Hong Kong, w budynkach trzech naszych szkół powstaną sierocińce, liczące po 100 chłopców w wieku od 10 do 20 lat. Mimo panującego głodu nikt z wychowanków ani wychowawców nie umarł z braku jedzenia. Salezjanie muszą strzec swego mienia przed bandami rabusiów. Potworzyły się całe gangi szabrowników, którzy dewastują wille, mieszkania, domy. Zniszczono wówczas ponad 80% półtoramilionowego miasta. Jest to czas charytatywnej działalności ks. Wieczorka, który różnymi drogami zabiega o ryż, suszone ryby, i w ogóle o pożywienie dla głodujących i chorych. W tych akcjach wspiera go wierny przyjaciel i sekretarz, pan Paweł. Najbardziej głód i choroby doskwierają współbraciom i wychowankom na Aberdeen. Planowano nawet zamknięcie tej szkoły. Aby ratować sytuację zostaje wysłany tam na miesiąc pan Paweł. Miesiąc przedłużył się do dziesięciu lat (1943-53) Pełni tam funkcję infirmarza, pracuje w administracji domu, jest kierownikiem warsztatów technicznych. Nie lubi, by wychowankowie nazywali go „capo” – woli, by nazywali go „maestro” – jak wspomina ks. Rassiga⁴⁴. Uczy języka angielskiego, występuje do władz w imieniu dyrektora, co ułatwia mu doskonała znajomość kilku języków obcych. Oprócz angielskiego, włoskiego, dwóch dialektów chińskich (hakku i kantońskiego), doskonale radzi sobie z hiszpańskim i rosyjskim. Później na Filipinach nauczył się jeszcze miejscowego języka tagalog. Gdy

⁴⁴ Por. M. Rassiga, *I nostri morti*, dz. cyt., s. 72.

wojna się skończyła, zakład w Aberdeen otwiera swe podwoje dla 350 internistów ze szkoły podstawowej i 300 licealistów, nie wliczając w to eksternistów. W 1954 r. zostaje przeniesiony do Tang King Po School na Kowloon, gdzie uczy geografii, jest kierownikiem warsztatów szewskich, produkujących buty dla Rządu Kolonialnego. W 1955 r. przebywa w seminarium na Shaukiwan, gdzie uczy języka angielskiego kleryków studiujących filozofię i ich wychowawców. Współpracuje też z Catechetical Center, gdzie drukuje się katechizmy, pomoce katechetyczne i wspaniałe książki dla Chińczyków na całym świecie. Gdy w 1955 r. Centrum zostanie przeniesione do nowych gmachów przy Tang King Po School na Kowloon, przenosi się tam też p. Paweł. Będzie tu pracował do wyjazdu na Filipiny 15 sierpnia 1957 r. Miał zamiar wcześniej podjąć tam pracę, ale wstrzymała go w Hong Kongu przyjaźń z ks. Wieczorkiem. Chciał być z nim do śmierci, która nastąpiła 25 marca 1957 r. Na Filipinach przez rok (15.08.1957 – 9.05.1958) pracuje w Don Bosco Technical Institute na wyspie Negros. Przez następnych 14 lat będzie pracował w Don Bosco Technical College w Mandaluyong. Przez pierwsze dwa lata pełni funkcję administratora, potem ekonoma ogromnego kombinatu szkół i warsztatów salezjańskich. W elenco pisze, że jest tam: szkoła podstawowa, średnia, zawodowe: informatyki, mechaniczna, elektromechaniczna, stolarska, przysposobienia zawodowego, college, centrum młodzieżowe. Musiał troszczyć się o kilka tysięcy wychowanków i 230 osób personelu. W tym czasie nastąpiła rozbudowa szkoły. Początkowo cały ciężar administracji spoczywał na barkach Bro. Paul. Po dwóch latach otrzymuje sekretarza, a pod koniec swego pobytu ma do pomocy księgowego i 7 sekretarzy. Oprócz zajęć w administracji pan Paweł uczy, pomaga w wychowaniu chłopców, a zwłaszcza w czasie wakacji towarzyszy im na koloniach. W pierwszym roku było 510 chłopców. W drugim liczba ich wzrosła do 1183 i potem do 1930. Po dwóch latach będzie ich 3400 (1900 w podstawówce i 1200 w szkole średniej i 300 w College). W szkole podstawowej uczyło 56 pań, w średniej 46 nauczycieli i w College 15 profesorów. Gdy salezianie przybyli tam, otrzymali walący się budynek starego seminarium. W czasie administrowania Pana Pawła powstają cztery nowe budynki szkolne, trzy potężne hale na warsztaty, gmach dla college'u, dwa baseny, blok dla współbraci. Brat Paweł, bo tak lubił, żeby go nazywano, ukończył pięć klas gimnazjum, studiował dwa lata misjologię w Hong Kongu, zdobył dyplom nauczyciela języka angielskiego w szkołach podstawowych i średnich, w 1941 r. w College of St. Joseph w Hong Kongu kończy kurs infirmarza. Praca dydaktyczna i administracja nie pozostawiały P. Pawłowi wiele czasu na ewangelizację w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wykorzystuje jednak wszystkie kontakty i znajomości, aby mówić o Chrystusie. Cieszy się z każdego chrztu i nawrócenia. Pisze o tym w swoim życiorysie i listach.

Polskę kochał bardzo. Odwiedził ją jednak dopiero po 25 latach – w 1962 r. Następny raz przybędzie do ojczyzny w 1969 r. Na stałe wróci do Polski 14

kwietnia 1972 r. Osiadł w Czerwińsku nad Wisłą. Uczy kleryków w Łądzie i nowicjuszy w Czerwińsku włoskiego, angielskiego i chętnych hiszpańskiego. Pomaga w administracji domu czerwińskiego, służy jako tłumacz, oprowadza po zbytkach klasztoru i kościoła i wystawie misyjnej w Czerwińsku grupy polskie i zagraniczne. Gdy trzeba było, służył pomocą w oprowadzaniu pielgrzymów po katakumbach św. Kaliksta w Rzymie. 14 września i 3 października 1975 r. mówi w Radio Watykańskim o pracy misyjnej salezjanów z racji stulecia misji salezjańskich. Brał też wtedy udział w Kongresie Koadiutorów Salezjańskich w Rzymie. Bóg dał mu tę łaskę, że mógł spotkać przed końcem życia w Rzymie, na beatyfikacji bpa Versiglia i ks. Caravario w maju 1983 r., wielu współbraci z Chin. Wzruszył wtedy wszystkich wygłaszając przemówienie w dialekcie kantońskim. Do końca starał się służyć. Nigdy nie chciał być dla nikogo ciężarem. Bóg dał mu też łaskę, że odszedł nagle – wieczorem pierwszej niedzieli Adwentu, 21 listopada 1983 r. Przeżył 73 lata, w zakonie 52 na misjach 35⁴⁵.

KS. FELIKS GŁOWICKI (*1931)

Ks. Feliks Głowicki urodził się 18 maja 1931 r. w miejscowości Belweder na Wołyniu, niedaleko Ołyki. 10 lutego 1940 r. zostaje wraz z matką (ojciec zmarł w 1938 r.), siostrą i dwoma starszymi braćmi wywieziony na Syberię, skąd w 1942 r. mogą się przenieść do Kazachstanu. Tam dostają się do powstającej polskiej armii gen. Andersa. Razem z wojskiem docierają do Palestyny. Polacy mają obóz w salezjańskiej szkole w Nazarecie, a kapelanem został salezjanin, ks. Antoni Guzik. Ks. Antoni zaopiekował się 36 chłopcami, którzy zdradzali oznaki powołania. Gdy Anglicy opuszczają Palestynę na skutek nieporozumień izraelsko-arabskich, ks. Guzik przenosi trzech najpewniejszych do Anglii. 25 listopada 1947 r. rozpoczynają naukę w Shrigley Park, Salesian College, Seminary. Po roku został tam tylko Feliks, który po ukończeniu gimnazjum wstąpił do nowicjatu i 8 września 1953 r. złożył pierwsze śluby zakonne. W czasie nowicjatu zgłasza się do pracy misyjnej w Afryce. Podanie zostało pozytywnie rozpatrzone dopiero po czterech latach, gdy kl. Feliks po ukończeniu filozofii odbywał drugi rok asystencji (1956). Otrzymał wtedy list od ks. generała Ziggitti, który pozwala na wyjazd na misje, ale na Filipiny. Wyjeżdża 2 stycznia 1957 r. do Hong Kongu, gdzie przez pół roku czeka na wizę filipińską. W tym czasie uczy klasy III szkoły średniej (chłopcy 16-17 lat) języka angielskiego i jest wychowawcą kl. III b w naszej St. Louis School. Było

⁴⁵ Por. M. Rassiga, *I nostri morti*, dz. cyt., s. 72; por. także list pośmiertny w Archiwum Inspektorialnym w W-wie.

tam wtedy 1600 wychowanków a wśród nich ok. 400 katolików. „Była to klasa jak pisze w liście z 19 lipca 1988 r. – bardzo rozwydrzona, ponieważ poprzedni wychowawca był człowiekiem starszym (65 lat) i nie miał ani sił, ani chęci zajmować się chłopcami”. Chłopcy polubili nowego wychowawcę od pierwszego spotkania i uczyli się angielskiego w każdej wolnej chwili, zwłaszcza że od stopnia znajomości tego języka zależała dalsza ich kariera życiowa. Jeden z nich nawet wziął sobie na chrzcie imię Feliks. „Poznali, że mieli we mnie przyjaciela i była to prawda”. Ks. Feliks pozyskał sobie serca chłopców chińskich a potem filipińskich życzliwością i uśmiechem. 14 lipca 1957 r. pojechał na dalszą asystencję na Filipiny do Tarlac. Po dwóch latach wrócił do Anglii na teologię. Po trzecim roku przeniesiono kleryków z Anglii do Włoch, do Bollengo. Świecenia otrzymał w Bazylice Wspomożycielki w Turynie 25 marca 1963 r. Po powrocie na Filipiny jest katechetą najpierw przez rok w San Fernando-Pampanga, gdzie jest szkoła podstawowa i średnia, średnia szkoła zawodowa, centrum przysposobienia zawodowego a także aspirantat, potem przez rok w Don Bosco Mandaluyong, gdzie jest podobny typ szkół. W latach 1965-67 jest radcą (kierownikiem szkoły) i od 1967 do 1970 dyrektorem Makati – Manila. Następne siedem lat jest dyrektorem w aspirancie i szkole w Pampanga. W latach 1977-85 pełni funkcję administratora w Makati, gdzie uczyło się 3600 chłopców. W latach 1985-91 jest dyrektorem w Tarlac, gdzie salezianie uczą 1139 chłopców. Dziś pracuje w Cebu – Boy’s Town jako administrator. „Polubiłem ten kraj i tych ludzi, zwłaszcza tysiące dzieci...i dzięki Bogu jestem bardzo zadowolony z pracy dla nich”⁴⁶.

KL. ARKADIUSZ MIKUCKI (*1970)

Kl. Arkadiusz Mikucki urodził się w 1970 r. w Częstochowie. Po odbyciu nowicjatu w Kopcu składa śluby czasowe 22 sierpnia 1990 r. Następnie uczy się filozofii w Krakowie (1990-92) i w 1993 r. jedzie na asystencję na Filipiny (Don Bosco Technical Institute Vicmico, Victorias) Po roku wraca do Polski, aby tu kontynuować studium teologii⁴⁷.

WKŁAD POLSKICH SALEZJANÓW W DZIEŁO MISYJNE ZGROMADZENIA W CHINACH I NA FILIPINACH

W dzieło misyjne Zgromadzenia włączyli się Polacy już w 1921 r. Oprócz wyżej wymienionych na terenie chińskiej inspekcji pracowali także ks. Augus-

⁴⁶ Por. Ankieta Personalna w Salezjańskim Ośrodku Misyjnym w Warszawie, oraz list ks. F. Głowickiego do ks. S. Szmida z 17 lipca 1988 r. (archiwum prywatne).

⁴⁷ Por. Ankieta Personalna w Salezjańskim Ośrodku Misyjnym w Warszawie.

tyn Radziński, pochodzący z „Prus Wschodnich”, oraz ko. Ludwik Rojak, którzy mimo polskich nazwisk nie uważali się za Polaków. Kl. Franciszek Pyka natomiast wstąpił do Zgromadzenia w Niemczech i zmarł w Austrii, ale uważał się zawsze za Polaka i dlatego umieszczono go wśród polskich salezjanów. Podobnie ks. F. Głowicki wstąpił do Zgromadzenia w Anglii i tam odbył formację, ale jest Polakiem, a taka geografię jego życia salezjańskiego uwarunkowała sytuacja polityczna. Ks. Buchtę umieszczamy wśród Polaków, bo formację salezjańską od szkoły średniej poprzez nowicjat, filozofię i samą asystencję zdobył w Polsce i stąd wyjechał na misję, choć potem w Hong Kongu w czasie wojny okazało się, że ma paszport niemiecki, co wywołało ogromne zdumienie i ból u pozostałych Polaków. Wspominał o tym fakcie w swoich wspomnieniach z żalem ko. Prokopowicz. Elenco *Missionari Salesiani Rimpatriati e defunti* na str. 18 podaje, że przynależał do inspektorii monachijskiej.

Jako misjonarz najbardziej zasłużył się i najbardziej jest znany i ceniony ks. Teodor Wieczorek. Włożył ogromnie dużo serca zarówno w pracę misyjną w Heung Shan, jak i potem w Hong Kongu jako duszpasterz parafii św. Antoniego. Na „nawracanie” wykorzystywał nawet chwile, gdy rodzice czekali w kolejce przed dyrekcją St. Louis School. Imię zdobył sobie też wspianą akcją charytatywną w czasie okupacji japońskiej i troską o powołania rodzime, dla których stworzył „bambusową” szkołę w Siu Lam, a potem seminarium z prawdziwego zdarzenia na Shaukiwan w Hong Kongu. Trudu prawdziwego misyjnego zasmakował też ks. Siara, który był jednak zbyt krótko w Shekki, aby poznać język w stopniu dostatecznym, aby wejść w pełni w pracę duszpastersko-misyjną. Ponad dziesięć trudnych lat spędził w duszpasterstwie misyjnym na terenie diecezji Shiu Chow ks. Tomasz Szeliga. Były to czasy trudne i niebezpieczne epilogu drugiej wojny światowej i rodzących się Chin komunistycznych. Zginęło wtedy kilku salezjanów zamordowanych w okrutny sposób przez „partyzantów” (ks. Larena, ks. Munda, ks. Matkowics). Tylko cudem udało się ks. Tomaszowi uniknąć śmierci z rąk Japończyków i potem wojsk komunistycznych. Zapał apostołski wyładował potem w katechizowaniu katechumenów jako wikary w parafii św. Antoniego w Hong Kongu. Obecnie, mimo podeszłego wieku duszpasterzuje wśród emigracji chińskiej w USA i Kanadzie. Pozostali współbracia poświęcili swe siły i czas pracy wychowawczej. Nie było ich zbyt wielu, ale zyskali sobie wielkie uznanie i wychowanków i współbraci. Z ogromną sympatią wspominają do dziś ks. Mielczarka, ks. Buchtę, ko. Prokopowicza. Znakiem uznania i zaufania, a także kompetencji było mianowanie ks. Siary Wikariuszem Biskupa Macau na okręg Misyjny Heung Shan, a potem na rektora tworzącego się seminarium. Dyrektorami domów i szkół byli prawie wszyscy dłużej pracujący salezianie: ks. T. Wieczorek był dyrektorem St. Louis School w Hong Kongu (1935-38), ks. J. Buchta dyktował w Yuet Wah w Macau (1946-54), a trzeba powiedzieć, że była to szkoła o znakomitych tradycjach i prowadzenie jej wymagało dużej inteligencji i kompetencji, co jak wiemy,

udało się ks. Janowi doskonale. Był potem też dyrektorem na Filipinach w Canlubang Agricultural College. Ks. Mielczarkowi tylko choroba przeszkodziła w pełnym rozwinięciu skrzydeł jako dyrektorowi dużego zakładu salezjańskiego w Szanghaju. Dyrektorem dużego i nowoczesnego zakładu Tang King Po College w Hong Kongu był w latach 1969-72 ks. Szeliga. Na Filipinach ks. Głowicki był dyrektorem szkół i aspirantatu w Makati-Manila (1967-70), w San Fernando Pampanga (1977-85) i w Don Bosco Tarlac (1985-91). Ma to tym większe znaczenie, gdy się weźmie pod uwagę cały kontekst włoski naszych misji w Chinach i na Filipinach. Nasi współbracia okazali bardzo dużo zdolności praktycznych, wiele zmysłu administracyjnego i zaradności w warunkach naprawdę trudnych. Dlatego wielu z nich pracowało w administracji. Ks. T. Wieczorek był przez 24 lata dyrektorem administracyjnym inspektorii (ekonomem) i jego dziełem, oprócz codziennej troski o utrzymanie współbraci i kleryków, było kupno i rozbudowa domu formacyjnego na Shaukiwan w Hong Kongu, zburzenie starej rudery na Aberdeen i wybudowanie nowej szkoły technicznej, remont St. Louis School na West Point, a także budowa kościoła św. Antoniego, w czym pomagali mu rodacy z USA. Ks. Rassiga w swej mini-biografii ks. Teodora pisze, że na Dalekim Wschodzie działają prokuratorzy misyjni, ludzie o dużym doświadczeniu i specjalnych kwalifikacjach, wybrani z całego zgromadzenia, zakonu, czy instytutu misyjnego, a ich zadaniem jest administrowanie ruchomościami i nieruchomościami danej instytucji misyjnej tak, żeby z dochodów utrzymać misje. Ekonom inspektorii chińskiej poza zaszczytną nazwą nie był administratorem żadnych dóbr, a jego zadaniem było stymulowanie Opatrzności Bożej do siania darów, które on potem rozdawał skrzętnie współbraciom. W stosunku do innych prokuratorów salezjańskich ekonom salezjański był „ubogim krewnym” (*parente povero*) i takim właśnie był ks. Wieczorek. Mimo piętrzących się trudności finansowych miał zawsze serce i dłoń otwarte, a choćby rozdygotana przez chorobę Parkinsona głowa mówiła „nie”, ks. Teodor na każdą prośbę odpowiadał czynem „tak”⁴⁸. Po ks. Wieczorku ogromne zasługi administracyjne miał ks. Mielczarek, który wbrew swemu usposobieniu był doskonałym prefektem w Sierocińcu w Macau, a potem w trudnych czasach wojny w Aberdeen Technical School w Hong Kongu. Ks. Rassiga napisze, że cały ciężar utrzymania domu spadł na barki ks. Mariana, który znając chiński i japoński dogadywał się z władzami okupacyjnymi. Pomagało mu to też, że był Polakiem. Prefektem był też ks. Szeliga w Tang King Po College (1966). W administracji jako szef biura różnych szkół w Chinach i na Filipinach pracował także ko. Paweł Prokopowicz. Gdy zabrakło go, trzeba było na to miejsce nająć kilku urzędników. Tutaj też trzeba wspomnieć, że współbracia nasi mieli wielką giętkość języka i szybko uczyli się

⁴⁸ Por. M. Rassiga, *I nostri morti*, dz. cyt.

angielskiego i chińskiego. Przykładem może być np. ko. Prokopowicz, który ratował wielu administratorów i dyrektorów obsługując telefony do nich w różnych językach, czy też ucząc angielskiego w szkole, robiąc korekty angielskich wydawnictw salezjańskich w Centrum Katechetycznym w Hong Kongu. Ks. Rassiga wspomina, że była to nieoceniona pomoc w tamtych czasach, gdy znajomość języków: angielskiego i chińskiego nie była „zbyt rozpowszechniona wśród współbraci” (domyślnie: włoskich), a pan Paweł zadziwił wszystkich, gdy po latach na beatyfikacji pierwszych męczenników salezjańskich w Rzymie 15 maja 1983 r. na wspólnym spotkaniu wygłosił przemówienie dialekcie kantońskim. Jedynie ks. Siara i ks. Mielczarek przybyli na misje jako księża. Inni rozpoczynali swój start misyjny jako klerycy. Czterej z nich przerwało pracę misyjną z powodu choroby, czy innych powodów. kl. Pyka, kl. Wł. Wieczorek, kl. W. Spinek i ostatnio kl. Mikucki. Tylko trzech koadiutorów jest w plejadzie misjonarzy chińsko-filipińskich: ko. Jan Urban, ko. Antoni Wróbel, ko. Paweł Prokopowicz. Z tych trzech tylko ko. Prokopowicz wytrzymał klimat i presję życia misyjnego przez 35 lat. Pozostali po zapoczątkowaniu zaledwie pracy misyjnej wycofali się. Ko. Urban najpierw przeniósł się do Tajlandii, a potem wrócił na stałe do Włoch. Ko. Wróbel opuścił Zgromadzenie. Jest to jedyny wypadek opuszczenia Zgromadzenia przez polskiego misjonarza w Chinach, ale jak zaznaczył ko. Prokopowicz w rozmowie z autorem artykułu, niezawiniony. Aż pięciu na 13 misjonarzy pochodzi ze Śląska, a kontakt ze Zgromadzeniem nawiązali poprzez salezjańską szkołę w Oświęcimiu.

Prowincja chińska okazała się bardzo płodna. Z niej powstanie kilka nowych inspektorii azjatyckich salezjanów ks. Bosko. W Japonii salezianie rozpoczęli działalność misyjną w 1926 r. i do 1929 r. misja ta należała do inspektorii chińskiej. W Tajlandii (dawny Syjam) przyjęto misję Rathburi w 1926 r. i pracę tam właśnie rozpoczęli współbracia z inspektorii chińskiej. Więż z inspektorią macierzystą trwała do 1928 r. Również w latach 1927-29 do inspektorii chińskiej należała wyspa Timor, gdzie jakiś czas pracował błogosławiony ks. K. Caravario. Także inicjatorami pracy salezjańskiej w Wietnamie, który w latach 1941-58 należał do inspektorii chińskiej, byli współbracia z Chin. Wreszcie salezianie wypędzeni z Chin kontynentalnych pod koniec lat '40 przenoszą się na Filipiny, gdzie w 1951 r. rozpoczną działalność dydaktyczno-misyjną. Pierwszym inspektorem tam będzie były inspektor chiński, ks. Carlo Braga. Wspaniały rozwój dzieła ks. Bosko w tym kraju sprawi, że Filipiny w 1958 r. staną się niezależną inspektorią. Salezianie polscy włączyli się wielkodusznie w ten ruch pionierski. W Tajlandii pracował ko. Urban, na Filipinach ks. Buchta, ks. Głowicki, ko. Prokopowicz. Były to decyzje wielkoduszne, bo praca na Filipinach była trudna. Do dziś żyją: ks. Głowicki, ks. Szeliga i kl. Mikucki. Trzeba wspomnieć też, że przez rok (1981-82) na Filipinach odbywali asystencję i zarazem uczyli się angielskiego kl. Tadeusz Soboń i kl. Stanisław Kundzicz, pracujący w Japonii.

Kielich krwi i potu w Chinach, o którym kiedyś śnił ks. Bosko, nie został jeszcze wypełniony, choć wielu salezjanów poświęciło tam, często w sposób krwawy, swoje życie. Ogromny kontynent czeka na Ewangelię i pracę misyjną, ale chyba salezjanów Chińczyków. Pierwszym płomykiem nadziei była obecność młodzieży chińskiej w czasie X Światowego Dnia Młodzieży na Filipinach w styczniu 1995 r.⁴⁹

Sommario

Quest'articolo, intitolato „Il lavoro missionario dei salesiani polacchi in Cina e nelle Filippine”, nella prima parte ricorda la preistoria (i sogni di Don Bosco dell'Asia) e la storia delle missioni salesiane in Cina e nelle Filippine. Perché questi due paesi? Perché i salesiani cacciati via dalla Cina dai comunisti nel 1950 hanno continuato il lavoro salesiano nelle Filippine. La parte seconda ricorda i salesiani polacchi, che lavoravano in questi due paesi, dando le loro piccole biografie: sac. Teodor Wieczorek (1888-1957; in Cina 1921-1957), ch. Franciszek Pyka (1891-1930; in Cina 1924-1927), sac. dr. Jan Siara (1887-1937; in Cina 1925-1932), co. Jan Urban (1891-1953; in Cina 1926-1931), sac. Jan Buchta (1906-1972; in Cina 1929-1954, e poi nelle Filippine), sac. Wiktor Spinek (1900-1978; in Cina 1929-1932), sac. Władysław Wieczorek (1903-1942; in Cina 1929-1932), co. Antoni Wróbel (*1908; in Cina 1934-1938), sac. Marian Mielczarek (1907-1951; in Cina 1936-1951), sac. Tomasz Szeliga (*1915; in Cina 1936-1972), co. Paweł Prokopowicz (1910-1983; in Cina 1937-1957, nelle Filippine 1957-1972), sac. Feliks Głowicki (*1931; in Cina 1957 e poi nelle Filippine), ch. Arkadiusz Mikucki (*1970, nelle Filippine 1993-1994). Nella parte terza diamo uno sguardo sui meriti dei missionari polacchi in Cina e nelle Filippine: don Wieczorek per 23 anni economo dell'ispettorato cinese, per 3 anni direttore di St. Louis School e per 17 anni parroco di St. Anthony Church a Hong Kong, costruttore del seminario, della chiesa di S. Antonio a Hong Kong ed altre case salesiane. Don Siara fu per 3 anni Vicario del Vescovo di Macau nel distretto Heung Shan, poi primo direttore del seminario a Hong Kong. Don Buchta fu primo direttore di Yuet Wah a Macau e poi direttore delle varie opere salesiane nelle Filippine, consigliere ispettorale. Don Mielczarek, intelligente prefetto a Macau e poi a Hong Kong (durante la guerra) fu direttore St. Joseph Institute a Shanghai. Don Szeliga durante la guerra lavorava instancabilmente e senza paura in Vicariato Shiu Chow, dove è rimasto fino al 1953. Poi fu amministratore nelle varie case salesiane a Hong Kong. Adesso lavora in Canada. Co. Prokopowicz lavorava in Cina e poi nelle Filippine nell'amministrazione e come capo dei vari lavoratori. Insegnava l'inglese, conosceva spagnolo, cinese, telugu, russo, italiano. Un intelligente ed inapprezzabile aiuto dei direttori e dei prefetti delle opere salesiane. Don Głowicki lavorava per un tempo in Cina e dopo l'ordinazione sacerdotale nelle Filippine come direttore e poi amministratore nelle varie case salesiane. L'opera salesiana fiorisce nelle Filippine. Il calice di sangue e sudore missionario (il sogno di Don Bosco) in Cina non è ancora riempito ed i salesiani cinesi aspettano con la speranza il giorno, nel quale entreranno di nuovo in Cina continentale.

⁴⁹ Por. *Kronika podróży*, „L'Osservatore Romano”, 3, 1995, s. 12.

Clemens Breuer, *Mensch von Anfang an. Fragen der Gentechnologie und der Bioethik*, Köln 1995, ss. 16.

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych kwestii naukowych ostatnich lat jest problem etycznych granic postępu w dziedzinie medycznej. Wiele sporów wzbudzają propozycje eksperymentów, w których tzw. dobro nauki stawiane jest ponad dobrem osoby ludzkiej. Głośna była w roku 1996 sprawa zniszczenia w Wielkiej Brytanii ludzkich embrionów, uznanych za *nieprzydatne do dalszych prac naukowych*. Dyskusje na tym polu dotyczą także wszelkich manipulacji genetycznych, diagnostyki prenatalnej i oczywiście prawnego zakazu aborcji. Tymi właśnie, istotnymi z etycznego punktu widzenia zagadnieniami zajął się w swym opracowaniu Clemens Breuer z katedry teologii moralnej Uniwersytetu w Augsburgu. Tekst ukazał się w 225 zeszytce z serii „Kirche und Gesellschaft”, firmowanej przez Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach.

Ważnym impulsem do powstania tej publikacji było pojawienie się w roku 1994 projektu *konwencji bioetycznej* Rady Europy. Został on wprawdzie odrzucony, ale niektóre zaproponowane w nim rozwiązania i argumenty częstokroć powracają w dyskusjach. Tak jest np. ze sprawą podejmowania działań medycznych wobec osób niezdolnych do samodzielnego wyrażenia swej zgody lub swego sprzeciwu. Zwolenników ma także koncepcja, aby wykrycie nieprawidłowości rozwojowych płodu było *usprawiedliwieniem* jego spędzenia. Autor omawianego artykułu podkreśla przeto absolutną konieczność uwzględniania podstawowych norm moralnych przy uchwalaniu przepisów, regulujących obszar bioetyki i technologii genetycznej. U podstaw tych rozstrzygnięć tkwi obowiązek poszanowania godności każdego człowieka. Odnosząc to do problemu początku życia ludzkiego C. Breuer przypomina wypowiedź Federalnego Sądu Konstytucyjnego z roku 1974, który stwierdził, iż „tkwiące w ludzkim bycie od samego początku potencjalne zdolności (możliwości) wystarczają, aby uzasadnić mówienie o godności człowieka”. Godność człowieka jest bowiem jakością właściwą wszelkiemu ludzkiemu życiu i dlatego ochronie godności podporządkować trzeba także cały proces rozwoju człowieka jeszcze w jego fazie embrionalnej. Przekonującym argumentem za ochroną życia poczętego pozostaje dla autora stwierdzenie, że „wkrótce po połączeniu komórki jajowej i plemnika uruchomiony zostaje spontaniczny proces, w którym następuje jakościowy przeskok od jedynie biologicznego do osobowego życia człowieka”.

Konieczność ochrony życia od momentu poczęcia nie dla wszystkich jest jednak oczywista, mimo wagi przytaczanych argumentów. W omawianym tekście znajdujemy więc polemikę z poglądami australijskiego filozofa moralności Petera Singera. Twierdzi on między innymi, że o wartości danego życia decyduje stan zdrowia lub pewne właściwości organizmu. Wobec tego rodzaju poglądów potrzebne jest więc ciągle wskazywanie na szczególną wartość życia ludzkiego, na jego godność i nienaruszalność w każdej fazie. I oczywiście na jego poza-biologiczny wymiar.

Kolejnym problemem, jakim zajmuje się w swym artykule C. Breuer, są diagnostyczne i terapeutyczne metody technologii genetycznej. Jako kryteria etycznej dopuszczalności diagnostyki prenatalnej wymienia się: chęć uspokojenia rodziców w kwestii stanu zdrowia ich nienarodzonego jeszcze dziecka, odsunięcie lęków matki związanych z możliwością wystąpienia powikłań, przygotowanie rodziców na trud przyjęcia dziecka chorego lub niepełnosprawnego i umożliwienie rozpoczęcia terapii w przypadku stwierdzenia nieprawidłowości. Chociaż diagnostyczne

metody wywołują na ogół oddźwięk pozytywny, to jednak w praktyce okazuje się, że przy niekorzystnym wyniku badań podejmowana jest decyzja o aborcji. Efekt końcowy rozmija się zatem ze szczytnymi założeniami tych działań. Zdaniem autora opracowania trzeba również pamiętać o tym, że wciąż jeszcze możliwości diagnozy znacznie przekraczają możliwości leczenia. Tak więc diagnostyka prenatalna stoi nierzadko u podstaw późniejszej aborcji z *przyczyn genetycznych*. Trudnym i kontrowersyjnym problemem są również analizy genetyczne po urodzeniu. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że wyniki tychże analiz wykorzystywane będą przez pracodawców w celu określenia *przydatności* danego pracownika lub przez towarzystwa ubezpieczeniowe w celu określenia ryzyka, związanego z ubezpieczeniem danego klienta.

Wśród metod terapii w genetyce wyróżnić można terapię somatyczną i terapię embrionu. Założeniem jest, że dokona się *wymiany* określonego nieprawidłowego genu na zdrowy. Niebezpieczeństwo terapii somatycznej polega na tym, że z prób naprawienia jakiegoś defektu genetycznego przerodzić się ona może w działania mające na celu *ulepszanie* natury. Groźba jest tym bardziej realna, że istnieje wiele osób, które gotowe są poświęcić duże pieniądze dla realizacji swych kaprysów. Wykonywanie tego rodzaju zabiegów na embrionach jest jeszcze niemożliwe technicznie, ale – zdaniem C. Breuera – nawet gdy stanie się możliwe, to z etycznego punktu widzenia należy je i tak bezwzględnie odrzucić. Nie jest ono bowiem leczeniem istniejącej już osoby ludzkiej, ale manipulowaniem jej tożsamością. Ingerencja w rozwój embrionu stanowi otwarcie drzwi dla *eugeniki*.

W dziedzinie technologii genetycznej dzieje się wiele rzeczy, świadczących o rozejściu się etyki i nauki. Jak stwierdza autor omawianego tekstu, wielu badaczy usprawiedliwia swe działania *wysokiej rangi celami naukowymi i – jeśli trzeba – mogą oni o tym przekonać gremia opiniodawcze*. Dziwne jest też, że dąży się do postępu w genetyce i w ogóle w biotechnologii, podczas gdy wielu ludzi nie ma zaspokojonych nawet elementarnych potrzeb w przypadku choroby. Wolność badawcza tam znajduje swe granice, gdzie dotyka ona dobra najwyższego. Tak więc na gruncie chrześcijańskiej wizji człowieka używanie technologii genetycznej dopuszczalne jest tylko w bardzo ograniczonym zakresie. Nie wolno przy tym naruszać integralności, tożsamości, i kontyngencji osoby ludzkiej. Pluralizm nie jest możliwy w odniesieniu do wartości podstawowych, jeśli więc pozwolimy na niczym nieograniczony rozwój technologii genetycznej, to konsekwencją może być, wg Breuera, *zniszczenie godności człowieka pod sztandarami człowieczeństwa*.

Opracowanie autorstwa augsburskiego teologa, mimo iż niezbyt obszerne, stanowi wyraźną i jednoznaczna odpowiedź na dylematy technologii genetycznej z chrześcijańskiego punktu widzenia. Jest to zarazem punkt widzenia jak najbardziej ogólnoludzki, gdyż u podstaw rozstrzygnięć stawia godność każdego człowieka i jego niezbywalne prawo do życia.

Tadeusz Kamiński

Jerzy Gocko, Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne, Lublin 1996, ss. 397.

Misją, czyli podstawową drogą Kościoła, jest człowiek jako osoba. Nie jest on istotą wyizolowaną, ale tkwiącą, funkcjonującą i działającą w określonej rzeczywistości polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowej. Ta rzeczywistość stanowi nieodzowny kontekst życia i działania człowieka. Jeśli zatem misją Kościoła jest służba zbawieniu człowieka, to Kościół wierny temu posłannictwu nie może być obojętny na kontekst życia i działania człowieka. Tu też znajduje swoje uzasadnienie potrzeba wypowiedzania się Kościoła na szeroko rozumiane sprawy społeczno-gospodarcze, przy czym nie chodzi o prowadzenie gospodarki, kierowanie sprawami życia społecznego, zajmowanie się działalnością polityczną, ale o dobro człowieka, któremu owa

rzeczywistość może utrudniać albo ułatwiać zbawienie. Jednym z fundamentalnych obszarów owego kontekstu życia człowieka jest obszar życia gospodarczego. Musi on także być uwzględniany we współczesnym nauczaniu Kościoła, tym bardziej, iż podobnie jak wszystkie inne płaszczyzny życia ludzkiego, także i ta płaszczyzna rodzi wiele moralnych i społecznych dylematów.

W tym kontekście należy widzieć publikację książkową Jerzego Gocko zatytułowaną: *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*. Jest to rozprawa doktorska tego autora. W swej obecnej treści niewiele odbiega ona od pierwowzoru noszącego tytuł: *Życie gospodarczo-społeczne w wybranych posoborowych publikacjach teologicznomoralnych*.

Głównym przedmiotem zainteresowania autora jest próba ukazania życia gospodarczo-społecznego z perspektywy chrześcijańskiej, jako jednego z podstawowych obszarów zaangażowania człowieka, uczyniona w oparciu o wybrane posoborowe publikacje teologicznomoralne (s. 18). Można powiedzieć, że chodzi o odpowiedź na pytanie: na ile i w jakim zakresie życie gospodarczo-społeczne, jako jeden z podstawowych obszarów funkcjonowania człowieka, znalazło swoje odbicie w posoborowych publikacjach teologicznomoralnych? Chodzi zatem o próbę syntezy propozycji moralności gospodarczej, jakie zostały wypracowane w okresie posoborowym. To jest główny cel publikacji. Dotyczy on moralności gospodarczej w obrębie katolickiej teologii moralnej.

W tym miejscu podkreślić należy, że autor podejmuje zagadnienie jakościowo ważne na gruncie analiz naukowych. Próba syntezy moralności gospodarczej w publikacjach teologicznomoralnych, jest zagadnieniem o ogromnym ciężarze naukowym. Jest to także zagadnienie naukowo trudne. Dotyczy bowiem z jednej strony całego obszaru literatury posoborowej, z drugiej zaś strony istotnego okresu czasu (30 lat). Podkreślić także należy, że autor podejmuje problem nowatorski w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ani bowiem w literaturze polskiej, ani też zagranicznej nie ma całościowej syntezy moralności gospodarczej w posoborowych publikacjach teologicznomoralnych. Na podkreślenie zasługuje także doskonale uzasadnienie podjętego przez autora zagadnienia. Z jednej strony uzasadnienie to stanowi system pytań kreślących szeroką płaszczyznę dylematów i wezwań, przed którymi staje także chrześcijanin, który musi uczestniczyć w skomplikowanej i moralnie nieobojętnej rzeczywistości, jaką jest współczesne życie gospodarcze, z drugiej zaś strony uzasadnienie to stanowi wykazanie braku w literaturze wspomnianej już syntezy moralności gospodarczej. Stwierdzić zatem należy, że ks. J. Gocko w swojej publikacji podejmuje zagadnienie jakościowo ważne, znaczącej rangi naukowej, w pełni nowatorskie.

Na podkreślenie zasługuje jasna i logiczna konstrukcja publikacji. Jest ona podporządkowana głównemu założeniu badawczemu, jakim jest synteza propozycji moralności gospodarczej wypracowanej w okresie posoborowym w publikacjach teologicznomoralnych. Dlatego autor z przejrzystą i jasną konsekwencją w rozdziale I (s. 29-65) ukazuje najważniejsze perspektywy rzutujące na teologiczno-eklezyjalny charakter nauczania społecznego Kościoła. Chodzi o odpowiedź na pytanie: czym jest nauczanie społeczne Kościoła?

Drugi rozdział (s. 67-123) ukazuje tendencje rozwojowe w ramach katolickiej teologii moralnej, zapoczątkowane jeszcze pod koniec ubiegłego stulecia, a dopełnione posoborową odnową. Refleksja kościelna nad problematyką życia gospodarczo-społecznego, dokonywana w obszarze teologii moralnej nie może pominąć analizy teologiczno-antropologicznych podstaw tej dziedziny ludzkiego zaangażowania. Stąd też w rozdziale III (s. 125-193) autor podejmuje próbę określenia tego, na jakie fundamentalne perspektywy teologiczne zwracają uwagę w swoich opracowaniach teologowie moralści okresu posoborowego.

Konsekwentnie dalej w dwóch pozostałych rozdziałach autor podejmuje zagadnienia bardziej szczegółowe, które tworzą zasadniczy obszar analiz i badań dla opracowania moralności gospodarczej. I tak rozdział IV (s. 195-269) jest poświęcony moralno-społecznym aspektom życia gospodarczego. Z kolei rozdział V (s. 271-339) dotyczy zasadniczo moralnej oceny

głównych systemów społeczno-ekonomicznych. Publikacja zatem w swej strukturze jest jasna i logiczna. Poszczególne rozdziały wyczerpują problem postawiony w jej tytule.

W badaniach dotyczących zasadniczego problemu publikacji jej autor musiał przeprowadzić szeroka kwerendę bibliograficzną. Zgromadził i wykorzystał ogromny zestaw literatury w postaci: podręczników teologii moralnej, podręczników zbiorowych, słowników, samodzielnych monografii, licznych artykułów. W tym miejscu podkreślić należy, że zgromadzona przez autora literatura obejmuje praktycznie wszystkie najważniejsze ośrodki teologiczno moralne w świecie i dlatego może być uważana za reprezentatywną dla całości posoborowej teologii moralnej. Autor zatem musiał wykonać olbrzymią pracę dotyczącą nie tylko zestawu literatury, ale także jej gruntownej analizy. O dobrej analizie literatury świadczy bowiem faktyczne jej wykorzystanie w rozprawie.

W niniejszej recenzji trudno silić się na ukazanie pełnej treści omawianej publikacji, a tym bardziej ustosunkować się do poszczególnych tez. Musi wystarczyć ogólne zapewnienie o istotnej wartości poznawczej i naukowej przedstawionych w niej analiz, wniosków i tez.

W podsumowaniu podkreślić należy, iż mamy przed sobą interesującą publikację dotyczącą związku ekonomii z moralnością. Ta problematyka jest dziś szczególnie ważna i domaga się także naukowych refleksji. Stąd też z radością odnotować należy, iż publikacja o takiej tematyce ukazała się na polskim rynku wydawniczym. Jest ona znaczącym wkładem w toczącą się dyskusję na temat życia społeczno-gospodarczego w jego etycznym wymiarze. Należy zatem wyrazić przekonanie, iż stanowić ona będzie cenne źródło naukowych przemyśleń dla znawców tej problematyki, jak również odpowiedzialnych za kształt życia gospodarczego. Wykorzystana także być winna w wykładach tej problematyki zarówno w uczelniach ekonomicznych, jak i humanistycznych.

ks. Henryk Skorowski SDB

Andrzej Kopiczko, Kościół Warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej, Olsztyn 1996, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, s. 244.

Jubileusze i rocznice są często okazją do przypomnienia dziejów instytucji, diecezji bądź monografii miast. Dzięki zaangażowaniu i pomocy Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, ukazują się ostatnio prace dotyczące historii Kościoła także poza wydawnictwem diecezjalnym. Przykładem tego są chociażby pozycje książkowe ks. A. Kopiczki, wykładowcy historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym, Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie, Wyższym Studium Katechetycznym w Gietrzwałdzie. Pierwsza praca: *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525-1772*, Olsztyn 1993 ukazała się w 750 rocznicę powołania do istnienia tej jednostki kościelnej. Jest ona zmodyfikowaną wersją pracy doktorskiej przygotowanej pod kierunkiem ks. prof. Bolesława Kumora. Ksiądz A. Kopiczko aktualnie zajmuje się najnowszymi dziejami archidiecezji warmińskiej, co zaowocowało już publikacją książkową, wydaną w 50 lat po powrocie Warmii i Mazur do Polski. Wcale to nie znaczy, że okres ten został zaniedbany przez historyków z kręgu „Hosianum”. Historiografia dysponuje wieloma publikacjami obrazującymi życie i działalność Kościoła na tym terenie, co stawia Olsztyn w czołówce w porównaniu z innymi diecezjami.

Książka ks. Kopiczki: *Kościół Warmiński* – opracowana na niezwykle bogatym materiale źródłowym zgromadzonym w archiwach państwowych i kościelnych w Olsztynie, jest wprost pionierska pod tym względem w Polsce. Jednak ma ona pewne niedociągnięcia. Przede wszystkim odnosi się wrażenie że powstała w wielkim pośpiechu. Dowodem tego jest choćby brak indeksu.

Autor podzielił całość na siedem rozdziałów, zaopatrzył dodatkowo wstępem, zakończeniem, dziesięcioma aneksami, bibliografią, wykazem ważniejszych skrótów, streszczeniem w języku

niemieckim i spisem treści. Pozycja wydrukowana na dobrym papierze, w pięknej szacie graficznej i prawie bez błędów literowych. Dodatkowo walor tekstu i wyniki badań podkreśla 19 zamieszczonych tabel. Pewnym mankamentem jest brak map diecezji z podziałem na dekanaty, województw uwzględniających powiaty z rozmieszczeniem ludności pod względem wyznaniowym i etnicznym. Niestety, sam temat pracy nie został sformułowany precyzyjnie, tak pod względem terytorium jak i chronologii. Jeżeli chodzi o terytorium, to czytelnik nie powinien mieć żadnych wątpliwości, że chodzi o całą diecezję. Tymczasem ks. Kopiczko ograniczył się w większości tylko do województwa olsztyńskiego, niejednokrotnie wykraczając poza diecezję. Widać tu brak konsekwencji, dlatego kilka razy podawał dane powiatu działdowskiego (s. 103, 110, 136) a pomijał nowolubawski, chociaż oba powiaty wchodziły w skład tej samej jednostki administracyjnej. Terminus *ad quem* powinien być określony przynajmniej w przybliżeniu. Co to znaczy „po II wojnie światowej”; pierwsze lata, czy cały okres aż do upadku komunizmu? Bardziej adekwatnym tematem, odpowiadającym treści, byłby ten zapowiedziany we wstępie (s. 6) i odpowiednio zmodyfikowany, np. Stanowisko (polityka) władz państwowych wobec Kościoła warmińskiego w latach 1945-1980 (na przykładzie województwa olsztyńskiego).

Rozdział wstępny (historyczny) przedstawia w skondensowanym skrócie tło wydarzeń. Mimo iż zagadnienia te zostały już wcześniej opracowane, to jednak umieszczenie ich na początku książki było wprost konieczne. Niezwykle cenną informację powtórzył Autor za o. Cz. Baranem, że to pierwsze władze państwowe (Ministerstwo Administracji Publicznej) dostrzegły potrzebę nowych duszpasterzy dla osiedleńców. W tym miejscu nasuwa się pytanie, czy tylko franciszkanie i ks. Franciszek Borowiec od początku stawili się do pracy w tak trudnym okresie? Brakuje wyraźnej informacji podającej liczbę księży diecezjalnych i zakonnych przybywających razem z napływową ludnością, czy też oddelegowanych przez swoich przełożonych. Jakie zakony, pozostawiając swoje puste klasztory na Warmii i Mazurach, przekazały swoją własność polskim współbraciom? Skoncentrowanie się Autora głównie na rządach diecezji tworzy niepełny obraz i nie wyczerpuje tematu. Kolejny, trzeci paragraf ukazuje genezę i mechanizm działania polityki wyznaniowej. Sprawami Kościoła katolickiego i inwigilacją duchowieństwa w Polsce Ludowej zajmowano się od początku „w pionie politycznym”. Z prezentowanej pracy dowiadujemy się, że najpierw działały Referaty do Spraw Wyznań (Wydziały do Spraw Wyznań) powołane do istnienia na szczeblu wojewódzkim, następnie Referaty przy powiatach (17 IV 1950) i wreszcie organ centralny, Urząd do Spraw Wyznań (19 IV 1950), chociaż tej ostatniej daty Autor nie precyzuje, a szkoda, bo przecież to wszystko działo się tuż po podpisaniu Porozumienia (14 IV 1950). Już z samego zestawienia dat widać zaplanowaną, zakłamaną i dwulicową postawę państwa względem Kościoła. Trudno zrozumieć intencję Piszącego oraz odczytać trafnie, która informacja dotycząca powołania Olsztyńskiej Wojewódzkiej Rady Narodowej jest prawdziwa; 24 maja 1950 czy 14 sierpnia 1947 (s. 19). Wśród tej mnogości dat skomasowanych na jednej stronie, powinno być też odnotowane ustanowienie przez Radę Ministrów województwa olsztyńskiego (29 V 1946).

Korzystanie z materiałów archiwalnych jednej proveniencji przy opracowywaniu poszczególnych zagadnień przypomina okres tworzenia się władzy ludowej na Warmii i Mazurach, gdy jedno starostwo (powiat) powierzano pieczę PPR a drugie PPS. Taki jednostronny sposób posługiwania się źródłami – raz kościelne, raz państwowe – nie może dać pełnego obrazu rzeczywistości. Informacje zaczerpnięte ze zbiorów państwowych powinny być natychmiast uzupełnione i skorygowane z materiałami zgromadzonymi w Archiwum Akt Nowych Archidiecezji Warmińskiej. Przykładowo, Autor podaje za Wyzn. 11. (s. 21) nazwiska czterech księży usuniętych z diecezji, „a kilku innych osadzono w więzieniu”. Od razu powstaje pytanie, którzy z nich byli bardziej represjonowani i więcej cierpieli; imienni czy bezimienni? Czyżby „Oazy” znane były w diecezji warmińskiej dopiero od 1979 r. (s. 32)?

Drugi rozdział dotyczy represjonowania duchownych (s. 34-78). Na początku Autor nawiązuje do skomplikowanych stosunków państwo – Kościół, ukazując przykłady podburzania wier-

nych przeciwko hierarchii oraz wprowadzania restrykcji podatkowych, wydawniczych itd. Dlaczego więcej miejsca poświęcono ks. Stefanowi Biskupskiemu, który nie był prześladowany przez władze państwowe, niż pierwszym rządcom administracji apostolskiej, pozbawionym urzędu i usuniętym z diecezji (ks. Teodor Bensch, ks. Wojciech Zink)? W paragrafie *Prześladowanie księży* czytelnik ma okazję dowiedzieć się, jak okrutny los spotkał duchowieństwo miejscowe i napływowe. Ponadto znajdujemy dużo ciekawych informacji dotyczących sposobu ingerencji państwa w wewnętrzne sprawy Kościoła (szykanowanie i usuwanie z parafii niewygodnych księży, zatwierdzanie duszpasterzy i próby ich zastraszania), ale są też i przykłady świadczące o niezbyt chlubnym zachowywaniu się niektórych duchownych (s. 55). Niezwykle interesujący i dość odważny jest punkt poświęcony „Księżom Patriotom”, a więc tym, którzy z różnych względów podporządkowali się polityce państwa socjalistycznego, a tym samym wykazali niechęć do Stolicy Apostolskiej i Episkopatu Polski. Wyszczególniono organizacje („Caritas”, ZBoWiD, PAX, Komisja Duchownych i Świeckich Działaczy przy Wojewódzkim Komitecie Frontu Narodowego) grupujące duchownych „postępowych”, operując nawet konkretnymi liczbami a także akcjami, do których byli oni angażowani. Tak duża liczba duchownych (20-25%) zaangażowanych w różnym stopniu po stronie „reżimu” świadczy o tym, że na Ziemi Północne nie przybywali najbardziej wartościowi księża.

Kolejny punkt poświęcono zakonom i zgromadzeniom zakonnym. Wyraźnie brak w nim kilku zdań wstępnych, informujących krótko o ilości zakonów męskich i żeńskich oraz charakterze ich pracy: duszpasterstwo czy realizacja swojego posłannictwa. Bez znajomości powojennych dziejów tej diecezji lub lektury artykułu ks. Jana Ośląka opublikowanego w „Naszej Przszłości”, 22, 1965, ten krótki tekst niewiele wnosi. Ponadto oparty na źródłach państwowych, dotyczy tylko województwa olsztyńskiego, a nie całej diecezji. Do tego dochodzi nieproporcjonalne rozłożenie materiału, zdecydowanie więcej miejsca poświęcono siostronom zakonnym. Autor nie wspomniał, że mimo nacisku władz rządcy diecezji nie pozbawiali zakonników pracy duszpasterskiej lecz szukali możliwości zatrzymania ich na terenie diecezji. Jednym z przykładów takich „wybiegów” było m.in. pisanie fikcyjnych podań do wyższych przełożonych o zwolnienie ze ślubów. Przy wymienianiu takich domów zakonnych, jak Święta Lipka czy Gietrzwałd (s. 70), powinny znaleźć się też nazwy zakonników; jezuici, kanonicy regularni. Oczywiście są to już szczegóły, jednak konieczne, jeśli książka jest przeznaczona dla szerszego odbiorcy, a nie do mieszkańców jednego regionu.

Ostatnie dwa paragrafy tego rozdziału dotyczą trudności stawianych przez państwo w przygotowaniu nowych kadr duchowieństwa diecezjalnego (Seminarium Duchowne, Jednostka wojskowa w Bartoszycach). Recenzent ma w tym miejscu pytanie; czy wizytacje WdSW przez WdSW i Kuratorium miały miejsce, jak często i jakich dziedzin dotyczyły, a może to są tylko „osiągnięcia” WdSW w sprawozdaniach do UdSW? W przypisie 211 (s. 77) podano liczby alumnów odbywających służbę wojskową w poszczególnych latach (1958-1979). Czytelnik chciałby dowiedzieć się także o konsekwencjach skuteczności działania tej instytucji, np. ilu kleryków już nie wróciło do seminarium?

Rozdział trzeci poświęcono polityce władz wobec grup narodowościowych i stowarzyszeń katolickich. Z tych pierwszych zauważono tylko autochtonów i grekokatolików. Pełniejsze informacje o losach duchowieństwa miejscowego pochodzenia powinny znaleźć się wcześniej w paragrafie *Prześladowanie Księży*, tym samym Autor uniknąłby zbędnych powtórzeń. Interesujących danych na temat ilości grekokatolików w poszczególnych parafiach dostarczają protokoły z wizytacji kanonicznych. Z ich treści widać wyraźnie, jak z upływem lat coraz więcej ludzi przyznawało się do swojego wyznania. Stowarzyszenia katolickie i „Caritas” były żywo obecne w diecezji od początku (1945), ale miały krótki żywot, zniszczone podobnie jak w całym kraju.

W kolejnym rozdziale omówiono laicyzację życia społecznego. Punkt pierwszy o usuwaniu religii ze szkół – powinien być inaczej zatytułowany, ponieważ Autor zajmuje się także katechizacją dzieci i młodzieży prowadzoną przy parafiach. Co więcej, połowa opracowania

dotyczy właśnie wysiłków władz skierowanych przeciwko punktom katechetycznym. Dalsze trzy paragrafy poświęcono sprawom likwidacji kaplic w szpitalach, publikacji kościelnych (cenzura), krzyży, kaplic przydrożnych, cmentarzy katolickich (upaństwowienie). Niestety, tutaj Autor przeoczył likwidację Niższych Seminariorów Duchownych, o których istnieniu wspominał wcześniej (s. 17).

Piąty rozdział ukazuje napięcia w polityce wyznaniowej. Pierwsze dwa krótkie paragrafy – List papieża Piusa XII, Orędzie do biskupów niemieckich, Dwudziestolecie Kościoła na Ziemiach Zachodnich i „Sacrum Poloniae Millennium” – wyraźnie wykraczają poza granice diecezji i jest to w zasadzie zrozumiałe. Razi tutaj brak precyzji w podawaniu dat i tytułów np. nieszpory w Gnieźnie 16 a nie 15 kwietnia 1966, przewodniczył metropolita Karol Wojtyła, (kardynałem został rok później), zaś Marian Spychalski był już od 1963 r. marszałkiem (s. 128). Natomiast dość szczegółowo i interesująco przedstawił Autor wysiłki i inicjatywy władz państwowych zmierzające do torpedowania uroczystości diecezjalnych (koronacje obrazów NMP w Gietrzwałdzie i Świętej Lipce). Nasuwa się pytanie, ile te atrakcyjne imprezy sportowe, rozrywkowe, kulturalne kosztowały i z jakich funduszy były pokrywane? W punkcie ostatnim – inne uroczystości kościelne – zaprezentowano inwigilację i trudności stawiane księżom w wykonywaniu ich pracy duszpasterskiej, np. odpusty, rekolekcje, procesje, pielgrzymki autokarowe itd. W tym paragrafie powinny być odnotowane także akcje o donioślejszym znaczeniu, jak: peregrynacja obrazu po parafiach, piesze pielgrzymki (w tym na Jasną Górę). Trudno zrozumieć intencje Autora, dlaczego pominął także obchody kościelne Roku Kopernikowskiego, które były we Fromborku (17 VI 1973) wydarzeniem w skali międzynarodowej, i to w tamtym okresie.

Problematyce materialnej Kościoła poświęcono najobszerniejszy, szósty rozdział. Z powodu ogromnych utrudnień budowy i remontów na Ziemiach Odzyskanych diecezja warmińska nie mogła mieć większych sukcesów na tym polu pracy. Z treści wynika, jakby kościół filialny w Dziétrzychowie był ważniejszy od kościoła św. Katarzyny (katedry) w Braniewie. Co więcej, brak nawet informacji, czy w ogóle rozpoczęto odbudowę pierwszej katedry. Paragraf „świątynie poewangelickie” powinien zostać zmieniony na: „Proces przejmowania obiektów poewangelickich”, bo przecież Kościół katolicki zagospodarowywał nie tylko same świątynie. Bardziej należało przy tym wyszczególnić sposoby uzyskiwania tych budynków: przyznane przez władze państwowe, spontanicznie zajęte przez ludzi, uzyskane drogą zamiany lub wykupione przez kurie. Szczególnie ten ostatni sposób został słabo zauważony (przypis 137, s. 16, kupiono jeden kościół), a przecież była to udana akcja związana z dużym wysiłkiem finansowym całej diecezji. Kolejne dwa paragrafy – Zabór mienia kościelnego oraz podatki i czynsze oraz ich egzekucje administracyjne – opracowano w oparciu o źródła kościelne i państwowe. Być może zagadnienia te byłyby bardziej zrozumiałe, gdyby umieszczono dodatkowo osobny punkt omawiający podstawy prawne własności Kościoła katolickiego na Warmii i Mazurach.

Ostatni rozdział przeznaczono innym Kościołom: ewangelicko-augsburskiemu, metodystycznemu, prawosławnemu i polskokatolickiemu.

Piętą Achillesową obniżającą wartość książki są zbędne powtórzenia i przedruki treści zamieszczonych przez Autora w innych publikacjach. Czy konieczne było kopiowanie artykułu *Ks. prof. S. Biskupski – objęcie urzędu wikariusza kapitulnego* drukowanego w „Studiach Warmińskich”, 32, 1995, albo też całego paragrafu *Represje ze strony państwa* wchodzącego w skład książki pt. *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”*, Olsztyn 1995, s. 143-148? Czytelnik jest wprost zaskakiwany ilością powtórzeń; „...jednak doszło do podpisania porozumienia między państwem i Kościołem. Nieco później został utworzony Urząd do Spraw Wyznań” (s. 35); „Ten ostatni (UdSW) powstał wkrótce po podpisaniu porozumienia między Kościołem a państwem” (s. 19). Co więcej, podobne przykłady znajdujemy na tej samej stronie (133), na której kończy się jeden paragraf a zaczyna następny; pielgrzymki, pojazdy, tablice rejestracyjne.

Omawiana publikacja nie jest wolna od pewnych nieścisłości i omyłek. Błędnie podano nazwisko historyka diecezji gdańskiej, powinno być „Baciński”, a nie „Buciński” (s. 12, 233).

Koło Lublina znajduje się miejscowość „Zemborzyce” a nie „Zembrzyce” (s. 52). W wykazie skrótów brakuje PWRN, podczas gdy umieszczono tak znane w publicystyce, jak PGR czy PZU.

Wydaje się, że Autor podjął się zbyt trudnego zadania do wykonania. Może korzystniej byłoby zawęzić problematykę do zagadnień jeszcze nie opracowanych i nie publikowanych i spróbować je wszechstronnie zanalizować. Najmocniejszą stroną opracowania są niewątpliwie źródła, które wykorzystał ks. Kopiczko. Do większości z nich na pewno po raz pierwszy dotarł badacz z kręgów kościelnych. Niewątpliwie solidną bibliografię autorów polskich i niemieckich, dotyczącą diecezji warmińskiej i województwa olsztyńskiego oraz Kościoła w PRL, można z pewnością uzupełnić pozycją – *Państwowe prawo wyznaniowe PRL. Wybór tekstów źródłowych*. Zebrał ks. M. Fąka, Warszawa 1978.

Na zakończenie trzeba stwierdzić, że recenzowana praca, wnosząc wiele interesującego materiału nie wyczerpuje w pełni zagadnienia. Może już w niedługim czasie poznamy bardziej dokładne opracowanie tej wyjątkowej diecezji w Polsce, której nazwa wiąże się ściśle z Ziemią i ludźmi na niej żyjącymi, a nie z siedzibą biskupa.

ks. Jan Pietrzykowski SDB

Ks. Józef Kulisz SJ, W kręgu zagadnień i problemów teologii fundamentalnej, Bobolanum 1994, ss. 223.

Dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie i wykładowca teologii fundamentalnej na sekcji Bobolanum, oraz historii dogmatów na Wydziale Teologicznym ATK w Warszawie, oddał w ręce czytelników książkę, w której podejmuje istotne problemy dla życia chrześcijańskiego, są nimi fakt religii, objawienia oraz historyczność Jezusa. Książka składa się z autorskiego wprowadzenia, które jest zwięzłą ilustracją zawartości, pięciu rozdziałów, postłowa, streszczenia w języku niemieckim oraz indeksu nazwisk. Poszczególne rozdziały powstawały w latach osiemdziesiątych w dyskusji i polemice z religioznawstwem marksistowskim w formie małych książeczek: *Jezus w świetle historii*, oraz *Bóg w Jezusie* w 1989 r., *Spór o religię sporem o człowieka* w 1992 r. i *Tęsknota za nieskończonym* w 1993 r. Jak zaznacza Autor, rozdziały zostały przepracowane i uzupełnione. Możemy więc się spodziewać, że książka stanowi jednolite pod względem logicznym i myślowym dzieło. Marksistowscy religioznawcy nie są jedynymi adwersarzami, z jakimi podejmuje ks. Kulisz polemikę, raczej zamykają oni tylko całą plejadę krytyków, którzy od Laktancjusza i Celsusa w starożytności poprzez racjonalistów i modernistów w czasach nowożytnych stanowią doskonałe i zawsze aktualne świadectwo sprzeciwu, z jakim spotyka się chrześcijaństwo.

Rozdział pierwszy zarysowuje podstawowy problem ludzkiej egzystencji, który wyraża się w dychotomii skończoności doświadczanej ostatecznie w śmierci i nieprzejednanego pragnienia nieśmiertelności. Człowiek szuka nieustannie przewyciężenia owego rozdarcia i samotności przez twórczość techniczną i artystyczną, a przede wszystkim przez odniesienia międzyludzkie. Odkrycie niewystarczalności tych relacji dla usprawiedliwienia swojego istnienia otwiera człowieka na transcendencję. „Doświadczenie religijne jest zatem przeżyciem totalnego kryzysu swej egzystencji przez człowieka i zarazem jego wzorcowym rozwiązaniem” (s. 27). Autor zwraca uwagę na historyczność i powszechność tego doświadczenia. Opierając się na danych religioznawczych (M. Eliade), psychologicznych (E. Fromm, V. Frankl) i filozoficznych (Teilhard de Chardin) podejmuje polemikę z religioznawstwem redukcjonistycznym, wskazując, że religia ma swoje źródło w samej naturze człowieka.

W problematykę rozdziału drugiego Autor wprowadza nas przytoczeniem poglądów deistów negujących możliwość faktu objawienia, wskazując również na pewien kontekst teologiczny negacji tego, co nadprzyrodzone. Supernaturalizm teologiczny, który nadprzyrodzoność ukazywał

jako nadbudowany dodatek do natury, w pewien sposób sam się przyczynił do tego, że zwolennicy oświecenia wykazywali nieprzydatność tego, co nadprzyrodzone lub wręcz widzieli w nadprzyrodzoności przeszkodę na drodze rozwoju. W deistyczny światopogląd wpisany jest jednak pewien paradoks, który zdaje się polegać na tym, że podkreślając doświadczenie jako jedyne źródło wiedzy, jednocześnie neguje doświadczenie Boga, jakie stoi u podstaw wiary biblijnej. Objawienie przekazane w Biblii jawi się przecież jako wydarzenie i doświadczenie – jako słowo, które nadaje i zmienia bieg historii, ludu i poszczególnych osób. Szkoda, że owa zależność między historią, przez którą doświadcza się Boga objawiającego, a artykułowaną wiarą, nie została szerzej przedstawiona i zilustrowana.

Rozdział trzeci koncentruje się na Jezusie Chrystusie, który stanowi szczyt objawienia się Boga w historii. Chrześcijaństwo głosząc Chrystusa spotykało się ze sprzeciwem. O ile naturalny wydaje się sprzeciw wychodzący ze świata pogańskiego, o tyle początki postawy krytyczno-liberalnej domagają się szczególnego omówienia. Ks. Kalisz wskazuje na protestantyzm, który odrzucając tradycję pozbawił biblię oparcia i uzasadnienia jej autorytetu. Autor prezentuje poglądy całej plejady oświeconych umysłów na temat historyczności Jezusa (H. S. Reimarus, E. G. Paulus, D. F. Straus, F. C. Baur, B. Bauer, oraz marksistów, J. Keller, Z. Poniatowski, J. Wipper) – do kompletu brakuje tylko E. Renana, który swoim *Życiem Jezusa* wywarł przecież ogromny wpływ na postawy religijne przełomu XIX i XX wieku. Krytyka liberalna odrzucając tradycję chrześcijańską, a wraz z nią historyczny obraz Chrystusa, na podstawie różnych apriorycznie przyjętych założeń historycznych, filozoficznych i socjologicznych zaczęła tworzyć różnego rodzaju teorie często bardziej cudowne niż prezentuje to samo chrześcijaństwo.

Na podstawie teorii historii proponowanej przez H. Lacordaire uzasadnia, że „wydarzenie Jezus” należy do historii, gdyż dokumenty stwierdzające ten fakt mają charakter publiczny, jak również samo wydarzenie ma charakter publiczny i stanowi element historii powszechnej.

Przyjęcie wiary w Jezusa jako Chrystusa nie może się dokonać na drodze oczywistości naukowej. Poznanie tej prawdy dokonuje się na drodze wiary, rozumianej jako zaufanie i powierzenie się Bogu, a więc na tej samej drodze, na jakiej Apostołowie doświadczyli Jezusa jako Boga. Pytanie zasadnicze więc nie dotyczy dowodu naukowego mającego stwierdzić bóstwo Jezusa, ale racjonalności wyboru wiary w Jezusa jako Boga. W tym celu należałoby przyjrzeć się doświadczeniu Apostołów, którzy zachowali w tym względzie, jak to określa ks. Kulisz, „prawo autorskie”. Wiary Apostołów nie da się wytłumaczyć ani zniewalającą oczywistością Synostwa Bożego Jezusa, ani tym, że Jezus został przez pierwotną wspólnotę ubrany w szaty bóstwa. Wiarygodności tego najbardziej negowanego dogmatu wiary chrześcijańskiej należy szukać w środowisku życiowym, tak wewnętrznym jak i zewnętrznym wspólnoty przedpaschalnej.

Apostołowie byli uwarunkowani od wewnątrz powołaniem z jakim zwrócił się do nich Jezus, wspólnotą, w której wzrastał ich szacunek, podziw i zrozumienie. „Dzięki temu możemy dotrzeć nie tylko do nauk Jezusa, ale też do niektórych Jego słów – logiów, które zapadły głęboko w serca i pamięć Apostołów i były później ze złością powtarzane” (s. 132).

Uwarunkowaniem zewnętrznym była misja, jaką Jezus powierzył Apostołom, której do Chowali wierności i dali temu świadectwo. W tym celu ks. Kulisz zwraca naszą uwagę na słownictwo i postawy pierwotnego Kościoła. Takie pojęcia, jak: „otrzymać”, „przekazać”, „świadek”, „apostoł” dobitnie wyrażają pierwowzrost Kościoła, której streszczeniem są słowa św. Piotra: „Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjaźń Pana Jezusa Chrystusa, ale nauczyliśmy jako naocznym świadkiem Jego wielkości” (2 P 1, 16). Świadectwo Apostołów daje nam dostęp do samoświadomości Jezusa, którą wyrażają tytuły chrystologiczne („Mesjasz”, „Syn Ojca” i „Syn Człowieczy”). Szczególnymi znakami boskiej świadomości Jezusa są również cuda.

Rozdział piąty stanowi niejako odpowiedź na problem postawiony w rozdziale pierwszym. W historię człowieka zmagającego się ze swoją skończonością wkracza Chrystus zmartwychwstały. Oto odpowiedź na tajemnicę, którą człowiek jest sam dla siebie. Wszystkie religie

i kultury ukazują, że człowiek od samych początków był przekonany, że „nie cały umrze”. Tęsknota za nieśmiertelnością nie była negowana nawet przez filozofów marksistowskich, znajdowała jednak odpowiedź w pesymistycznej wizji np.: w „tragicznej koncepcji życia” B. Suchodolskiego.

W świecie biblijnym, wiara w Boga nie pozwalała na pogodzenie się z tragiczną wizją losów człowieka. Wiara złożona w Jezusie Chrystusie przynosi ostateczne rozwiązanie odwiecznego dylematu. Wiara ta nie była prostym następstwem doświadczenia pustego grobu. Dopiero objawienie Jezusa – nie bez trudu przyjmowane – wyjaśniło znaczenie wielkanocnego doświadczenia i zrodziło pełną wiary postawę świadectwa. Kościół żyje od tej pory nie tyle przypominaniem tamtego wydarzenia, „przeciwnie Kościół jest czasem powolnego realizowania przyszłości, która zaistniała już w zmartwychwstałym Jezusie...” (s. 202).

Po prezentacji struktury i treści pozostaje nam dokonać pewnej krytycznej oceny książki ks. J. Kalisza.

We wstępie znajdujemy zastrzeżenie, że książka, której tytuł mógłby sugerować, że mamy tu do czynienia z podręcznikiem teologii fundamentalnej, podręcznikiem nie jest. Już pobieżnie przeglądnięcie spisu treści uwidacznia, że Autor stawia sobie inny cel, aniżeli publikację podręcznika. Dopiero jednak lektura książki daje pojęcie o jej specyfice. Jest to dzieło o charakterze apologetycznym i jeśli można tak określić światopoglądowym. Charakter jej argumentacji i poruszana problematyka jest uwarunkowana polemicznie i skupia się na kwestiach fundamentalnych. Dotyczy otwarcia człowieka na transcendencję i spełnienia religijnych pragnień w Jezusie Chrystusie. Więcej o charakterze książki i jej adresatach możemy się dowiedzieć dopiero z posłowia. Ks. Kulisz pisze, że: „człowiek, każdy człowiek, spotykając Boga w Jezusie Chrystusie, we wspólnocie Kościoła szuka uzasadnienia dla swojej wiary. Pragnie znaleźć racje, które uczyniły by rozumnym jego całkowite zawierzenie Jezusowi. Książka ta chciałaby pomóc w poszukiwaniu rozumowych i przekonujących racji, że tajemnica Chrystusa zmartwychwstałego, obecna w Kościele, nie tylko wyjaśnia sens ludzkiej egzystencji, ale ją realizuje i dopełnia” (s. 211).

Niedopatrzaniem wydaje się, że Autor omawiając problemy religioznawcze, a zwłaszcza uzasadniając powszechność faktu religii, pomija dorobek W. Smitha. Chociaż dzisiaj hipoteza o praobjawieniu napotyka wiele trudności, to jednak wywarła ona ogromny wpływ. Wśród wielu prezentowanych opinii ta wymagałaby przypomnienia

Zastrzeżenie budzi interpretacja kantowskiego rozumienia religii (s. 16-17). Jego teoria poznania doprowadziła w konsekwencji do krytyki dowodów na istnienie Boga. Faktycznie religię z dziedziny poznania przeniósł w dziedzinę moralności. Nie było to jednak spowodowane odrzuceniem istnienia Boga, ale krytyką czystego rozumu, przez którą wykazywał, że prawdy religijne, jak: Bóg, dusza, nie są bezpośrednio poznawalne, lecz stanowią horyzont naszego poznania. Skoro więc rozum teoretyczny nie może poznać Boga, to staje się On postulatem rozumu praktycznego. Rzeczywiście Kant w ten sposób redukuje całkowicie religię do moralności¹. Moralność zatem postuluje religijność, a nie odwrotnie, jak to twierdzi ks. Kulisz, jakoby rozwój moralności według Kanta miał prowadzić do zanikania religii. Tylko w pewnym sensie można powiedzieć, że moralność w ujęciu Kanta może istnieć bez religii, a mianowicie wówczas, gdy mówi, że powinność moralna jest bezwarunkowa i nawet Bóg nie jest potrzebny dla jej wzmocnienia. Wskazuje w ten sposób, że to nie moralność ma źródło w religii, ale religia ma swoje źródło w doświadczeniu imperatywu moralnego, ponieważ nie da się w żaden sposób uzasadnić powinności moralnej na drodze empirycznej. Kant stwierdza, że bez religii człowiek nie może się obejść. Podkreśla to, szukając przewyciężenia antynomii pomiędzy moralnością a naturalnym pragnieniem szczęścia i widzi taką możliwość w istnieniu różniącej się od natury przyczyny, co jest jednocześnie postulatem za istnieniem Boga².

¹ Por. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 53.

² Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 11, 12.

Autor, mimo poprawek, które musiał nanieść, aby zestawić w jedną całość dotychczas oddzielnie wydane książeczki, nie uchronił się od zbędnych powtórzeń. Są to: powtórzenia w cytowaniu (na s. 73 i 122 J. Keller, *Chrześcijaństwo pierwotne*, s. 578-579), dwa razy pojawia się zagadnienie świadectwa apostołskiego (s. 90-91 i 135-137, podpunkt 3a rozdziału V jest streszczeniem podpunktu 1b rozdziału III).

Książka ks. J. Kalisza *W kręgu zagadnień i problemów teologii fundamentalnej* jest godna polecenia szerokiej rzeszy czytelników, dla których jest adresowana. Może stać się cenną lekturą dla każdego człowieka szukającego uzasadnienia swojej wiary.

Przejrzysty styl języka i schemat uwzględniający historyczny i naturalny tok stawiania problemu dotyczącego ludzkiej egzystencji i Boga, jest najlepszym zaproszeniem do podjęcia tej lektury. Autor bez zbytecznego wnikania w zagadnienia czysto akademickie przekazuje czytelnikowi pomoc w odszukaniu odpowiedzi na podstawowe pytania, wskazując na zgodność Objawienia z naturalnymi dążeniami człowieka.

ks. Michał Rychert SDB

Alessandro Maneti, *Vivere insieme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, ss. 173.

Minęło przeszło 90 lat od czasu, kiedy Ch. Cooley w swojej książce *Social Organization* zwrócił uwagę na istnienie i funkcjonowanie w ramach szerszych struktur społecznych grup podstawowych. Od tego czasu zagadnienie to stało się częścią socjologicznej teorii większości socjologów. Nawet ci, którzy z racji odmiennych zainteresowań kładli nacisk na inne wymiary życia społecznego, nigdy nie kwestionowali Cooleyowskiego odkrycia. Życie bowiem i najprostsza obserwacja pozytywne weryfikowały teorię grup podstawowych. Natomiast zadanie, jakie stawiało sobie wielu socjologów, szło raczej w kierunku coraz wszechstronniejszego dokumentowania tej teorii i wskazywania roli grup podstawowych, tak dla jej członków, jak i nawet dla większych tworów społecznych.

Spółeczny charakter człowieka uwidacznia się w jego zależności od innych w fakcie zrodzenia, opieki, potrzeby współpracy, ale także osobowego wzrostu i woluntarystycznych zaangażowań. Środowisko grup podstawowych, bardziej czy mniej bezpośrednio zahacza o nie wszystkie. Ich obecność jednak najbardziej uwidacznia się tam, gdzie ludzi jednoczą wspólne wartości, cele, a nawet metody działań. Grupy podstawowe są takim forum *par excellence*. To, co indywidualne, nabiera tu wymiaru grupowego, a grupowe jest internalizowane przez jednostkę. Osobiste cele członków nabierają charakteru grupowego, a cele grupy stają się celami poszczególnych jednostek. Jednostka w grupie podstawowej stanowi znacznie coś więcej niż jedno z jej ogniw; bez niej grupa nie byłaby tym, czym jest. I na odwrót, jednostka ulega wpływowi grupy, z nią się identyfikuje i jest przez nią socjalizowana. Jako bezpośrednie środowisko społecznego życia człowieka, grupa podstawowa jest płaszczyzną, gdzie jednostkowe spotyka się ze społecznym, a „psychologiczne” z „socjologicznym”.

Vivere insieme A. Manentego podejmuje te aspekty w sposób przystępny, ale jednocześnie precyzyjny; teoretyczny, ale i poparty przykładami konkretnymi z życia. Jego wizja grup podstawowych ma charakter wybitnie dynamiczny. Świadome, dobrowolne i całościowe całą swoją osobowością zaangażowanie się jednostek daje początek nowej rzeczywistości. Z kolei w jej ramach i na jej forum rozgrywa się życie członków grupy. Tu „ja” i „my” przenikają się dogłębnie, nie okradając jedno drugiego z właściwej sobie podmiotowości.

Książka składa się z 11 rozdziałów. Trzy pierwsze mają charakter wprowadzający. Rozdział pierwszy przybliżył pojęcie grupy podstawowej; rozdział drugi podkreśla odniesienie do wartości absolutnych wspólnot religijnych, a rozdział trzeci wyjaśnia podstawowe założenia teoretyczne. Osiem następnym rozdziałów dotyczy dynamiki grupy, konfliktów wspólnotowych – rozdziały:

czwarty i piąty, wewnątrzgrupowe porozumiewanie się – rozdział szósty, dojrzałe relacje – rozdział siódmy, tożsamość osobowa i interakcyjna – rozdział ósmy, formowanie się grupy – rozdział dziewiąty, fazy umacniania się grupy – rozdział dziesiąty oraz mediacyjna rola grupy – rozdział jedenasty. Wreszcie apendyks przedstawia różne sposoby funkcjonowania grup.

A. Manenti jest księdzem, a więc teologiem, ale ma też wykształcenie psychologiczne wyniesione z gregoriańskiej szkoły L. Rulli. Obydwie te dziedziny wiedzy spotkały się w analizie religijnych wspólnot, będących dla autora szczególnym przedmiotem zainteresowania. Religijna wspólnota jest wspólnotą bazującą na wartościach; sednem zaś tego systemu wartości jest aktualizacja Królestwa Bożego. To wyartykułowanie i wyakcentowanie wartości nie tylko nie koliduje z tym, co społeczne, ale go zakłada i uzupełnia. Życie we wspólnocie religijnej bowiem nie jest celem samym w sobie; jest drogą, sposobem realizowania wartości transcendentalnych.

Autor jest świadomy tego, że liczne aspekty życia jednostek i grupy mogą powodować, iż wartości przyjęte na płaszczyźnie teoretycznej nie znajdują do końca swego praktycznego odzwierciedlenia w konkretnym życiu grupy; ideał odbiega znacząco od rzeczywistości. Dzieje się tak z dwóch powodów: pierwszym jest to, iż niektórzy zapominają dlaczego żyją we wspólnocie; drugim – niezajomość zasad życia wspólnotowego. Pierwszy problem, zdaniem autora *Vivere insieme* powinien być rozwiązywany na drodze nigdy nie kończącej się refleksji członków grupy: dlaczego tworzymy tę konkretną wspólnotę; drugi – na drodze swoistej dynamiki grupy, której „krwiobieg” jest system komunikowania się wewnątrzgrupowego. Braki na tym poziomie prowadzą niechybnie do wewnętrznego zamknięcia się jednostek i obniżenia jakości grupy albo nawet jej całkowitego rozpadu.

Warunkiem, by jakaś grupa mogła być znakiem, jest jej czytelność przez innych. To zaś wymaga ciągłego *aggiornamento* w dawaniu świadectwa tak, by być czytelnym znakiem oraz wyzbywania się postawy samozadowolenia: osiągnęliśmy to, co zamierzaliśmy; rozwiązaliśmy wszystkie problemy! Teraz zaczyna się rola innych: patrzeć i naśladować. Dużą rolę w tym względzie mają do spełnienia ci, którzy bardziej niż inni dostrzegają potrzebę dostosowania się do nowych oczekiwań otoczenia. Ich rola polega na prowokowaniu, stawianiu pytań, zmuszaniu do zastanowienia się, odrzuceniu postawy samozadowolenia i poczucia bycia nieomylnym. W tej roli „budzenia” są niepopularni, ale dla grupy zbawienni.

Wspólnota religijna stawiająca sobie ciągle pytania dotyczące wartości, celów i środków, ma szanse bycia dla Królestwa Bożego, ma szanse osiągnięcia zbawiennej dynamiki, która umożliwiała duchowy wzrost jej członków. Żeby wzrastać nie wystarczy być razem. Trzeba zdawać sobie sprawę z tego, dlaczego jest się razem i wiedzieć, jak to robić. To zaś możliwe jest do osiągnięcia na drodze usilnej wspólnotowej refleksji, mającej na celu dynamizację poszczególnych jej członków, jak i samej grupy. Oto kwintesencja książki *Vivere insieme*. Jej lektura wydaje się być szczególnie pożyteczną dla liderów wszelkiego rodzaju grup.

ks. Władysław Majkowski

Monika Mazurczak, *Święty Mikołaj. Kim jest, skąd przychodzi i dlaczego jest taki dobry*, Warszawa, Jacek Santorski & Co 1995, ss. 141.

Pod koniec ubiegłego roku w wydawnictwie Jacka Santorskiego ukazała się w formie książki praca magisterska Moniki Mazurczak. Warto zaznaczyć, że powyższa praca została napisana z zakresu pedagogiki. Chociaż tematyka dotycząca św. Mikołaja, jak również sama jego postać, nie jest dla nas czymś obcym, jednak sam tytuł książki zachęca nas do zapoznania się z jej treścią.

Treść książki autorka przedstawiła w dziewięciu rozdziałach, które następnie podzieliła na cztery części. Pierwsza z nich zajmuje się życiem i dziejami św. Mikołaja opisanym przez historię, legendy i mity.

W naszych czasach prawie wcale nie modlimy się do tego świętego. Nie prosimy o miłość w małżeństwie, szczęśliwy poród czy o opiekę nad dziećmi. Obecnie święty ten, jako dostojny staruszek, bardzo często stoi w witrynach sklepowych i reklamuje nowe samochody, coca-cole, czy inne najnowsze osiągnięcia techniki. Raz w roku, w okresie Bożego Narodzenia rozdaje prezenty. Na przestrzeni zaś wieków był patronem od zwykłych i niezwykłych spraw i był znany z tego, że jest zawsze blisko potrzebującego człowieka. Jego postać potrafiła także godzić sprzeczności. Był opiekunem biednych i patronem złodziejasków.

Autorka idąc za holenderskim badaczem De Groot'em, przedstawia cztery dziedziny, którym patronował omawiany święty. Pierwsza grupa problemów to płodność i rodzicielstwo. Święty ten opiekował się osobami zameźnymi jak i niezameźnymi, dziećmi od poczęcia aż do osiągnięcia przez nie dojrzałości. Druga grupa, która czuła się szczególnie uprzywilejowana opieką św. Mikołaja, to byli ludzie biedni.

Był patronem także bogatych. Czuwał on nad dobrami, przynosił powodzenie materialne, przywracał utracone dobra. Zaliczani do tej grupy społecznej złodzieje i kłusownicy obrali sobie za patrona właśnie św. Mikołaja. Opiekował się ponadto przewoźnikami i budowniczymi mostów. Za swego patrona uważali go piekarze, krawcy, tkacze, szewcy, stolarze, malarze drzeworytnicy i kupcy handlujący ziołami, olejem i lekarstwami. Swoim patronem obrali go także literaci, księża i mnisi.

Autorka próbuje opracować, i robi to w dość interesujący sposób, *curriculum vitae* św. Mikołaja. Faktów jest mało. Z drugiej zaś strony, dzieje tej osoby obrośły w tak liczne legendy i opowiadania, że trudno dziś odróżnić wydarzenia rzeczywiste, od tych stworzonych przez czas. Sama nawet historyczność jest poddawana pod wątpliwość. Wielu historyków twierdzi, że to wszystko, co napisano o św. Mikołaju, jest wytworem legend i przekazów historycznych dotyczących innych postaci, jak na przykład Mikołaja, opata klasztoru w Syjonie.

Musimy przyznać, że najwięcej informacji o tej postaci, dostarczają jednak legendy. I choć ich wiarygodność jest znikoma, pokazują one, kim była postać czczona przez wielu ludzi. Legendy mówią, że urodził się w Patarze, w rodzinie bogatej i pobożnej. Już w dzieciństwie odznaczał się powagą, na przykład w dni postne pozwalał się karmić tylko raz dziennie, wiele czasu spędzał na czytaniu Pisma Świętego. Biskupem Miry został przez przypadek. Pewnego dnia udał się do kościoła, nie wiedząc nic o uchwale biskupów, którzy uradzili dać mitrę pierwszemu spotkanemu człowiekowi w kościele.

Za panowania cesarstwa Dioklecjana i Maksymiana został uwięziony. Odzyskał wolność dzięki edyktowi mediolańskiemu. Wkrótce potem ocalił życie trzem rzymskim żołnierzom, oskarżonym o rabunek. Podczas Soboru Nicejskiego grupa żeglarzy będąca w niebezpieczeństwie, wzywała na pomoc sławnego biskupa. Św. Mikołaj natychmiast pojawił się przy nich i wybawił ich z opresji. Są to najstarsze legendy o św. Mikołaju, pochodzą bowiem z V-VIII wieku.

Jedną z najstarszych legend i bardziej znanych jest udzielenie pomocy, jakiej udzielił św. Mikołaj ojcu trzech córek. Ojciec z braku środków materialnych, nie mógł wydać za mąż swoich córek. Św. Mikołaj dowiedziawszy się o tym, przez trzy kolejne noce wrzucał przez okno domu woreczki ze złotem, które odziedziczył po swoich rodzicach. Za trzecim razem ojciec biednych pańien przyłapał dobrodzieja na gorącym uczynku. Ten ostatni prosił o zachowanie tajemnicy. Niektórzy twierdzą, że to właśnie ta legenda tłumaczy najbardziej rolę św. Mikołaja, jaką jest rozdawanie prezentów po kryjomu.

Rozdział drugi mówi o szerzeniu się kultu św. Mikołaja. Możemy wyróżnić dwie ścieżki: wschodnią i zachodnią. Wschodnia idzie wyraźnie w kierunku *sacrum*. Postać św. Mikołaja zajmuje w tradycji Wschodu bardzo ważne miejsce. Już w VI wieku zauważa się kult św. Mikołaja. Poświęca się mu nowo wybudowane kościoły, pisze hymny i pieśni. W Mirze powstaje sanktuarium, do którego, udają się liczni pątnicy. W IX wieku jego kult jest zaraz po kulcie Maryi.

Osobną tradycję posiada św. Mikołaj na Rusi. Był tam patronem chroniącym od najazdów tatarskich. W tygodniowym cyklu liturgicznym w Kościele prawosławnym czwartek jest dniem,

w którym oddaje się cześć apostołom, św. Mikołajowi i innym świętym. Wiek XVIII i XIX to rozkwit kultu św. Mikołaja. Zaczyna się wierzyć w niego jak w Boga, a jego imię utożsamiane jest z „ikoną”.

W kulturze zachodniej, podobnie jak we wschodniej, kult św. Mikołaja wyszedł z Miry. Jednak tutaj mówi się dużo mniej o nim jako o świętym. Kultura Zachodu idzie w kierunku *profanum*.

Wiadomość o świętym Mikołaju dotarła do Rzymu dzięki wymianie kulturowej między światem greckim a rzymskim. W XI wieku, po zajęciu Miry przez muzułmanów, przeniesiono jego ciało do Bari. Jego osoba staje się też dość szybko znana w Europie.

Od końca XII wieku postać św. Mikołaja zaczyna pojawiać się w teatrze. Staje się on bohaterem krótkich utworów dramatycznych. Powstaje szereg nowych wątków legendarnych. Głównie uważa się św. Mikołaja za dawcę nagród i kar. Okres Reformacji desakralizuje św. Mikołaja. Zostaje on „biskupem szkolnym” (Anglia) lub „futrzanym Mikołajem” (Niemcy).

Kult św. Mikołaja uratowała Holandia, która uważała go za patrona swoich statków. Marynarze holenderscy przyczynili się do poznania osoby św. Mikołaja przez Amerykę. Wyobrażenia o nim zmieniały się bardzo szybko w „nowym świecie”. Przyczynił się do tego najbardziej Washington Irving na początku XIX wieku. Uczynił on ze św. Mikołaja postać pełną energii, życia i radości. Ponadto wyposażył go w nowy atrybut, fajkę. Amerykanie przenieśli też jego dzień wizyt, tj. 6 grudnia, na Święta Bożego Narodzenia.

W latach dwudziestych naszego stulecia w Ameryce powstał nowy zawód. Santa Claus wyszedł na ulice, był widoczny i każdy mógł z nim porozmawiać. Jednak wygląd zewnętrzny świętych Mikołajów życzył sobie wiele do życzenia. Problemem tym zajął się amerykański żołnierz Jim Yelling, który opracował szereg zasad, które miały być przestrzegane przez absolwentów „szkół dla Mikołajów”.

We Francji pod koniec zeszłego wieku, konkurencję św. Mikołajowi zrobił „ojciec Noel”, odrzucając jednak definitywnie w latach powojennych. Tymczasem siedzibę stałego zamieszkania św. Mikołaja zorganizowała Finlandia, Szwecja i Norwegia. Od czasu do czasu odbywają się Światowe Kongresy Świętych Mikołajów, podczas których omawiane są palące problemy dotyczące ich działalności.

Kolejny rozdział poświęcony jest kultowi św. Mikołaja w Polsce. Ślady kultu tegoż świętego znajdujemy już w XIII wieku w tzw. *Kazaniach Świętokrzyskich*. Powstaje wiele kościołów pod wezwaniem świętego Mikołaja. Staje się on początkowo patronem pasterzy, chłopów, a następnie opiekunem uczniów i panien. Po II wojnie światowej św. Mikołaj stał się „Dziadkiem Mrozem”, który został importowany ze Związku Radzieckiego. Od lat 90-tych powstaje nowa profesja. Mikołaja można zamówić. Są nimi najczęściej studenci dorabiający na studia. Na terenie Polski powstało szereg akcji, którym patronuje św. Mikołaj.

Rozdział czwarty przedstawia wyniki rozmów autorki z dziećmi na temat wyobrażeń św. Mikołaja. Rozmowy, w liczbie kilkudziesięciu, zostały przeprowadzone z dziećmi klas zerowych dwóch przedszkoli i klas pierwszych dwóch szkół warszawskich.

Dzieci bardzo różnie pojmują i wyobrażają tę postać. Dla jednych jest człowiekiem, dla innych krasnoludkiem, duchem, ma wspaniałą pamięć i nie zapomina o żadnym dziecku. Dla wielu dzieci Mikołaj potrafi prawie to, co Bóg. Według niektórych św. Mikołaj jest człowiekiem, żyje między ludźmi i przebiera się, by rozdawać prezenty. Mikołajem może zostać każdy, kto posiada odpowiedni strój.

Wiele dzieci uważa, że Mikołaj to człowiek, ale trochę inny, bo długo żyje, okazuje miłość, jest zawsze, jest niewidzialny, jest trochę człowiekiem, trochę duchem, żyje wiecznie. Na pytanie, gdzie mieszka św. Mikołaj, padały różne odpowiedzi. Najczęściej odpowiadano, że miejscem zamieszkania św. Mikołaja jest Biegun Północny, Laponia, Finlandia. Natomiast według niektórych dzieci św. Mikołaj mieszka w pałacu, w chmurach lub w domu z garażem dla reniferów. Gdy chodzi o podarki, dzieci uważają, że dobrym św. Mikołaj przynosi dobre rzeczy, złym przynosi różgi.

Rozdział piąty zawiera wypowiedzi dzieci na temat wyglądu zewnętrznego św. Mikołaja. Ogólnie dzieci mają następujące wyobrażenie: jest tłusciutki, ma czerwoną czapkę, czerwony płaszcz, wysokie kozaki, worek z zabawkami i łaskę. Ponadto musi posiadać czapkę z pomporem, długą i białą brodę.

Rozdział szósty porusza problem listów dzieci w Polsce wysyłanych do św. Mikołaja. Autorka przedstawia treść życzeń i ich wygląd zewnętrzny. W oparciu o przestudiowaną korespondencję można powiedzieć, że dla dzieci św. Mikołaj jest bardziej przyjacielem, niż patronem. Jest gościem oczekiwanym, wyrozumiałym i kochanym.

W dwóch następnych rozdziałach autorka próbuje dać odpowiedź na pytanie, po co ludziom św. Mikołaj? Jedną z odpowiedzi jest poszukiwanie historycznych związków między obyczajami dawnymi a współczesnymi. Według niektórych kult św. Mikołaja jest związany z wierzeniami pogańskimi i ich późniejszymi transformacjami. Według innych postać św. Mikołaja starca, sprzyja umacnianiu autorytetu przodków. Wielu rodziców wykorzystuje tradycję i postać św. Mikołaja – starego Mędrca, jako skuteczną metodę wychowawczą: nagroda i kara. Inną odpowiedzią jest kwestia potrzeby u człowieka *sacrum* (New Age), kontaktu z Absolutem, które człowiek znajduje w obcowaniu z symbolami.

Ostatni rozdział zawiera zestawienie „za i przeciw” odnośnie do św. Mikołaja. Jest to próba podsumowania i dania odpowiedzi, jaki wpływ na dzieci, dorosłych i kształtowanie się społeczeństwa ma postać św. Mikołaja. Książka kończy się jego adresem.

Niewątpliwie omawiana tutaj książka dotyczy dość ważnego problemu. Spotykamy się tak często z postacią św. Mikołaja, że często nie zdajemy sobie sprawy z bogatej treści, jaka kryje się za tą postacią. Autorka w sposób dość dokładny studiuje aspekt historyczny dotyczący tej postaci. Umiejętnie stara się rozdzielić historię od legend i przekazów ludowych. Technika pytań zastosowana rozmowie z dziećmi na pewno odzwierciedla nam w sposób klarowny ich widzenia i wyobrażenia o św. Mikołaju. W części końcowej, podsumowującej, autorka próbuje osadzić to wszystko na klasycznej filozofii i na prawdach wiary chrześcijańskiej.

Po skończonej lekturze czuje się pewien mały niedosyt. Niektóre rozdziały mogłyby być bardziej rozbudowane. Szczególnie te mówiące o reakcjach dzieci na św. Mikołaja, o wpływach pozytywnych i skutkach wychowawczych, jakie ta postać wywiera na najmłodszych.

Książka zasługuje w pełni na uważną lekturę z kilku powodów. Jednym z nich jest fakt, że przeciw każdy z nas był małym dzieckiem. Każdy z nas wierzył na swój sposób w św. Mikołaja i niecierpliwie oczekiwał dnia szóstego grudnia lub choinki, pod którą św. Mikołaj zostawiał nam podarki. A czy teraz, już jako dorośli, nie wierzymy choć trochę w św. Mikołaja? Lektura książki na pewno ubogaci nasze dziecięce wyobrażenia o tej postaci. Z drugiej strony, choć na trochę, przeniesie nas w szczęśliwy świat dzieciństwa, w którym wszystko było piękne i możliwe. Tego życzę.

ks. Jan Niewęglowski SDB

Bronisław Mierzwiński, *Mężczyzna, mąż, ojciec*, Wydawnictwo „Poślaniec”, Otwock 1996, ss. 266.

Jest prawie truizmem stwierdzenie, że ludzka rzeczywistość ma zawsze wymiar płciowości. Człowiek nie może żyć poza płcią, w oderwaniu od płci. Stąd każda ludzka jednostka jest albo mężczyzną albo kobietą, a nie istotą apłciową. Oznacza to, że płciowość ma dwie swoje formy: kobiecość i męskość. Wypadki „pośrednie”, o ile się zdarzają, należy traktować w kategoriach biologicznych dewiacji.

Ludzka płciowość (seksualność) będąc integralną częścią osobowości człowieka – przenika ją całą: uczucia, myśli, działanie... Jest sposobem rozumienia nas samych jako mężczyzny

i kobiety, jest sposobem komunikowania się jednostki z innymi. Mając charakter wielowymiarowy: fizyczny, osobowy, poznawczy, wartościujący, duchowy i społeczny płciowość przenika całą ludzką egzystencję. W następstwie podziału ludzi według płci, mężczyzna jako mężczyzna i kobieta jako kobieta mają swoje funkcje w poczęciu, noszeniu, wychowaniu dziecka, nawet w życiu ekonomicznym i społecznym.

Na szczególną uwagę zasługuje komplementarny charakter ludzkiej płciowości. Płciowość jest nastawiona na dopełnienie w ramach ludzkiej egzystencji. Mężczyzna potrzebuje kobiety, a kobieta potrzebuje mężczyzny. Najważniejszym forum tego dopełnienia się mężczyzny i kobiety jest małżeństwo i rodzina. Na tym forum mężczyzna staje się mężem i ojcem, a kobieta żoną i matką.

Książka B. Mierzwińskiego *Mężczyzna, mąż, ojciec* podejmuje problematykę mężczyzny w tej perspektywie, poszerzając jej wizję o wymiar katolickiej doktryny opartej na Bożym Objawieniu dotyczącej powołania mężczyzny. Cała analiza zmierza ku temu, by na jej podstawie, wzięwszy pod uwagę zmieniające się warunki życia oraz zmiany społeczno-kulturowe (znaki czasu), wyartykułować pastoralne postulatory, tak by mężczyzna stał się tym, kim z powołania (z woli Bożej) jest.

Pierwsza część książki koncentruje się na problematyce: mężczyzna – mąż – ojciec w świetle nauk empirycznych, a w szczególności psychologii i socjologii. Dorobek nauk empirycznych autor traktuje jako niezbędny dla zrozumienia mężczyzny i jego roli, tak w społeczeństwie, jak i w rodzinie. Na poziomie osoby autor akcentuje trzy jej wymiary: płciowość, psychikę i religijność. W wymiarze społecznym akcent położony jest na jego roli jako męża i ojca, czyli na małżeństwo i rodzinę. Autor podejmuje też problematykę kulturowo uwarunkowanych „męskich ról” społecznych (*gender*) i związanej z tym uprzywilejowanej w stosunku do kobiety pozycji społecznej mężczyzny, co obecnie jest przedmiotem szczególnej krytyki ruchów feministycznych, jako relikw patriarchalnego systemu.

Druga część publikacji prezentuje zarys teologii mężczyzny. Autor ukazuje specyfikę powołania mężczyzny, do jakiego został wezwany w akcie stworzenia go przez Stwórcę. Treść tego powołania zapisana jest na kartach Pisma Świętego, której oficjalną interpretację odnajdujemy w Magisterium Kościoła, a w szczególności w bogatym w tym zakresie nauczaniu obecnego Papieża Jana Pawła II.

Niezmiennie w swej zasadniczej strukturze i treści powołanie mężczyzny realizuje się jednak w konkretnych uwarunkowaniach społecznych i kulturowych. Ich podstawową cechą jest dynamika i zmienność; obecnie bardziej niż w poprzednich epokach. Jest to jednocześnie element nadziei, ale i zagrożenia. Nadzieja z wiary w prawie nieograniczone możliwości, jakie jawią się przed człowiekiem, tak w wymiarze osiągnięć technologicznych, jak i doskonalszych form organizacji życia. Jednak racjonalizacja życia we wszystkich jego sferach: odniesienia człowieka do przyrody, organizacji społecznej, kulturowej oraz polityki stanowi dla człowieka, a szczególnie dla mężczyzny, niebezpieczną pułapkę. Może on nie być w stanie odczytać w tych okolicznościach swego powołania albo nie być w stanie go realizować. Tym bardziej zachodzi takie niebezpieczeństwo, że – jak zauważa autor – „wokół mężczyzny i jego problemów zapanowała zмова milczenia, obojętność: brak badań naukowych (brak całościowych publikacji), brak potrzebnych decyzji ze strony kompetentnych instytucji” (s. 10). Naprzeciw tym potrzebom musi wyjść teologia praktyczna (pastoralna). W tej perspektywie autor książki formułuje szereg postulatów (10), mających na celu podjęcie duszpasterskich działań, adekwatnych do zaistniałych na tym polu potrzeb.

Książka B. Mierzwińskiego prezentuje się jako bardzo ważna pozycja w poruszanej przez niego tematyce, tym bardziej, że teologia mężczyzny ciągle potrzebuje pełniejszych opracowań. Poza tym autor potrafił w sposób adekwatny zożytkować wiedzę dostarczaną przez nauki empiryczne jako punkt wyjścia do swoich dociekań teologiczno-pastoralnych, przestrzegając przy tym autonomii obydwu dziedzin wiedzy. Stanowi to niewątpliwie dodatkowy atut książki. Wreszcie wysuwane przez niego postulatory pastoralne mogą stanowić podstawę do opracowania

stosownego do dzisiejszych potrzeb programu duszpasterstwa mężczyzny-męża-ojca. Jestem przekonany, że książka ta będzie ciekawą i pożyteczną lekturę, tak dla wytrawnych pastoralistów, jak i mniej doświadczonych studentów.

B. Mierzwiński w książce *Mężczyzna – mąż – ojciec* zaprezentował się szczególnie jako analitik. Lubuje się w daleko idących podziałach i rozróżnieniach. Dla czytelnika o innej nieco intelektualnej orientacji może to stanowić pewną trudność. Można też zastanawiać się, czy zaprezentowane nauczanie Jana Pawła II nie należałoby raczej usytuować w szerszej perspektywie, to jest nauczania posoborowego, do którego autor i tak z konieczności się odwołuje.

ks. Władysław Majkowski

Ks. Bogusław Migut, Znaki Misterium Chrystusa. Historiozbawcze ujęcie sakramentów według Salvatore Marsilego OSB (1910-1983), Lublin 1996, ss. 330.

Od śmierci prof. Salvatore Marsilego mija prawie 15 lat. W pamięci tych, którzy mieli szczęście go w życiu spotkać, czy słuchać jego wykładów, pozostaje ciągle jego żywa, bardzo skromna postać, właściwa wielkim ludziom. Z radością odnotowujemy, że zarówno we Włoszech jak i poza nimi, nie maleje zainteresowanie uprawianą przez Marsilego teologią liturgii.

Recenzowana książka ks. Bogusława Miguta: *Znaki Misterium Chrystusa. Historiozbawcze ujęcie sakramentów według Salvatore Marsilego...* jest pierwszym, tak obszernym, drukowanym studium teologiczno-liturgicznym, godnym szczególnej uwagi, ze względu na całościowe opracowanie koncepcji sakramentów według prof. Marsilego. Książka jest rzeczywistym wkładem Autora w wypełnienie dużej luki na polu badań nad przemianami w liturgice posoborowej.

Jak zaznacza sam Autor we Wstępie do swojej książki (s. 31), stawia on sobie za cel prezentację historiozbawczej koncepcji sakramentów Salvatore Marsilego, jako czołowego włoskiego teologa, doby dojrzałego ruchu liturgicznego i posoborowej odnowy liturgicznej. Jako że książka powstała z rozprawy doktorskiej, towarzyszy jej także próba oceny teologii liturgii wg Marsilego z punktu widzenia innych, rozwiniętych po Soborze Watykańskim II koncepcji sakramentów.

Ks. B. Migut swoje dociekania naukowe ujął w pięciu rozdziałach. W rozdziale pierwszym ukazuje ogólną koncepcję sakramentu wypracowaną przez Dom Marsilego, w której sakramenty jawią się w zbawczych znakach jako kontynuacja historii zbawienia. Interesująca jest tu szczególnie historiozbawcza perspektywa sakramentalnych znaków, oraz ich relacja do „Chrystusa-Znaku-Sakramentu”, który jest nie tylko źródłem samych sakramentów Kościoła, ale i sakramentalności liturgii (s. 35-91).

W rozdziale drugim, zatytułowanym: *Chrzest wszczępieniem w Misterium Chrystusa i Kościoła*, Autor omawia wypracowaną przez prof. Marsilego historiozbawczą koncepcję chrztu św. Już w tytule tego rozdziału, mówiącym o wszczępieniu w Misterium, podkreśla teologiczną głębię i nadzwyczajny wymiar znaczeniowy tego paschalnego sakramentu. Ks. Migut zauważa, że Marsili odcina się od jurydycznego pojmowania sakramentów, a tym samym od prawnokonstytutywnego ujmowania ich ustanowienia. Ks. Migut potrafi znaleźć delikatną granicę prof. Marsilego w akcentowaniu zbawczych wydarzeń, dla rozumienia np. profetycznego charakteru chrztu Janowego, będącego przygotowaniem chrztu Jezusa, pojmowanego przecież jako nowa rzeczywistość eschatologiczno-mesjańska, będąca „chrztem Duchem” i umożliwiająca wejście do Królestwa Bożego (s. 93-110). Autor dobrze odczytuje intencje Marsilego, który chce, aby chrześcijanin dzisiaj lepiej rozumiał na czym polega nowość w rozumieniu chrztu, dlatego podkreśla, że chrzest umieszcza człowieka w nowym wymiarze odniesienia do Boga i to Boga Osobowego, który przez swoją dynamis włącza człowieka w wewnętrzne bogactwo swojego

życia. Taka wizja chrztu pomaga w rozumieniu eklezjalnego wymiaru chrztu (s. 119-133). Tu ks. Migut zamieszcza także wyjątkowo aktualny materiał refleksyjny na temat ujmowania przez Marsilego chrztu niemowląt.

Rozdział trzeci książki Autor poświęca proponowanej przez Marsilego tematyce bierzmowania. Widzi on ten sakrament jako żywe uczestnictwo w misterium Ducha Świętego. Ks. B. Migut przedstawia tu najpierw misterium Ducha Świętego w szerokiej panoramie całej historii zbawienia. Udowadnia, w jaki sposób Zesłanie Ducha Świętego staje się rzeczywistym bierzmowaniem Kościoła. Autor akcentuje jedną z wielkich trosk Marsilego, by w przygotowaniu do tego sakramentu uświadomić wszystkim, że w bierzmowaniu chodzi nie tylko o zetknięcie się chrześcijanina z działaniem Ducha Świętego, lecz także o prawdziwą wiarę bierzmowanego, że naprawdę otrzymuje Ducha Świętego w darze. W tym temacie zostaje odnotowana jedna z batalii Marsilego, odnośnie do kolejności udzielania sakramentów. Marsylii był zdania, że raczej teologiczne i tradycja patrystyczna przemawiają za kolejnością następującą: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia, oraz że ta kolejność nie powinna być modyfikowana. Autor książki nie jest bezkrytyczny w tym względzie, porównując najnowszą literaturę z zakresu teologii liturgii stwierdza, że po tylu latach nadal nie ma ostatecznych rozstrzygnięć w tej kwestii (s. 156-167).

Celebracja misterium paschalnego Chrystusa mocą Ducha Świętego, to tytuł czwartego rozdziału książki. W tym rozdziale teologiczno-liturgiczna myśl Marsilego jawi się najobficiej. Autor, na podstawie literatury bardzo wiernie prezentuje Misterium Paschalne Chrystusa według S. Marsilego. Wskazuje On na Misterium Paschalne Chrystusa jako wielowymiarowe wypełnienie się Paschy Starego Testamentu (wymiar historyczny, rytualny i celebratywny). Dłużej zatrzymuje się na samej koncepcji Eucharystii, która według Marsilego najlepiej wyraża się w anamnezie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W Eucharystii chodzi więc przede wszystkim o Paschę Chrystusa, o „Nową pamiątkę”, będącą „zbawczą rzeczywistością Chrystusa, która dokonała się dla zbawienia ludzi”. W ten sposób Pascha Chrystusa staje się również Paschą Kościoła. Cały sposób interpretacji celebrowania Misterium Paschalnego u Marsilego zmierza systematycznie ku człowiekowi, by pomóc mu w nieustannym odczytywaniu, ciągle aktualnego zaproszenia Chrystusa do uczestnictwa w wielkim misterium Paschy.

Rozdział piąty książki ks. B. Migut poświęca nauce S. Marsilego, odnoszącej się do uobecniania Misterium Chrystusa w innych sakramentach: tj. w sakramencie pokuty, w sakramencie namaszczenia chorych, sakramencie kapłaństwa i sakramencie małżeństwa. Znajdujemy tu materiał proporcjonalnie mniej obszerny, chociaż bardzo interesujący.

Autor podsumowując swoje badania na temat nauczania Dom Salvadore w odniesieniu do misterium pojednania w sakramencie pokuty stwierdza, że Profesor uczy nas tu przede wszystkim dwóch rzeczy: Pierwsza odnosi się do faktu kontynuacji w sakramencie pokuty zbawczej misji Chrystusa przychodzącego: znaleźć, zbawić i uzdrowić człowieka. Druga zaś, wskazuje na niezwykłą łączność sakramentu pokuty z sakramentami inicjacji chrześcijańskiej. Słusznie ks. Migut podkreśla entuzjastyczne podejście Marsilego do odnowionych obrzędów sakramentu namaszczenia chorych. Najważniejszą sprawą jest, by chory w sakramencie namaszczenia spotkał się z Chrystusem. Spotkanie z Chrystusem bowiem sprawia, że „chory wraz z Nim przedstawia Ojcu kielich swojego cierpienia, prosząc, by spełniła się wola Ojca i przyjmując w pełni Jego wolę” (s. 268).

Autor bardzo inteligentnie wybrnął z tematu: *Sakrament święceń włączeniem w kapłaństwo i misję Chrystusa*. Widząc, że w odniesieniu do kapłaństwa nauka Marsilego nie stanowi pewnej całości, omawiając ten temat w przypisach, obficie niż poprzednio, cytuje szerszy kontekst wypowiedzi Profesora. Dobrze też, że Autor ukazując historiozbowczy wymiar sakramentu małżeństwa według Marsilego, nie próbuje „na siłę” doszukiwać się w materiale tego, czego nie ma. Originalnym elementem w kontekście ujmowania i przeżywania tego sakramentu z pewnością jest temat „Kościoła domowego” i sprawowanej przez rodzinę „liturgii domowej”, chociaż wydaje mi się, że o tym mówi nie tylko S. Marsili.

W zakończeniu książki Autor przedstawia owoce swoich badań. Trzeba przyznać, że zrobił to dobrze. Na szczególną uwagę zasługuje zgromadzona i wykorzystana przez Autora bogata bibliografia, w której po raz pierwszy pojawiły się skompletowane, a zagubione wcześniej niektóre materiały Profesora.

Książka ks. B. Miguta nie tylko sprawia dobre wrażenie, ale jest rzeczywiście pozycją wartościową i interesującą. Napisana jest językiem naukowym bardzo komunikatywnym. Dobrze przybliżyła nam ona prezentowaną przez prof. S. Marsilego, posoborową koncepcję liturgii oraz metodę współczesnego uprawiania teologii liturgicznej.

Książka zainteresuje z pewnością nie tylko liturgistów, godna jest uwagi szerokiego grona teologów i nie tylko.

ks. Adam Durak SDB

Ks. Henryk Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1996, ss. 250 + 2 nlb.

Życie społeczne ze swej natury domaga się uporządkowania według pewnych reguł. Reguły te określane są przede wszystkim przez prawo stanowione. Podstawą jednak tego prawa muszą być zasady etyczne. W przeciwnym razie prawo nie będzie spełniać swej funkcji. Będzie słabe, albo będzie działać wręcz destruktywnie na daną społeczność. Między innymi z tego względu rodzi się ciągła potrzeba określania wymiaru etycznego we wszystkich dziedzinach życia społecznego.

Potrzeba ta dotyczy nie tylko bezpośrednio relacji międzyludzkich, ale również wszystkich tych odniesień, które na nie wpływają. Obejmuje więc ona zarówno niezwykle ważny sektor gospodarczy, a także wszystkie działania wchodzące w zakres najszerszej pojętej polityki, w tym również polityki międzynarodowej. Naprzeciw potrzebie przybliżeniu etycznych zasad w życiu społecznym wychodzi wydana przez Wydawnictwo Salezjańskie, książka ks. dr. hab. Henryka Skorowskiego SDB, *Moralność społeczna*, Warszawa 1996.

Autor zaznacza w podtytule, że interesują go „wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej”. I jest to zrozumiałe, gdyż nie sposób w jednej publikacji omówić wszystkich problemów, jakie pojawiają się w tym przedmiocie. Dodać należy, że ks. Skorowski, dziekan Wydziału Historyczno-Społecznego w ATK w Warszawie, od lat zajmuje się problematyką społeczną. Opublikował na ten temat szereg artykułów, a w ostatnich latach także książki, m.in. *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach moralno-społecznych*, Warszawa 1994 i *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996.

W kolejnej swej publikacji ks. Skorowski rozważa moralność społeczną „w świetle myśli społecznej Kościoła”, a dokładniej – jak pisze we Wstępie – odniesienie człowieka, który jest osobą do procesów historyczno-kulturowo-społeczno-gospodarczo-politycznych (s. 5). Już samo zestawienie ze sobą tych relacji pokazuje skomplikowany splot rozmaitych zagadnień, które są poruszane w sześciu rozdziałach książki.

W pierwszym z nich Autor przybliżył chrześcijańską koncepcję osoby ludzkiej (s. 16). Odwołując się do niej ks. Skorowski stwierdza, że fundamentalnym elementem chrześcijańskiej wizji człowieka jest „godność osoby”. Nie zrozumie się jednak tego pojęcia „bez zrozumienia zasadniczych prawd chrześcijańskiej antropologii” (s. 17). Niepowtarzalną wartością osoby ludzkiej można odkryć wówczas, gdy zauważy się jej zarówno przyrodzoną, czyli cielesno-duchową sferę, jak również nadprzyrodzoną jej godność, wynikającą z prawdy o podobieństwie człowieka do Boga i usynowieniu go przez fakt odkupienia dokonany przez Chrystusa (s. 19).

życia. Taka wizja chrztu pomaga w rozumieniu eklezjalnego wymiaru chrztu (s. 119-133). Tu ks. Migut zamieszcza także wyjątkowo aktualny materiał refleksyjny na temat ujmowania przez Marsilego chrztu niemowląt.

Rozdział trzeci książki Autor poświęca proponowanej przez Marsilego tematyce bierzmowania. Widzi on ten sakrament jako żywe uczestnictwo w misterium Ducha Świętego. Ks. B. Migut przedstawia tu najpierw misterium Ducha Świętego w szerokiej panoramie całej historii zbawienia. Udowadnia, w jaki sposób Zesłanie Ducha Świętego staje się rzeczywistym bierzmowaniem Kościoła. Autor akcentuje jedną z wielkich trosk Marsilego, by w przygotowaniu do tego sakramentu uświadomić wszystkim, że w bierzmowaniu chodzi nie tylko o zetknięcie się chrześcijanina z działaniem Ducha Świętego, lecz także o prawdziwą wiarę bierzmowanego, że naprawdę otrzymuje Ducha Świętego w darze. W tym temacie zostaje odnotowana jedna z batalii Marsilego, odnośnie do kolejności udzielania sakramentów. Marsylii był zdania, że raczej teologiczne i tradycja patrystyczna przemawiają za kolejnością następującą: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia, oraz że ta kolejność nie powinna być modyfikowana. Autor książki nie jest bezkrytyczny w tym względzie, porównując najnowszą literaturę z zakresu teologii liturgii stwierdza, że po tylu latach nadal nie ma ostatecznych rozstrzygnięć w tej kwestii (s. 156-167).

Celebracja misterium paschalnego Chrystusa mocą Ducha Świętego, to tytuł czwartego rozdziału książki. W tym rozdziale teologiczno-liturgiczna myśl Marsilego jawi się najobficiej. Autor, na podstawie literatury bardzo wiernie prezentuje Misterium Paschalne Chrystusa według S. Marsilego. Wskazuje On na Misterium Paschalne Chrystusa jako wielowymiarowe wypełnienie się Paschy Starego Testamentu (wymiar historyczny, rytualny i celebracyjny). Dłużej zatrzymuje się na samej koncepcji Eucharystii, która według Marsilego najlepiej wyraża się w anamniezie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W Eucharystii chodzi więc przede wszystkim o Paschę Chrystusa, o „Nową pamiętkę”, będącą „zbawczą rzeczywistością Chrystusa, która dokonała się dla zbawienia ludzi”. W ten sposób Pascha Chrystusa staje się również Paschą Kościoła. Cały sposób interpretacji celebrowania Misterium Paschalnego u Marsilego zmierza systematycznie ku człowiekowi, by pomóc mu w nieustannym odczytywaniu, ciągle aktualnego zaproszenia Chrystusa do uczestnictwa w wielkim misterium Paschy.

Rozdział piąty książki ks. B. Migut poświęca nauce S. Marsilego, odnoszącej się do uobecniania Misterium Chrystusa w innych sakramentach: tj. w sakramencie pokuty, w sakramencie namaszczenia chorych, sakramencie kapłaństwa i sakramencie małżeństwa. Znajdujemy tu materiał proporcjonalnie mniej obszerny, chociaż bardzo interesujący.

Autor podsumowując swoje badania na temat nauczania Dom Salvadore w odniesieniu do misterium pojednania w sakramencie pokuty stwierdza, że Profesor uczy nas tu przede wszystkim dwóch rzeczy: Pierwsza odnosi się do faktu kontynuacji w sakramencie pokuty zbawczej misji Chrystusa przychodzącego: znaleźć, zbawić i uzdrowić człowieka. Druga zaś, wskazuje na niezwykłą łączność sakramentu pokuty z sakramentami inicjacji chrześcijańskiej. Słusznie ks. Migut podkreśla entuzjastyczne podejście Marsilego do odnowionych obrzędów sakramentu namaszczenia chorych. Najważniejszą sprawą jest, by chory w sakramencie namaszczenia spotkał się z Chrystusem. Spotkanie z Chrystusem bowiem sprawia, że „chory wraz z Nim przedstawia Ojcu kielich swojego cierpienia, prosząc, by spełniła się wola Ojca i przyjmując w pełni Jego wolę” (s. 268).

Autor bardzo inteligentnie wybrał z tematu: *Sakrament święceń włączeniem w kapłaństwo i misję Chrystusa*. Widząc, że w odniesieniu do kapłaństwa nauka Marsilego nie stanowi pewnej całości, omawiając ten temat w przypisach, obficie niż poprzednio, cytuje szerszy kontekst wypowiedzi Profesora. Dobrze też, że Autor ukazując historiozbawczy wymiar sakramentu małżeństwa według Marsilego, nie próbuje „na siłę” doszukiwać się w materiale tego, czego nie ma. Oryginalnym elementem w kontekście ujmowania i przeżywania tego sakramentu z pewnością jest temat „Kościoła domowego” i sprawowanej przez rodzinę „liturgii domowej”, chociaż wydaje mi się, że o tym mówi nie tylko S. Marsili.

W zakończeniu książki Autor przedstawia owoce swoich badań. Trzeba przyznać, że zrobił to dobrze. Na szczególną uwagę zasługuje zgromadzona i wykorzystana przez Autora bogata bibliografia, w której po raz pierwszy pojawiły się skompletowane, a zagubione wcześniej niektóre materiały Profesora.

Książka ks. B. Miguta nie tylko sprawia dobre wrażenie, ale jest rzeczywiście pozycją wartościową i interesującą. Napisana jest językiem naukowym bardzo komunikatywnym. Dobrze przybliżyła nam ona prezentowaną przez prof. S. Marsilego, posoborową koncepcję liturgii oraz metodę współczesnego uprawiania teologii liturgicznej.

Książka zainteresuje z pewnością nie tylko liturgistów, godna jest uwagi szerokiego grona teologów i nie tylko.

ks. Adam Durak SDB

Ks. Henryk Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1996, ss. 250 + 2 nlb.

Życie społeczne ze swej natury domaga się uporządkowania według pewnych reguł. Reguły te określane są przede wszystkim przez prawo stanowione. Podstawą jednak tego prawa muszą być zasady etyczne. W przeciwnym razie prawo nie będzie spełniać swej funkcji. Będzie słabe, albo będzie działać wręcz destruktywnie na daną społeczność. Między innymi z tego względu rodzi się ciągła potrzeba określania wymiaru etycznego we wszystkich dziedzinach życia społecznego.

Potrzeba ta dotyczy nie tylko bezpośrednio relacji międzyludzkich, ale również wszystkich tych odniesień, które na nie wpływają. Obejmuje więc ona zarówno niezwykle ważny sektor gospodarczy, a także wszystkie działania wchodzące w zakres najszerszej pojętej polityki, w tym również polityki międzynarodowej. Naprzeciw potrzebie przybliżeniu etycznych zasad w życiu społecznym wychodzi wydana przez Wydawnictwo Salezjańskie, książka ks. dr. hab. Henryka Skorowskiego SDB, *Moralność społeczna*, Warszawa 1996.

Autor zaznacza w podtytule, że interesują go „wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej”. I jest to zrozumiałe, gdyż nie sposób w jednej publikacji omówić wszystkich problemów, jakie pojawiają się w tym przedmiocie. Dodać należy, że ks. Skorowski, dziekan Wydziału Historyczno-Spolecznego w ATK w Warszawie, od lat zajmuje się problematyką społeczną. Opublikował na ten temat szereg artykułów, a w ostatnich latach także książek, m.in. *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach moralno-społecznych*, Warszawa 1994 i *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996.

W kolejnej swej publikacji ks. Skorowski rozważa moralność społeczną „w świetle myśli społecznej Kościoła”, a dokładniej – jak pisze we Wstępie – odniesienie człowieka, który jest osobą do procesów historyczno-kulturowo-społeczno-gospodarczo-politycznych (s. 5). Już samo zestawienie ze sobą tych relacji pokazuje skomplikowany splot rozmaitych zagadnień, które są poruszane w sześciu rozdziałach książki.

W pierwszym z nich Autor przybliżyła chrześcijańską koncepcję osoby ludzkiej (s. 16). Odwołując się do niej ks. Skorowski stwierdza, że fundamentalnym elementem chrześcijańskiej wizji człowieka jest „godność osoby”. Nie zrozumie się jednak tego pojęcia „bez zrozumienia zasadniczych prawd chrześcijańskiej antropologii” (s. 17). Niepowtarzalną wartość osoby ludzkiej można odkryć wówczas, gdy zauważy się jej zarówno przyrodzoną, czyli cielesno-duchową sferę, jak również nadprzyrodzoną jej godność, wynikającą z prawdy o podobieństwie człowieka do Boga i usynowieniu go przez fakt odkupienia dokonany przez Chrystusa (s. 19).

W odniesieniu do innych człowiek jest bytem społecznym. Jak zauważa ks. Skorowski „pojęcie społeczności kryje w sobie dwa istotne elementy”. Po pierwsze, życie społeczne potrzebne jest człowiekowi do jego funkcjonowania i rozwoju. Drugi element dotyczy potrzeby człowieka do udzielania siebie innym i do uczestniczenia w wartościach osobowych innych (s. 20). Te dwa elementy znajdują swój wyraz w wielu płaszczyznach, w których od urodzenia kształtuje się człowiek (s. 21-24). Podstawą tego kształtowania się, albo lepiej samostanowienia jest podmiotowość ludzka. Odwołując się do analiz K. Wojtyły, Autor omawianej pozycji twierdzi, że „w pojęciu osoby zawiera się całe pojęcie podmiotowości rozumianej jako oryginalność człowieka i jego nieredukowalność” (s. 25). To zaś z kolei domaga się urzeczywistnienia przez aktywność i działanie człowieka.

Cytując szereg autorów ks. Skorowski wyjaśnia, że aktywność i zaangażowanie człowieka „to po prostu wartościowość osoby dla otaczającej go rzeczywistości” (s. 27). Samo jednak pojęcie „wartościowości” osoby jest dość wieloznaczne. Według katolickiej nauki społecznej bowiem nie ma jednostek „bezwartościowych”. Używając pojęć „wartościowość”, „jednostka wartościowa” trzeba dopowiedzieć, że chodzi o rzeczywiste uczestnictwo osoby w otaczającej ją rzeczywistości oraz o świadomą jej odpowiedzialność za współtworzenie własnego środowiska (s. 28). Tak rozumiana „wartościowość” jednostki jest wyrazem jej zaangażowania na rzecz dobra wspólnego.

W rozdziale drugim swojej książki ks. Skorowski omawia zasady życia społecznego, według których powinny być tworzone struktury tego życia, aby było ono na miarę godności człowieka (s. 34). Do fundamentalnych zasad należą: zasada wolności (s. 35-40); zasada pomocniczości (s. 40-43); zasada solidarności (s. 43-46); zasada sprawiedliwości (s. 47-49).

Kolejne rozdziały pracy Autor tytułuje podobnie *Z problematyki... życia rodzinnego* (s. 50-78); *życia zawodowego* (s. 79-117); *narodu i państwa* (s. 118-205), *międzynarodowej* (206-242). Już z tego układu widać wyraźnie, że treść rozważań ułożona jest według coraz szerszych kręgów społecznych. Warto zwrócić uwagę na fakt, że ks. Skorowski omawiając poszczególne kręgi społeczneż dotyka zagadnień aktualnych i interesujących. Dla przykładu, rozpatrując problematykę rodziną omawia niezwykle ważny, a mało chyba znany i komentowany dokument Stolicy Apostolskiej, *Kartę Praw Rodziny* (s. 72-78).

W zakresie życia zawodowego Autor przybliży między innymi prawa ludzi pracy (s. 93). Powołując się na dokumenty zarówno kościelne, jak i świeckie, omawia następujące prawa: prawo do pracy (s. 95); prawo do odpowiednich warunków pracy (s. 96); prawo do płacy (s. 97); prawo do tworzenia związków zawodowych (s. 99). Cenne jest również zauważenie i wyodrębnienie problematyki specyficznych społeczności zawodowych (s. 100). Ks. Skorowski wspominając o zawodach mających swoją specyfikę, takich jak zawód lekarza, nauczyciela czy dziennikarza, szerzej omawia społeczność wojskową (s. 101-117). Wydaje się, że tę część książki powinni przeczytać nie tylko fachowcy, ale także kapelani wojskowi, kadra wojskowa i sami żołnierze. Może łatwiej wówczas byłoby połączyć szczytne ideały z szarą i nie zawsze ciekawą rzeczywistością dnia codziennego.

Na uwagę zasługują także rozważania dotyczące ojczyzny i patriotyzmu, a zwłaszcza punkty dotyczące „małych ojczyzn”, patriotyzmu lokalnego (s. 148-155) oraz funkcjonowania samorządu terytorialnego w strukturach społeczności państwowej (s. 169-205). Zważywszy na fakt, że Autor prezentowanych refleksji swoją pracę habilitacyjną napisał na temat *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu* (Warszawa 1990), mamy do czynienia ze specjalistyczną i fachową analizą i oceną jakże aktualnych na gruncie polskim zjawisk i związanych z nimi problemów.

W problematyce międzynarodowej istotne i ważne są sprawy dotyczące pokoju i wojny (s. 215-230); zadłużenia zagranicznego (s. 230-236); zagrożenie środowiska naturalnego (s. 236-242). Całość książki uzupełnia bibliografia, w której ks. Skorowski podaje dokumenty społeczne Kościoła, dokumenty świeckie oraz wybraną literaturę (s. 245-250).

Wydana w ładnej szacie graficznej książka jest lekturą, po którą powinni sięgnąć wszyscy ci, którzy działają na różnych odcinkach życia społecznego. Wymiar etyczny tego życia naświet-

lony z pozycji katolickiej nauki społecznej, ukazuje się nie tylko jako ideał, ale pobudza do głębszej refleksji, jak kształtować w oparciu o nie życie społeczne, gospodarcze i społeczne.

ks. Andrzej Garbarz

Reinhold Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, Warszawa, Wydawnictwo Salezjańskie 1996, ss. 208.

Wiosną tego roku ukazała się w „Wydawnictwie Salezjańskim”, w tłumaczeniu na język polski, książka poświęcona ks. Bosko, dokładniej jego idei wychowawczej, jakim był system prewencyjny. Autorem książki jest niemiecki salezjanin, wykładowca Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Monachium (oddział w Benediktbeuern). Książka jest dość obszerna, zawiera ponad dwieście stron.

Treść książki autor przedstawia w pięciu rozdziałach. Przedtem jednak umieścił dość długi wstęp. Ukazał w nim w sposób syntetyczny postać ks. Bosko, jego historię życia i jego pracę na rzecz młodzieży, na tle innych ówczesnych systemów wychowawczych i pedagogów XIX wieku.

Rozdział pierwszy poświęcony metodom wychowawczym, przedstawia ks. Bosko jako młodego księdza, który zauważył na ulicach i więzieniach Turynu niesamowitą nędzę młodych chłopców. Chciał dla nich coś zrobić. Powoli uświadamiał sobie, że może pomóc im ktoś, kto ich polubi, spróbuje zrozumieć ich sytuację i znajdzie odpowiednią metodę, aby do nich trafić. Opracowując własną metodę działania, zmierzał do wypracowania jasnych celów wychowania, określonej podstawy antropologiczno-światopoglądowej i wychowawczej roli, jaką może spełnić instytucja ze swoim planem działania.

Następnie autor opisuje dość szczegółowo koncepcję wychowawczą Aleksandra Sutherlanda Neill'a, autora projektu „Summerhill”. Opracował on model wolnej szkoły, w której dzieci wychowują się na szczęśliwych ludzi.

Następną postacią, którą spotykamy na kartach książki, jest brazylijski pedagog Paulo Freire. Jest on przedstawicielem pedagogiki wolności, zmierzającej do wyzwolenia całych uciskanych mas Ameryki Łacińskiej. Celem działań wychowawczych jest „uświadomienie” przez człowieka swojej aktywnej roli w życiu społeczeństwa. Freire zajmował się także kształceniem ludzi dorosłych i zwalczaniem wśród nich analfabetyzmu.

Po przedstawieniu powyższych dwóch sylwetek autor przechodzi do systemu wychowawczego ks. Bosko, któremu dał nazwę „system prewencyjny”. Przez wiele lat ks. Bosko był raczej wychowawcą-praktykiem. Dopiero u schyłku swojego życia, i to wyraźnie na prośbę innych, utrwalił swoje idee na piśmie.

Rozum i religia

Filarami systemu prewencyjnego ks. Bosko uczynił religię i rozum, później dołączył do nich dobroć. Niewątpliwie, jak sam podkreślał, znaczny wpływ na jego powołanie pedagogiczne miał sen z dziewiątego roku życia. Sen opowiada o zachowaniu się Janka Bosko wśród wielkiej gromady chłopców, którzy bili się, przeklinali lub śmiali się. Janek Bosko próbował uciszyć ich i wprowadzić pokój przy pomocy pięści. Oczywiście to nie przyniosło żadnego skutku. Nagle zauważył ładnie ubranego pana, który powiedział mu: musisz pozyskać ich dobrocią i miłością, a nie pięściami. Ks. Bosko patrząc na ten dziwny sen z perspektywy wielu lat swojej pracy wśród biednych chłopców, dostrzegał między tymi dwoma faktami duże związki.

W 1864 roku ks. Bosko przeprowadził rozmowę z Franciszkiem Bodrato, wykwalifikowanym nauczycielem. Ten ostatni od dłuższego czasu obserwował ks. Bosko i jego pedagogiczne poczynania. W rozmowie ks. Bosko jasno zaznaczył, że „rozum i religia są podstawowymi filarami mojego systemu wychowawczego” (s. 41).

„System prewencyjny” jako metoda wychowawcza

Wraz z upływem czasu oratorium ks. Bosko stawało się coraz bardziej znane na terenie Turynu i Włoch. W rozmowie z ministrem Urbanem Ratazzi ks. Bosko wykazywał wyższość „systemu prewencyjnego” nad „systemem represyjnym”. Pierwszy z nich kładzie akcent na łagodność i pomaga młodemu człowiekowi przez przyjazną zachętę. Drugi wychowuje człowieka przy pomocy siły, nacisku i częstej kary, nawet za drobne przekroczenie.

W 1884 roku ks. Bosko udziela wywiadu do „Journal de Rome”. Na pytanie dotyczące istoty skuteczności jego systemu wychowawczego odpowiedział: „Jego istota jest bardzo prosta: chłopcom należy pozostawić zupełną wolność w czynieniu tego, co znajduje ich największe upodobanie. Wiele zależy też od odkrycia w nich załączków dobra oraz troski o ich dalszy rozwój. Aby każdy z radością czynił to, co umie, postępuję według tej zasady, a moi chłopcy współpracują ze mną nie tylko z zapałem, lecz także z miłością” (s. 42).

Następny rozdział autor poświęcił perspektywom przyszłości w pedagogice, a konkretnie celom wychowawczym. W każdej aktywności człowieka cele odgrywają bardzo ważną rolę, które w praktyce dla jednostki stają się dążeniami i pragnieniami. Wychowanie jest takim procesem, który powinien pomóc młodemu człowiekowi w celowym wrośnięciu w otaczający go świat ludzi dorosłych.

Ks. Bosko zajmując się w Turynie młodzieżą z marginesu społecznego, przeżył jej nędzę, zwątpienie, beznadziejność i brak przyszłości. W związku z powyższym celowo organizował im spotkania w niedziele i dni świąteczne, by w ten sposób wyrwać ich ze złych środowisk i zapelnąć im czas pozytywnymi zajęciami. Pole pracy ks. Bosko dotyczyło więc wielu celów: wychowania, umiejętnego spędzania wolnego czasu, zdobycia kwalifikacji szkolnych, zawodowych, nabywania ważnych życiowo przyzwyczajzeń, aż do postępowania odznaczającego się stałością. Ks. Bosko stawiał jasny cel: wychować chłopca na „uczciwego obywatela i dobrego chrześcijanina”.

Zmierzając do takiego celu ks. Bosko oparł wychowanie na religii. Często on podkreślał, jak już było wspomniane wcześniej, że religia jest jedną z kolumn wspierających jego system wychowawczy. Według niego należy przyzwyczajać młodzież do praktyk religijnych, które mogą spełniać rolę wychowawczą. Wychowanie religijne powinno obejmować człowieka nie tylko w perspektywie jego celu ostatecznego, ale przede wszystkim ujmować go w całości jego istoty. Nie wymagał od wychowanków rzeczy nadzwyczajnych, lecz oczekiwał od nich zwykłego wypełniania codziennych obowiązków. „Przede wszystkim w naszym systemie – powie do ministra Ratazzi – próbujemy wszczepić w serca młodzieży świętą bojaźń Bożą, a także włąć w nie zamiłowanie do cnoty i odrazę do grzechu” (s. 69). Wśród sakramentów szczególną rolę wychowawczą przypisywał Eucharystii i spowiedzi.

W swoim systemie wychowawczym ks. Bosko zmierzał do wszechstronnego wychowania młodego człowieka. Pamiętał nie tylko o dobrym chrześcijaninie, ale także mówił o zaangażowanym obywatelu. Reprezentował stanowisko Kościoła, mając jednocześnie na oku dobro społeczeństwa. Można powiedzieć, że chodziło mu o praktyczną „caritas”. W rzeczywistości zajmował się ubogimi, by w ten sposób podnieść ich standart życiowy.

Rozdział trzeci autor poświęca stylowi wychowawczemu, jaki reprezentował ks. Bosko. W praktyce wiązało się to z realizacją celów. Na pierwszym miejscu zauważamy kwestię znajomości młodzieży, która stanowi punkt wyjścia do indywidualnego wychowania. Jako podstawa stylu wychowawczego ks. Bosko umieszczał wyrozumiałe i pełne dobroci kontakty z młodym człowiekiem. To wszystko tworzyło właściwą atmosferę wychowawczą. Źródłem tego wszystkiego ks. Bosko czynił miłość: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest...” (1 Kor 13, 4).

Składnikiem stylu wychowawczego ks. Bosko było także zaufanie. Zaufanie było dla niego pobierzem pozwalającym właściwie ocenić osiągnięte wyniki oraz ułatwiać wolny od zakłóceń przebieg dnia w domach, szkołach czy oratoriach. Stąd też dążył do wytworzenia wśród chłopców atmosfery rodzinnej, ta bowiem najlepiej rodzi zaufanie.

Na szczególną uwagę zasługuje w systemie prewencyjnym kwestia kar, które w tym systemie są zasadniczą sprzecznością. Do salezjanów pracujących w Ameryce napisze: „System prewencyjny niech będzie rzeczywiście naszą cechą. Nigdy żadnych przewidzianych prawem kar, nigdy żadnych poniżających słów, nigdy surowych wyrzutów w obecności innych” (s. 130). Narzędziem wychowawczym, które skutecznie broni przed stosowaniem kar jest asystencja, czyli nieustanna obecność i czujność wychowawcy.

Rozdział czwarty poświęcony jest celom i strukturom wychowawczym. Zajmując się biednymi i opuszczonymi chłopcami tworzył dla nich oratoria, hospicja, szkoły i warsztaty. Znajdowali tam dach nad głową, chleb, wykształcenie, rozrywkę, wypoczynek, radość, zawód i nową rodzinę.

Ostatni piąty rozdział mówi o wychowawcy i jego osobowości. W całokształcie działalności pedagogicznej zajmuje on znaczenie centralne. Ks. Bosko rozumiał rolę wychowawcy, stąd też nie tylko chętnie przebywał pośród chłopców, ale także uczestniczył w ich zabawach. Kładł akcent na obecność (asystencja) oraz czynne uczestnictwo we wszystkim, co się odnosiło do wychowanków. Swoje rozważania o wychowawcy autor kończy cytatem z Romana Guardini: „Pierwszym elementem oddziaływania jest obecność wychowawcy; drugim, co czyni; trzecim, to co mówi”.

Książka, której poznaliśmy treść, przedstawia w sposób wyczerpujący „system prewencyjny” św. Jana Bosko. Pokazuje go od strony teoretycznej i praktycznej. Potwierdzają to liczne cytaty z pism ks. Bosko.

Autor w opracowywaniu omawianego zagadnienia sięgnął do dość licznych źródeł w języku włoskim. Nie poprzestał na tym. Dość często odwołuje się do współczesnych autorów i ich prac na temat metody wychowawczej ks. Bosko. Tymi autorami w większości są salezjanie, ale i nie tylko. Na kartach książki możemy znaleźć ich dość dużo.

Omawiając dane zagadnienie dotyczące systemu prewencyjnego, autor wyjaśnia przedtem jego znaczenie ogólne, przyjęte na polu wychowania czy innej nauki, cytując wielu autorów. Zapewne jest to rzecz pozytywna, chociaż z drugiej strony ma się wrażenie, jakoby tracił na ostrości sam studiowany system prewencyjny. Inną rzeczą rzucającą się w oczy są drobne powtórzenia. Mimo tego książka stanowi bogate źródło informacji i niewątpliwie zasługuje na uważną lekturę.

ks. Jan Niewęglowski SDB

Women, Men, and Marriage, Ch. Clulow red., J Aronson Inc., Northvale-New Jersey-London 1996, ss. 168.

Amerykański socjolog rosyjskiego pochodzenia, P. Sorokin, analizując sytuację rodziny amerykańskiej lat trzydziestych naszego stulecia, napisał: „Rodzina jako uświęcona jedność męża i żony, rodziców i dzieci będzie zdążyła do upadku. Rozwody i separacje będą wzrastały, aż do zupełnego zatarcia się różnic między społecznie usankcjonowanym małżeństwem a nielegalnym związkiem seksualnym”¹. Niespełna dziesięć lat później E. W. Burgess i H. J. Locke zatytułowali swoją książkę: *Rodzina. Od instytucji do partnerstwa*², zwracając uwagę na zmiany, jakie zaszły w rozumieniu rodziny i oczekiwaniach nupturientów względem niej. W tym samym czasie

¹ P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, New York 1937, t. IV, s. 767.

² E. W. Burgess, H. J. Locke, *The Family: From Institution to Companionship*, New York 1945.

T. Parsons, zastanawiając się nad ciągle wzrastającym stopniem rozwodów w Ameryce, stawiał pytanie: czy istnieje kryzys rodziny jako instytucji?

Przewidywania Sorokina nie sprawdziły się; partnerski charakter rodziny akcentowany przez Burgessa i Locke'a nie wyeliminował jej wymiaru instytucjonalnego, a na stawiane przez siebie pytania dotyczące przyszłości rodziny Parsons sam znalazł odpowiedź: nie ma kryzysu rodziny jako instytucji; kryzys natomiast przeżywa wiele konkretnych rodzin. Podstawą tego rodzaju twierdzenia była obserwacja stwierdzająca, że większość rozwiedzionych zawiera nowy związek małżeński. Oznacza to, że zdecydowana większość ludzi wiąże swe życie z rodziną nawet wtedy, gdy wynieśli nie całkiem dobre doświadczenia z rodziny pochodzenia czy założonej przez siebie rodziny, obecnie zdeintegrowanej.

Od czasu studium wspomnianych autorów wiele się zmieniło, tak w społeczeństwie amerykańskim, jak i innych społeczeństwach zindustrializowanych: zapomniano o kryzysie ekonomicznym lat trzydziestych, usunięto zgliszczą wojenne, zbudowano społeczeństwo „równych szans”..., ale problematyka kryzysu rodziny ciągle powraca. Niektóre jej aspekty sytuowane są w kontekście starych problemów; inne – w świetle nowych trendów życia rodzinnego, czy quasi-rodzinnego.

Książka *Women, Men, and Marriage* pod redakcją Ch. Clulowa podejmuje problematykę idącą po tej linii. Aczkolwiek jest zbiorem artykułów wielu autorów (12), to jednak stanowi wyjątkowo harmonijną, jak na tego rodzaju kompilację, całość. Stało się to możliwe z dwóch powodów: pierwszym jest fakt podobnych zainteresowań wszystkich autorów książki: problematyka rodzinny pod kątem rodzinnego poradnictwa; drugim – wizja problematyki rodzinnej na tle zachodzących zmian w makrostrukturze, jak i zmian kulturowych. Analiza bazuje na danych z Wielkiej Brytanii, ale w mniejszym czy większym stopniu może być odniesiona do wszystkich społeczeństw zindustrializowanych i zurbanizowanych.

Najbardziej znaczące trendy zmian we współczesnej rodzinie Wielkiej Brytanii to:

- obniżenie się odsetek zamężnych i żonatych w stosunku do całej populacji; podczas gdy „złotym roku rodziny” (1961 r.) wynosił on 65, to 20 lat później został zredukowany do 47;
 - wzrost liczby samotnych, nigdy nie zamężnych matek: w 1971 – 7%; 1981 – 11% a w 1991 – 18% ogółu matek;
 - wzrost liczby rozwodów: w 1981 r. na każdy 1000 małżeństw przypadało 11,9 rozwodów; w 1991 r. – 12,6;
 - bardzo gwałtowny wzrost liczby osób bez ślubu zamieszkujących wspólnie; dotyczy to tak tych, którzy w bardziej czy mniej określonej przyszłości zamierzają zawrzeć związek małżeński jak i tych, którzy nigdy tego nie zamierzają robić; jest tak niezależnie od faktu, że tylko 17% mieszkańców Wielkiej Brytanii uważa, iż małżeństwo jest przeżyłą instytucją;
 - wzrost liczby dzieci urodzonych poza małżeństwem: w 1979 r. – 11% a w 1991 r. 30%;
 - obniżenie się wieku pierwszego współżycia seksualnego (średnio do 17 roku życia tak dla mężczyzn jak i kobiet);
 - zaprzepaszczenie dziewictwa jako wartości;
 - wzrost liczby ludzi mających homoseksualne doświadczenia;
 - wzrost częstotliwości pozamałżeńskich doświadczeń seksualnych, mimo że wyłączność małżeńska jest ciągle małżeńskim ideałem i w opinii większości (80%) najważniejszym warunkiem małżeńskiego sukcesu;
- Współczesne małżeństwo społeczeństw nowoczesnych balansuje między sprzecznościami:
- partnerski charakter małżeństwa, a nawet jego prywatyzacja, wprowadza w nie element niestabilności; w tym samym kierunku działa emancypacja kobiety, zwłaszcza jej ekonomiczna niezależność;
 - ma miejsce zastępowanie wartości absolutnych relatywnymi;
 - ideałem małżeńskim pozostaje małżeńska wyłączność, a około 60% mężczyzn i 40% kobiet przynajmniej raz tej wierności nie zachowało;

– istnieje napięcie pomiędzy rolami wynikającymi z podziału na płęć a tymi, które mają podłoże kulturowe;

– wysoko cenione życie rodzinne nie przeszkadza tolerancji, a nawet akceptacji dewiacyjnych form seksualnych doświadczeń, na przykład homoseksualnych;

– trwałość małżeństwa jest nieodzownym warunkiem małżeńskiego sukcesu, a jednocześnie rozwód jest powszechnie akceptowany.

Mając na uwadze te wszystkie problemy rodziny współczesnej rodzi się na nowo pytanie sprzed 50 lat: czy rodzina społeczeństw zindustrializowanych i zurbanizowanych przeżywa kryzys? A może – jak to sugeruje książka *Wemen, Men, and Marriage* – należałoby zapytać: czy to nie jest dzisiejsze społeczeństwo, które ulega procesowi dezorganizacji, a w rodzinie tylko jak w soczewce najwyraźniej odzwierciedlają się jego problemy i najboleśniej dotyczą poszczególne jednostki?

Czytelnikowi książki *Wemen, Men, and Marriage* nie może ujsć uwagi ogólna „atmosfera” książki – koniecznościowego charakteru zachodzących zmian w małżeństwie i rodzinie oraz nie wyartykułowanej, ale wyczuwanej bezniszy wobec nich. Dlatego nie ma w niej mowy o przygotowaniu do małżeństwa i życia w rodzinie, które nadawałoby pewien kierunek zmian, a jedynie o radzeniu sobie w sytuacjach kryzysowych. Na dodatek rolę powierzyciela osobistych problemów ma spełniać poradnia psychoanalityczna w wydaniu Freudowskim.

ks. Władysław Majkowski

SPIS TREŚCI

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Adam Durak SDB, Teologia błogosławieństw w ogólności	5
Ks. Krzysztof Konecki, Sprawowanie błogosławieństw wydarzeniem kościelnym	13
Jerzy Kopec CP, Błogosławieństwa w polskiej tradycji religijnej	23
Stanisław Kulpaczyński SDB, Retrospektywny obraz katechety	51
Stanisław Kulpaczyński SDB, Aktualny i postulatyczny obraz katechety	59
Kazimierz Misiaszek SDB, Obraz katechety w systemie prewencyjnym św. Jana Bosko ..	67
Roman Murawski SDB, Formacja katechetów w Europie	75
Sylwester Jędrzejewski SDB, Początek zła (Rdz 3 i 6, 1-4) w interpretacji Księgi Henocha etiopskiej	95
Andrzej Kondracki SDB, Kanoniczność i natchnienie Księgi Syracydesa	113
Piotr Sosnowski SDB, Wokół ofiarniczego charakteru życia w celibacie kapłańskim ..	121
Wojciech Życiński SDB, Prywatne objawienia maryjne w świetle objawienia w Jezusie Chrystusie	135

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Dariusz Buksik SDB, Wybrane psychologiczne teorie rozwoju moralnego człowieka ..	147
Kazimierz Franczak SDB, Tadeusz Doktor, Autorytaryzm a percepcja nowych ruchów religijnych przez katolicką młodzież akademicką	167
Ks. Andrzej Garbarz, W służbie życia i zdrowia człowieka. <i>Karta Pracownika Służby Zdrowia</i>	179
Jarosław Koral SDB, Konsekwencje migracji ludności osadniczej na tereny Ziemi Świebodzińskiej po zakończeniu II wojny światowej	185
Jan Niewęglowski SDB, Salezianie i szkolnictwo	193
Paweł Wawrzyńczak SDB, Szkoła katolicka wyrazem misji nauczycielskiej Kościoła ..	207

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Marian Ciszewski SDB, Nieśmiertelność duszy ludzkiej w polemikach filozoficznych XVI wieku	239
Tadeusz Kołosowski SDB, Nauka Ojców Kościoła o Duchu Świętym. Wybrane zagadnienia	249
Andrzej Lebieź SDB, Natura, rodzaje i skutki grzechu w <i>De civitate Dei</i> św. Augustyna	265
Janusz Nowiński SDB, Restauratio et aedificatio. Zabytkowy zespół klasztorny w Łądzie pod opieką Salezjanów	281
Jan Pietrzykowski SDB, Nowicjat salezjański w Południowej Prowincji	291
Stanisław Szmidt SDB, Salezianie polscy na misjach w Chinach i na Filipinach. Prehistoria	301

RECENZJE	333
----------------	-----

INDICE

DALLA PROBLEMATICA TEOLOGICA

Adam Durak SDB, La teologia delle benedizioni in genere	5
Krzysztof Konecki, La celebrazione delle benedizioni un'evento ecclesiale	13
Jerzy Kopeć CP, Le benedizioni nella tradizione religiosa polacca	23
Stanisław Kulpaczyński SDB, L'immagine retrospettiva del catechista	51
Stanisław Kulpaczyński SDB, L'immagine attuale e postulativa del catechista	59
Kazimierz Misiaszek SDB, L'immagine del catechista nel sistema preventivo di san Giovanni Bosco	67
Roman Murawski SDB, La formazione dei catechisti in Europa	75
Sylwester Jędrzejewski SDB, Il principio del male (Gen 3 e 6, 1-4) nell'interpre- tazione del Libro di Enoch ed etiopica	95
Andrzej Kondracki SDB, La canonicità e l'ispirazione del Libro di Siracide	113
Piotr Sosnowski SDB, Attorno il carattere sacrificale della vita nel celibato sacerdotale	121
Wojciech Życiński SDB, Le rivelazioni private mariane nella luce della rivelazione in Gesù Cristo	135

DALLA PROBLEMATICA SOCIO-PEDAGOGICA

Dariusz Buksik SDB, Alcune teorie psicologiche dello sviluppo morale dell'uomo ...	147
Kazimierz Franczak SDB, Tadeusz Doktor, L'autoritarismo à la percezione dei nuovi movimenti religiosi della gioventù cattolica universitaria	167
Andrzej Garbarz, Nel servizio della vita. <i>La carta dei lavoratori della sanità</i>	179
Jarosław Korał SDB, Le conseguenze della migrazione della gente colona sul territorio di Terra di Świebodzin, dopo la fine della II Guerra Mondiale	185
Jan Niewęglowski SDB, I salesiani e scuola	193
Paweł Wawrzyńczak SDB, La scuola cattolica l'immagine della missione dell'inse- gnamento della Chiesa	207

DALLA PROBLEMATICA STORICA

Marian Ciszewski SDB, L'immortalità dell'anima dell'uomo nelle polemiche filoso- fiche del XVI sec.	239
Tadeusz Kołosowski SDB, L'insegnamento dei Padri della Chiesa sullo Spirito Santo. I problemi scelti	249
Andrzej Lebieź SDB, La natura, i generi e le conseguenze del peccato, nel <i>De civi- tate Dei</i> di san Agostino	265
Janusz Nowiński SDB, Restauratio et aedificatio. Il celebre complesso del chiostro di Łąd sotto la cura dei Salesiani	281
Jan Pietrzykowski SDB, Il Noviziato Salesiano della Polonia del Sud	291
Stanisław Szmidt SDB, I salesiani polacchi nelle missioni in Cina e in Filippine. Prestoria	301

RECENSIONI	333
------------------	-----