

# SEMINARE

# SEMINARE

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
- 13 - 1997
- 14 - 1998

# SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO - PASTORALNE

15  
1999

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE  
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO  
KRAKÓW-LĄD-LÓDŹ

Redaguje Zespół

*Adam Durak* (zastępca redaktora naczelnego), *Kazimierz Gryżenia*,  
*Jarosław Koral* (sekretarz), *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

ISSN 1232-8766



Druk: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego  
ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków; tel. (012) 266-40-00



*Nie daj mi umierać Panie  
w środku lata  
gdy świeci słońce  
i wiatr kołysze wysokie zboża  
Kiedy mak zakwita  
i tańczą na łące rumianki  
Nie daj mi umierać Panie  
w środku lata  
gdy ciepło szumią drzewa  
i niebo wszystkie z sobą nosi farby  
Kiedy radosne koła zataczają  
biało – czarne jaskółki  
Nie daj mi umierać Panie  
w środku lata...*

M. Dąbrowska, *Moje wędrowanie*



### **Ks. prof. dr hab. Jan Gliściński (1948–1998)** **Były redaktor „Seminare”**

Przytoczone powyżej słowa są modlitwą poety zawierającą prośbę o to, by nie odchodzić z rzeczywistości ziemskiego wędrowania w samym środku życia. Lato bowiem jest synonimem życia – pełni życia. Dla Boga istnieje jednak tylko pełnia życia i dlatego czas Jego przychodzenia jest zawsze właściwy i odpowiedni. Te słowa poety w pełni odnoszą się do śmierci ks. Jana Gliścińskiego, wieloletniego profesora Akademii Teologii Katolickiej i Wyższego Seminarium Duchownego Księży Salezjanów w Łądzie. Bóg przyszedł po niego w sam środek lata kalendarzowego, gdy wszystko mówiło nam o życiu. Przyszedł po niego także w środku lata jego ziemskiego życia. Miał bowiem 50 lat. A ten wiek zawsze kojarzy się z pełnią ludzkich możliwości. Chciejmy zatem zatrzymać się i zadumać nad życiem naszego współbrata ks. Jana

Ks. Jan Gliściński urodził się 28 października 1948 roku w Łodzi, gdzie też został ochrzczony 14 listopada 1948 roku w parafii św. Teresy. Jego rodzicami byli Antoni i Józefa z domu Świerek. W Łodzi ukończył zarówno szkołę podstawową, jak i liceum zwieńczone zdaniem egzaminu dojrzałości w 1966 roku. W tym samym roku wstąpił do nowicjatu Zgromadzenia Salezjańskiego w Kutnie-Woźniakowie kończąc go złożeniem pierwszych ślubów zakonnych w 1967

roku. W latach 1967-1969 odbył studia filozoficzne w Oświęcimiu i Czerwińsku n. Wisłą. Po rocznej praktyce, którą odbył w Kutnie-Woźniakowie jako asystent nowicjatu rozpoczął studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym księży Salezjanów w Łądzie n. Wartą. Ukończył je w 1974 roku uzyskaniem stopnia magistra teologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz przyjęciem święceń kapłańskich, a następnie z polecenia przełożonych podjął pracę jako wikariusz parafialny w Aleksadrowie Kujawskim. W roku 1975 rozpoczął studia w Rzymie na Wydziale Literatury Klasycznej i Chrześcijańskiej Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego, uzyskując w roku 1978 licencjat, a w roku 1979 doktorat na podstawie rozprawy *Doctrina de catechizandi rudes apud sanctum Augustinum*. Po zakończonych studiach w Rzymie powrócił ks. Jan do Polski i w latach 1979-1985 pracował w charakterze wykładowcy patrologii i języków klasycznych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łądzie, pełniąc tam jednocześnie funkcję kierownika studiów. W roku 1986 ks. Gliściński został zatrudniony jako pracownik dydaktyczno-naukowy w Akademii Teologii Katolickiej, co wiązało się bezpośrednio z odejściem z Łądy i zamieszkaniem w domu profesorsko-studenckim w Łomiankach. W tym domu w latach 1988-1994 pełnił funkcję dyrektora tego domu, a wcześniej przez trzy lat funkcję wikariusza dyrektora. W roku 1995 wyjechał do pracy duszpasterskiej w Niemczech. Powrócił do kraju w 1997 i zamieszkał w domu salezjańskim w Aleksandrowie Kujawskim. Tam też zmarł 27 sierpnia 1998.

Z tych nieco suchych dat życiorysu wydobywa się postać ks. Jana Gliścińskiego jako salezjanina, kapłana, naukowca. I chociaż w jego śmierci Zgromadzenie straciło przede wszystkim wybitnego naukowca, to jednak nie wolno zapominać, iż był on także salezjaninem i kapłanem.

**SALEZJANIN** – ks. Jan Gliściński od młodości był zainteresowany i zafascynowany Zgromadzeniem Salezjańskim. Wynikało to bez wątpienia z faktu, iż pochodził z parafii salezjańskiej, w której na co dzień spotykał się z pracą i działalnością księży salezjanów. Stąd już w roku 1961 rozpoczyna naukę w Niższym Seminarium Salezjańskim w Czerwińsku. Ze względu na zamknięcie tego Seminarium w 1962 r. musiał kontynuować swoją naukę poza Zgromadzeniem. Nie mógł bowiem wstąpić do nowicjatu ze względu na brak wieku wymaganego przez prawo. W 1966 roku składa jednak podanie o przyjęcie do nowicjatu pisząc w podaniu i życiorysie: „obecnie pragnę nadal wstąpić do Zgromadzenia Salezjańskiego”. Takie stwierdzenie oznacza, iż pragnienie bycia salezjaninem towarzyszyło mu także wtedy, gdy podejmował naukę w Niższym Seminarium. Składając pierwsze śluby zakonne w 1967 roku staje się członkiem Zgromadzenia Salezjańskiego. Ugruntowuje swoją salezjańskość składając w 1972 roku śluby wieczyste. Salezjańskość ks. Jana ujawniała się w wielu sferach jego życia i działania. W tym miejscu warto odnoto-

wać jego aktywność w życiu własnej Prowincji. Przez wiele lat był wykładowcą i wychowawcą młodzieży salezjańskiej w seminarium. Wcześniej był także asystentem w nowicjacie, czyli najbliższym współpracownikiem magistra nowicjatu. Podkreślić także należy, iż był niemal stałym członkiem Inspektorialnej Komisji Formacji i Studiów, wieloletnim współredaktorem Biuletynu Salezjańskiego „Nostra”. Wspomnieć wreszcie należy, iż był uczestnikiem pięciu Kapituł Inspektorialnych oraz dwóch Kapituł Generalnych. Swoją znajomością języków służył Inspektorii jako tłumacz wielu jakościowo ważnych dokumentów Zgromadzenia i Kościoła. Można powiedzieć, iż jego salezjańskość oprócz wielu innych elementów przejawiała się w aktywnym uczestnictwie w życiu Zgromadzenia poprzez aktywność we własnej Inspektorii.

KAPŁAN – ks. Jan Gliściński był uczestnikiem Chrystusowego Kapłaństwa. Już wstępując do Zgromadzenia pisał, iż „pragnie poświęcić się Bogu jako kapłan”. W podaniu o dopuszczenie do święceń kapłańskich pisał: „uprzejmie proszę o dopuszczenie mnie do święceń kapłańskich, pragnę bowiem jako kapłan pracować w Zgromadzeniu Salezjańskim nad zbawieniem własnym i tych, których Opatrzność mi powierzy. Decyzję powyższa podejmuję świadomie i dobrowolnie”. Swoje kapłaństwo ks. Jan realizował nie tylko w pierwszym roku, w którym pracował jako wikariusz, katecheta i wychowawca ministrantów w Aleksandrowie Kujawskim w roku 1974. Realizował go także w okresie późniejszym. Już jako student udawał się z Rzymu w czasie wakacji do pracy duszpasterskiej w Niemczech. Pracował także w wielu parafiach włoskich. Będąc wykładowcą Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie służył pomocą kapłańską w okolicznych parafiach, głosił rekolekcje do młodzieży i starszych, aktywnie uczestniczył w duszpasterstwie służby zdrowia województwa konińskiego. Także później już jako profesor ATK regularnie brał udział w duszpasterstwie zagranicznym w okresie wakacyjnym. Ostatnie dwa lata jego życia związane są także z pracą duszpasterską w Niemczech oraz w Polsce w Aleksandrowie Kujawskim. Wydaje się, iż ks. Jan cenił sobie bardzo udział w Chrystusowym Kapłaństwie. Wykonując różnorodne funkcje nigdy nie izolował się od posługi duszpasterskiej, która związana była bezpośrednio z jego kapłaństwem.

NAUKOWIEC – ks. Jan Gliściński był jednak przede wszystkim salezjaninem-naukowcem. W tej dziedzinie odegrał szczególną rolę stając się naukowcem wybitnym. Po uzyskaniu doktoratu w 1979 w Rzymie i podjęciu pracy dydaktyczno-wychowawczej w Łądzie nie zadowolił się swoimi osiągnięciami naukowymi. Jego naukowe ambicje, ujawniane w licznych publikacjach, skłoniły go do dalszej pracy naukowej. Została ona zdominowana po objęciu stanowiska adiunkta przy Katedrze Literatury i Teologii Zachodu na Wydziale Teologicznym ATK. W roku 1990 uzy-

skuje stopień doktora habilitowanego humanistyki w zakresie historii starożytnej i patrologii na podstawie rozprawy „Polityka Kościelna św. Hilarego z Poitiers”. W roku 1994 zostaje mianowany przez Rektora ATK na wniosek Senatu Uczelni na stanowisko profesora i obejmuje kierownictwo Katedry Historii Kościoła Starożytnego. Prowadził przez wiele lat wykłady monograficzne, kursoryczne oraz seminaria w ATK oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Łądzie, które cieszyły się wśród studentów wielkim uznaniem. Był bowiem znakomitym znawcą problematyki patrologii i historii Kościoła Starożytnego. Współpracował z wieloma redakcjami naukowych czasopism, piastując między innymi stanowisko: redaktora naczelnego „Seminare”, współredaktora serii patrystycznej „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, współpracownika redaktora naczelnego „Collectanea Theologica”. Był też członkiem wielu towarzystw naukowych, w tym między innymi członkiem Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, członkiem Komisji Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej. Ks. Jan, jako owoc swojej pracy naukowej, pozostawił po sobie w spuściźnie 3 książki oraz ponad sto artykułów i recenzji naukowych. Był także promotorem kilkudziesięciu prac magisterskich studentów ATK oraz Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie oraz wygłosił wiele referatów na licznych sympozjach i konferencjach krajowych i zagranicznych. Można powiedzieć, że dzięki nieprzeciętnym zdolnościom oraz pracowitości, był naukowcem wybitnym, który na stałe wpisał się w naukę nie tylko polską. Wydaje się jednak, iż z różnych względów nie do końca wykorzystał swoje naukowe możliwości. Nie ulega jednak wątpliwości, iż poprzez śmierć ks. Gliścińskiego Zgromadzenia straciło wybitnego uczonego, który w świecie nauki dobrze reprezentował Towarzystwo Salezjańskie.

Każde wieko trumny zakrywa jakąś historię. Jest to zawsze historia wielka, bo jej autorem był człowiek stworzony przez Boga i przez Niego powołany do wielkiej godności, bo do bycia Jego partnerem w dialogu miłości. Wierzmy, że także wieko trumny ks. Jana pokrywa historię, która w sposób istotny wpisuje się w wielką historię Zgromadzenia, i którą tylko sam Bóg potrafi do końca odczytać. I dlatego nie wolamy już za poetą „nie daj mi umierać Panie w środku lata”, ale akceptując Twoją wolę Panie, mówimy: dziękujemy Ci, że pozwalasz nam umierać w środku lata, wpisując nasze historie w historię Zgromadzenia i Kościoła.

*Henryk Skorowski SDB*

**BIBLIOGRAFIA PRAC KS. DRA HAB. JANA GLIŚCIŃSKIEGO,  
PROF. ATK**

1976

*Instrumentum et vehiculum humanitatis*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 151 (1976), s. 33-34.

1979

*Doctrina de communicatione interpersonalis eiusque applicationes in arte catechizandi „rudes” apud sanctum Augustinum*, Roma 1979, ss. 80.

1980

*Zarys patrologii*, Łódź 1980, ss. 104 (maszynopis).

*Aby każdy dzień był Bożym Narodzeniem*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 202(1980), s. 3-5.

1981

*Wizyta Jana Pawła II na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 205 (1981), s. 19-24.

*Symposium katechetyczne w WSD w Łądzie*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 205 (1981), s. 31-34.

*Ksiądz Bosko a posługa Piotra*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 210-211 (1981), s. 22-24.

*Sprawozdanie z działalności WSD w Łądzie za rok 1980/81*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 213 (1981), s. 40-41.

1982

*Nawrócenie w stylu Księdza Bosko*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 216 (1982), s. 4-5.

*Fragmenty z „Wiadomości Salezjańskich”*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 217-218 (1982), s. 76-77.

*Wspomożycielka Prymasa Tysiąclecia*; „Biuletyn Salezjański Nostra” 219 (1982), s. 14-18.

Tłum.: *Listy ks. Bosko do księcia Augusta Czartoryskiego*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 220-221 (1982), s. 6-11.

Tłum.: P. Brocardo, *Praca w życiu księdza Bosko*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 220-221 (1982), s. 40-41.

*Sprawozdanie z działalności WSD TS w Łądzie za rok 1981/82*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 224 (1982), s. 56-58.

*Ksiądz Bosko a świat muzyki*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 225 (1982), s. 54-55.

1983

Tłum.: N. Baracco, *Oblicze Księdza Bosko*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 228 (1983), s. 13-14.

*Kapituła inspektorialna Prowincji św. Wojciecha. Łądz 8-11. XII.1982 r.*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 229-30 (1983), s. 10-13.

*Kim są główni odbiorcy naszego posłannictwa?* „Biuletyn Salezjański Nostra” 235-236 (1983), s. 58.

1984

*Miłość uzdalniająca do wyrzeczeń*, „Biblioteka Kaznodziejska” 2 (1984), s. 91-93.

*Miłość a sprawiedliwość społeczna*, „Biblioteka Kaznodziejska” 2 (1984), s. 119-121.

*Miłość w kręgu rodzinnym*, „Biblioteka Kaznodziejska” 3-4 (1984), s. 198-201.

*Miłość ojczyzny*, „Biblioteka Kaznodziejska” 5 (1984), s. 198-201.

*Spoleczne aspekty miłości*, „Biblioteka Kaznodziejska” 6 (1984), s. 43-46.

*Odbiorcy naszego posłannictwa*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 250 (1984), s. 19-23.

1985

*Herb salezjański*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 257-258 (1985), s. 65-66.

1987

*Problem obecności Eucharystii w «De catechizandis rudibus» św. Augustyna*, [W]: *Pokarm nieśmiertelności*, red.: W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 199-202.

*Eucharystia w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Homo Dei” 2 (1987), s. 88-94.

*Pobyty i męczeństwo św. Piotra w Rzymie*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 4-5 (1987), s. 165-169.

Rec.: *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, red. S. Felici, Roma 1985, „Collectanea Theologica” 57 (1987), fasc. 1, s. 173-175.

Rec.: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Berardino, Casale Monferrato 1983, t.2., „Collectanea Theologica” 57 (1987), fasc. 1, s. 175-176.

*Z problematyki duchowości pracy. Akta sympozjum patrystycznego (Rzym 15-17 marca 1985 r.)*. „Collectanea Theologica” 57 (1987), fasc. 4, s. 155-157.

1988

*Eucaristia e crescita interiore in Agostino*, [w]: *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, red. S. Felici, Roma 1988, s. 183-189.

*Wpływ Eucharystii na wewnętrzny wzrost człowieka w nauczaniu św. Augustyna*, „*Vox Patrum*” 8 (1988), z. 14, s. 267-276.

Rec.: J.N. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, „*Homo Dei*” 4 (1988), s. 318.

*Chrześcijaństwo i kultura klasyczna*, „*Collectanea Theologica*” 58 (1988), fasc. 2, s. 143-145.

*Św. Augustyn a kobiety*, „*Collectanea Theologica*” 58 (1988), fasc. 2, s. 145-146.

*Nauka Ojców Kościoła na temat wewnętrznego wzrostu człowieka. Symposium patrystyczne, Rzym 20-21 marca 1987 r.* „*Collectanea Theologica*” 58 (1988), fasc. 2, s. 147-150.

*Początki filozofii chrześcijańskiej*, „*Collectanea Theologica*” 58 (1988), fasc. 4, s. 137-139.

1989

*Jak uczyć patrologii w moim Seminarium Duchownym (odpowiedź na ankietę)*, „*Vox Patrum*” 9 (1989), z. 16, s. 435-436.

*Mariologia Ojców Kościoła w okresie przednicejskim. Symposium patrystyczne, Rzym 18-19 marca 1988 r.*, „*Collectanea Theologica*” 59 (1989), fasc. 1, s. 132-135.

*Nawrócenie religijne w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „*Collectanea Theologica*” 59 (1989), fasc. 1, s. 135-138.

Rec.: M. Durst: *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, Bonn 1987, „*Collectanea Theologica*” 59 (1989), fasc. 1, s. 177-178.

Rec.: R.L. Wilke: *Die frühen Christen. Wie die Römer sahen*, Graz-Wien-Köln 1986, „*Collectanea Theologica*” 59 (1989), fasc. 3, s. 180-182.

1990

*Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1990, ss. 204.

*Komunikacja międzyosobowa w „De catechizandis rudibus” św. Augustyna*, „*Vox Patrum*”, 10 (1990), z. 18, s. 121-146.

*Sewerowie a chrześcijaństwo*, „*Collectanea Theologica*” 60 (1990), fasc. 4, s. 115-116.

*Śladami Ojców pustyni*, „*Collectanea Theologica*” 60 (1990), fasc. 2, s. 147-150.

*Studia nad Ewagriuszem Pontyjskim*, „*Collectanea Theologica*” 60 (1990), fasc. 2, s. 150-155.

Rec.: G. Rinaldi, *Biblia gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini di età imperiale*, Roma 1989, „Collectanea Theologica” 60 (1990), s. 184-188.

Tłum.: I. Vignano, *Ks. Filip Rinaldi, autentyczny świadek i tłumacz „ducha salezjańskiego”*, Kraków 1990, ss. 57.

## 1991

*Arianizm jako narodowa religia Germanów*, „Collectanea Theologica” 61 (1991), fasc. 1, s. 81-87.

*Teologia liturgii w złotym okresie patrystycznym*, „Collectanea Theologica” 61 (1991), fasc. 1, s. 101-103.

*Corona Patrum (Salesiana)*, „Collectanea Theologica” 61 (1991), fasc. 1, s. 103-104.

*Antychrześcijańskie ustawodawstwo szkolne Juliana Apostaty*, „Collectanea Theologica” 61 (1991), fasc. 2, s. 47-53.

*Kierunki współczesnych badań patrystycznych*, „Collectanea Theologica” 61 (1991), fasc. 2, s. 97-102.

*Obraz życia codziennego w starożytności chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 61 (1991), fasc. 3, s. 141-143.

*Tematy pedagogiczno-pastoralne w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Collectanea Theologica” 61 (1991), fasc. 3, s. 143-148.

*Wydania dzieł Ojców Kościoła w języku włoskim*, „Collectanea Theologica” 61 (1991), fasc. 3, s. 148-153.

*Polityka kościelna św. Bazylego Wielkiego*, „Collectanea Theologica” 61 (1991), fasc. 4, s. 71-79.

*Pierwsze drukowane wydania dzieł Ojców Kościoła*, „Collectanea Theologica” 61 (1991), fasc. 4, s. 126-127.

*Przyczynek do greckiego leksykonu pokutnego*, „Collectanea Theologica” 61 (1991), fasc. 4, s. 127-128.

Rec.: A. Baruffa, *Le catacombe di San Callisto. Storia - Archeologia - Fede*, Torino 1990, „Horyzonty Wiary” 9 (1991), s. 82-83.

*Z wizytą u Sióstr Salezjanek*, „Gazeta Łomiankowska” 19 (1991), s.3.

*Z wizytą u Sióstr Niepokalanek*, „Gazeta Łomiankowska” 20 (1991), s.4.

*Z wizytą u Sióstr Katarzynek*, „Gazeta Łomiankowska” 21 (1991), s.5.

## 1992

*Współtłotny Ojcu*, Łódź 1992, ss.152.

*Apogeum arianizmu*, „Collectanea Theologica” 62 (1992), fasc. 1, s. 43-55.

*Corona Patrum (cd.)*, „Collectanea Theologica” 62 (1992), fasc. 1 s. 165-166.



*Panorama patrystyczna*, „Collectanea Theologica” 62 (1992), fasc. 1, s. 166-167.

*Lectio Augustini*, „Collectanea Theologica” 62 (1992), fasc. 1, s. 167-168.

*Gnostica*, „Collectanea Theologica” 62 (1992), fasc. 1, s. 168-170.

*Kapłaństwo chrzcielne i formacja teologiczne u Ojców Kościoła*, „Collectanea Theologica” 62 (1992), fasc. 1, s. 170-171.

*Patrystyczna lektura Ksiąg Mądrościowych*, „Collectanea Theologica” 62 (1992), fasc. 1, s. 171-173.

Rec.: Nicola Lanzi, *La Chiesa nella conversione di S. Agostino*, Vaticano 1989, „Collectanea Theologica” 62 (1992), fasc. 1, s. 182-183.

Rec.: H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, „Collectanea Theologica” 62 (1992), fasc. 1, s. 194-197.

Rec.: N.W. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, tłum. Cz. Mazur, Warszawa 1989 ss.310 + 25 il., „Collectanea Theologica” 62 (1992), fasc. 3, s. 192-193.

*Chryścianizacja wsi galijskiej*, „Collectanea Theologica” 62 (1992), fasc. 4, s. 90-92.

*Prymas Hlond a wychowanie młodzieży*, „Słowo Powszechne” 4 (1992), s. 8.

*Rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego kard. Augusta Hlonda*, „Gazeta Niedzielną” (Londyn) 4 (1992), s.1-2.

*Kącik etymologiczny: Magister i minister. Biurokracja*, „Gazeta Łomiankowska” 17 (1992), s. 7.

*Kącik etymologiczny: Akademia*, „Gazeta Łomiankowska” 20 (1992), s. 5.

Tłum.: I. Vigano: *Nauka społeczna Kościoła koniecznym środkiem wychowania do wiary*, Kraków 1992, ss. 38.

## 1993

*Ewagriusz Pontyjski jako mistrz życia duchowego*, [w]: *Wczesnochrześcijańska asceza, Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1993, s. 73-81.

*Zagadnienia społeczne w pismach Ojców Kościoła*, „Collectanea Theologica” 63 (1993), fasc. 1, s. 53-65.

Rec.: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, red. S. Felici, Roma 1991, ss. 324, „Collectanea Theologica” 63 (1993), fasc. 3, s. 192-193.

Rec.: *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, red.: E. Dal Covolo, A. Triacca, Roma 1991, ss. 234, „Collectanea Theologica” 63 (1993), fasc. 3, s. 194.

## 1994

*Treści kerygmaticzne w „De catehizandis rudibus” św. Augustyna*, [w]: *Ewan-gelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 139-147.

*Wczesnochrześcijańska kontrowersja paschalna do czasu Soboru Nicejskiego*, „Saeculum Christianum” I (1994), nr 1, s. 43-54.

*Wokół problematyki pedagogiczno - pastoralnej u Ojców Kościoła*, „Seminare” 10 (1994), s. 177-190.

*Chrześcijaństwo a upadek Cesarstwa Rzymskiego*, „Collectanea Theologica” 64 (1994), fasc. 1, s. 63-69.

1995

*Małżeństwo i rodzina w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Seminare” 11 (1995), s. 53-59.

*W kierunku duchowej interpretacji Pisma świętego*, [w]: *Quodvultdeus*, O obietnicach i przypowieściach Bożych, Warszawa 1995, s. 11-28, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 59.

1997

*Powstanie i początki arianizmu*, [w]: *Kościół, Wspólnota, Herezje*, Szkice z tradycji chrześcijańskiej, red. Mariusz Dobkowski, Warszawa 1997, s. 9-25.

Tadeusz Kołosowski SDB

# Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE  
1999, 15

MANLIO SODI SDB

## ROK LITURGICZNY I SŁOWO BOŻE TEMATY ORĘDZIA OKRESÓW: BOŻEGO NARODZENIA I WIELKANOCY

Wraz z Soborem Watykańskim II Słowo Boże weszło w sposób definitywny do Kościoła. Stwierdzenie to mogłoby wydawać się co najmniej retorycznym, jeżeli nie byłibyśmy świadkami pewnego rozminięcia się w praktyce pastoralnej a wcześniej jeszcze w studium teologicznym opartym na Misterium zbawienia głoszonym i celebrowanym.

Odnowa studiów teologicznych, jeżeli jest realizowana według mądrych dyrektyw OT 16<sup>1</sup>, sprowadza poszukiwania i nauczanie do pewnej perspektywy syntezy: nie tylko jest ona przedmiotem głoszenia ale jej rezultaty stanowią pożywienie dla życia duchowego. Tekst OT idzie jeszcze głębiej kiedy mówi, iż Pismo Św. „winno być duszą całej teologii”<sup>2</sup>. Punkt wyjścia jest dany poprzez „tematy biblijne” pogłębione w świetle tradycji. Rozwinięcie tego znajdujemy w stwierdzeniu następnym: „dla możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnic zbawienia, niech się uczniowie uczyć głębiej w nią wnikać i wykrywać między nimi związek za pomocą spekulacji (...). Niech się uczą zawsze dostrzegać owe tajemnice, jako obecne i działające w czynnościach liturgicznych i w całym życiu Kościoła (...). Niech również i pozostałe nauki teologiczne znajdą odnowę przez żywsze powiązanie z tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia”. Przedstawiona tutaj pewna perspektywa syntezy zwraca naszą uwagę na Misterium, w swej perspektywie orędzia, aktualizacji liturgicznej i życia.

<sup>1</sup> Dokumenty soborowe są oznaczane skrótami powszechnie przyjmowanymi.

<sup>2</sup> Wyrażenie to jest obecne prawie w tej samej formie w DV 24: „Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej”.

*Wczesnochrześcijańska kontrowersja paschalna do czasu Soboru Nicejskiego*, „Saeculum Christianum” 1(1994), nr 1, s. 43-54.

*Wokół problematyki pedagogiczno - pastoralnej u Ojców Kościoła*, „Seminare” 10 (1994), s. 177-190.

*Chrześcijaństwo a upadek Cesarstwa Rzymskiego*, „Collectanea Theologica” 64 (1994), fasc. 1, s. 63-69.

1995

*Małżeństwo i rodzina w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Seminare” 11 (1995), s. 53-59.

*W kierunku duchowej interpretacji Pisma świętego*, [w]: Quodvultdeus, O obietnicach i przypowieściach Bożych, Warszawa 1995, s. 11-28, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 59.

1997

*Powstanie i początki arianizmu*, [w]: Kościoły, Wspólnoty, Herezje, Szkice z tradycji chrześcijańskiej, red. Mariusz Dobkowski, Warszawa 1997, s. 9-25.

Tadeusz Kotowski SDB

MANLIO SODI SDB

## ROK LITURGICZNY I SŁOWO BOŻE TEMATY ORĘDZIA OKRESÓW: BOŻEGO NARODZENIA I WIELKANOCY

Wraz z Soborem Watykańskim II Słowo Boże weszło w sposób definitywny do Kościoła. Stwierdzenie to mogłoby wydawać się co najmniej retorycznym, jeżeli nie byłibyśmy świadkami pewnego rozminięcia się w praktyce pastoralnej a wcześniej jeszcze w studium teologicznym opartym na Misterium zbawienia głoszonym i celebrowanym.

Odnowa studiów teologicznych, jeżeli jest realizowana według mądrych dyrektyw OT 16<sup>1</sup>, sprowadza poszukiwania i nauczanie do pewnej perspektywy syntezy: nie tylko jest ona przedmiotem głoszenia ale jej rezultaty stanowią pożywienie dla życia duchowego. Tekst OT idzie jeszcze głębiej kiedy mówi, iż Pismo Św. „winno być duszą całej teologii”<sup>2</sup>. Punkt wyjścia jest dany poprzez „tematy biblijne” pogłębione w świetle tradycji. Rozwinięcie tego znajdujemy w stwierdzeniu następnym: „dla możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnic zbawienia, niech się uczniowie nauką głębiej w nią wnikają i wykrywają między nimi związek za pomocą spekulacji (...). Niech się uczą zawsze dostrzegać owe tajemnice, jako obecne i działające w czynnościach liturgicznych i w całym życiu Kościoła (...). Niech również i pozostałe nauki teologiczne znajdą odnowę przez żywsze powiązanie z tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia”. Przedstawiona tutaj pewna perspektywa syntezy zwraca naszą uwagę na Misterium, w swej perspektywie orędzia, aktualizacji liturgicznej i życia.

<sup>1</sup> Dokumenty soborowe są oznaczane skrótami powszechnie przyjmowanymi.

<sup>2</sup> Wyrażenie to jest obecne prawie w tej samej formie w DV 24: „Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej”.

Podczas gdy studia teologiczne charakteryzuje pewna różnorodność<sup>3</sup>, według struktury różnych *rationes*, które towarzyszą specyfice poszczególnych dyscyplin, reforma liturgiczna – dokonana z woli samego Soboru – położyła podstawy pod odnowę kościelną poczynając od samego punktu centralnego wiary: misterium paschalnego ogłaszanego i celebrowanego według rytmu czasu (rok liturgiczny, Liturgia Godzin) i według rozwoju osoby (sakramenty i sakramentalia). Istotny punkt wyjścia do rozważań znajdujemy w SC gdzie stwierdza się: „Pismo Św. ma doniosłe znaczenie w odprawianiu liturgii. Z niego bowiem wyjęte są czytania, które wyjaśnia się w homilii, oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią swe natchnienie i swego ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać znaczenia czynności i znaków. Stąd w trosce o odnowienie świętej liturgii, jej rozwój i dostosowanie należy rozbudzić to serdeczne i żywe umiłowanie Pisma Świętego, o którym świadczy czcigodna tradycja obrządków wschodnich i zachodnich”

Przytoczony tu tekst soborowy, ostatecznie rozwinięty w wielu innych dokumentach a przede wszystkim w *Dei Verbum*<sup>4</sup>, znalazł swoją najbardziej efektywną aktualizację w *lekcjonarzach biblijnych*<sup>5</sup>. Reforma liturgiczna bardzo uwydatniła „Liturgię słowa” jako punkt wyjścia w „realizacji” samego sakramentu. Nie mogło być inaczej, jednakże to co najbardziej uderza to obfitość Słowa na spotkaniach liturgicznych. Poczynając od pierwszej publikacji *Ordo lectionum missae*<sup>6</sup>, wyraźnie zauważono, iż w okresie trzech lat, poprzez dni świąteczne i powszednie roku litur-

<sup>3</sup> Trzeba zauważyć, że w odniesieniu formacji teologicznej istnieje wiele dokumentów, poczynając od roku 1965 (instrukcja: *Doctrina et exemplo*). W roku 1970 jest publikowana *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*: cennym jest numer 79 i 80 tego dokumentu, gdzie stwierdza się w jaki sposób następuje wypełnienie dyrektyw S.C. 16 i OT 16. W roku 1976 jest publikowany dokument o *formacji teologicznej przyszłych kapłanów*, natomiast w roku 1979 Konstytucja apostołska *Sapientia christiana*. Dwa miesiące później natomiast instrukcja odnośnie *formacji liturgicznej w seminariach*. Mimo różnorodności tych dokumentów wyraźnie daje się zauważyć oscylacja w kierunku zastosowania tego wszystkiego co wypływa z kontekstu dokumentów soborowych, w odniesieniu do *curriculum* studiów teologicznych, przypominając jednocześnie tę cenną perspektywę zarysowaną w OT 16.

<sup>4</sup> Szczególnie zagadnienia zawarte w rozdziale szóstym: „Pismo Święte w życiu Kościoła”; nie należy zapominać, że na 26 paragrafów, aż 17 w sposób bezpośredni czy pośredni odnosi się do związku między Pismem Świętym i kultem.

<sup>5</sup> Taką perspektywę łatwo zauważyć w M. SODI, *Lezionario*, w M. MIDALI – R. TONELLI (ed.) *Dizionario di pastorale giovanile*, Elle di Ci, Leumann 21992, 571-575, gdzie podkreślona jest rola *Lekcjonarza* i metoda z jaką został przygotowany, jak również zróżnicowanie według rodzaju celebracji.

<sup>6</sup> *Decretum* nosi datę 25 maja 1969 roku, natomiast *editio typica altera* została opublikowana 21 stycznia 1981 roku.

gicznego, zostaje promulgowane prawie całe Pismo Święte. Odblaski tej rzeczywistości będą coraz bardziej widoczne kiedy słuchanie i pogłębianie Słowa Bożego, przede wszystkim w kontekście liturgicznym, będzie realizowane z kompetencją o której mówi sam *Wstęp do Lekcjonarza*. Chodzi o teksty, które dotyczą teologii, duszpasterstwa, duchowości, działania moralnego.

W rzeczywistości, znajomość *Wstępu do Lekcjonarza* pozwala doświadczyć namacalnie logiki i swoistego ukierunkowania przekazywanej „nowiny”. Bardziej interesującym jest jeszcze pewna logika, która wytwarza się wewnątrz samej Liturgii Słowa. Chodzi o zaobserwowanie rodzaju hermeneutyki obecnej wewnątrz Liturgii Słowa w niedziele i święta podczas celebracji Misterium Paschalnego<sup>7</sup>. Szczególny akcent należy położyć na temat, który wypływa z lektury, na rolę homilii która jest definiowana jako „część Liturgii Słowa”<sup>8</sup>. Obecne refleksje mają na celu zaakcentować homilię, jako miejsce aktualizacji Słowa głoszonego aby stało się ono sakramentem życia, które chce odpowiedzieć Ojcu na Jego plan.

Największa część naszego przepowiadania jest związana z rozwojem roku liturgicznego, jednakże to właśnie wewnątrz tej szczególnej struktury jaką jest Rok Liturgiczny, przebiega cały wysiłek związany z głoszeniem Słowa Bożego. Zaobserwowanie więc charakterystycznych tematów homilii niedzielnych i świątecznych okresów Bożego Narodzenia i Wielkanocy<sup>9</sup> pozwoli odkryć sens pewnego *itinerarium wiary* opartego na celebracji, która angażuje życie, w sposób iż staje się ono ofiarą złożoną na chwałę Bogu, ofiarą Bogu przyjemną.

Sekret właściwego sprecyzowania tematu homilii jest związany z podwójnym wysiłkiem: Z jednej strony należy określić, poprzez osobiste *studium* i modlitwę (*lectio divina*), temat każdej niedzieli i święta. „Tytuły”, które w *Lekcjonarzu*, wprowadzają w poszczególne lektury – a których często niestety nie znajdujemy w pomocach homiletycznych – stanowią drogę najbardziej pewną – drogę do bezpośredniego wyodrębnienia tematu samej lektury jak również tematu wspólnego dla trzech lektur. W tej samej perspektywie należy widzieć również refren psalmu responso-

<sup>7</sup> Należy tu przypomnieć dokument: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* z dnia 15 kwietnia 1993 roku.

<sup>8</sup> Stwierdzenie to pochodzi z SC 52; jest ono przywołane również w Instrukcji *Inter Oecumenici* 54, szczególnie jednak jest rozwinięte we *Wstępie do Lekcjonarza* 24-27 oraz w wielu pracach o charakterze liturgicznym.

<sup>9</sup> Okresy Bożego Narodzenia i Wielkanocy odsyłają nas do innych okresów liturgicznych jakimi są: Wielki Post, Triduum Paschalne i Okres Wielkanocny. W niektórych krajach, jak np. we Włoszech, te okresy liturgiczne są nazywane *okresami mocnymi* (*tempi forti*) aby podkreślić w ten sposób szczególny charakter tego czasu i zadania do jakich powołana jest wspólnota chrześcijańska w kontekście celebracji tajemnic historii zbawienia.

ryjnego. Z drugiej jednak strony należy pamiętać o *programowaniu rocznym i trzyletnim*, które pozwala na pewną, adekwatną kontestualizację poszczególnych tematów w celu zaproponowania swoistego *itinerarium*, które ma charakter bardziej organiczny a nie nauczaniu w oparciu o improwizację. To właśnie jest nowym zadaniem dla dziedziny którą moglibyśmy nazwać programowaniem duszpasterskim. Zadanie to wymaga właściwego podejścia i spełnienia swej roli zarówno ze strony tego kto przewodniczy wspólnocie jak również ze strony całej wspólnoty liturgicznej. Nie chodzi tutaj tylko o przygotowanie pewnego znaku czy symbolu który by zwrócił uwagę, lecz o projektowanie i programowanie samego „orędzia”, która ma osiągać dużej liczby osób i formować je. W swych zadaniach wspólnota nie zostanie zastąpiona przez żadną agencję informacyjną czy formacyjną.

Niezbędnymi pomocami do tego rodzaju pracy są homilie już przygotowane, jednakże instrumentami podstawowymi są: *Lekcjonarz*, *Mszał* i *Liturgia Godzin*. Lekcjonarz, zawiera sukcesywnie ułożone perykopy ze wskazanymi tytułami. Ważność Mszału wynika z faktu, iż eukologia jest ważnym aspektem w samej interpretacji Słowa Bożego realizowanej poprzez *lex orandi* (chodzi tu przede wszystkim o kolekty i embolizmy prefacji, zarówno teksty klasyczne jak również te przygotowane przez Konferencję Episkopatu). Wreszcie Liturgia Godzin, poprzez różne swoje elementy, ofiaruje ostateczny rozwój i przedłużenie tematyki Eucharystii.

W odróżnieniu do niedziel okresu zwykłego, teksty czytań niedzielnych pozostałych okresów liturgicznych mają temat jednolity co umożliwia łatwiejsze sprecyzowanie zawartego w nich orędzia jak również ułatwia sam przekaz „nowiny” poprzez wezwania zawarte przede wszystkim w homilii.

## 1. OKRES ADWENTU

W liturgii rytu rzymskiego pierwsze dwie niedziele okresu Adwentu zmierzają do ukazania przyjścia Chrystusa – sędziego zarówno w historii ludzkości jak w wydarzeniach osobistych każdego człowieka. W szczególności niedziela druga, a jeszcze bardziej trzecia jest zdominowana poprzez figurę Jana Chrzciciela, który wzywa do odważnej weryfikacji wewnętrznej w perspektywie własnego nawrócenia ku Chrystusowi i jego orędziu, aby w ten sposób stać się gotowymi do przyjęcia Go gdy przyjdzie. Czwarta niedziela jest typowo maryjna: uwaga wiernych koncentruje się na misterium tej która ma zrodzić Zbawiciela. Aby dostrzec wprost tematy poszczególnych niedziel, według różnych odcieni, które przyjmują poszczególne cykle liturgiczne, może być użytecznym następujące usystematyzowanie:



– *I niedziela*. We wszystkich trzech cyklach liturgicznych tematyka Liturgii Słowa<sup>10</sup> mówi o Panu który przychodzi jako Sędzia pokoju („A”), jako Odkupiciel („B”) i jako Wyzwoliciel („C”). Wymagana postawa to czujność i modlitwa<sup>11</sup>.

– *II niedziela*. Tematyka lektur<sup>12</sup> jest podobna, mówi o Panu, który przychodzi jako Sędzia sprawiedliwy („A”), pełen mocy („B”) i w blasku („C”). Przykład i wezwania Jana Chrzciciela głoszą postawę którą należy przyjąć – nawrócenie<sup>13</sup>.

– *III niedziela*. W centrum jest ciągle Jan Chrzciciel<sup>14</sup> który jest pytany („A-B”) i sam pyta się o Jezusa; odkrywa Go jako Światłość i jako Tego który chrzci w Duchu („C”). Postawa jako z tego wypływa to radości (jest to niedziela *Laetere*) która rodzi się z Ducha („B”) i wypływa z bliskości Pana („C”), Zbawiciela („A”)<sup>15</sup>.

– *IV niedziela*. Całość uwagi jest zwrócona ku Maryi Pannie, która przyjmuje plan Boga i rodzi Chrystusa<sup>16</sup>. W ten sposób realizują się zapowiedzi Starego Przymierza, jak również zapowiedź skierowana do Józefa. Postawa, jaka z tego wypływa, to dyspozycyjność na wzór Maryi Panny<sup>17</sup>, która prowadzi do chwały zmartwychwstania<sup>18</sup>.

W okresie Adwentu, który jest, jak przypomina *Marialis cultus* 4: szczególnym czasem maryjnym, osoba Maryi Dziewicy jest szczególnie obecna w dniu uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Doceniając wartości

<sup>10</sup> Teksty biblijne – Rok „A”: Iz 2,1-5; Ps 121; Rz 13,11-14, Mt 24,37-44. Rok „B”: Iz 63,16c-17.19c; 64,1c.3-7; Ps 79; 1 Kor 1,3-9; Mk 13,33-37. Rok „C”: Jr 33,14-16; Ps 24; 1 Tes 3,12.13-4,2; Łk 21,25-28.34-36.

<sup>11</sup> W tej linii tematycznej pozostałą również *kolekta* i *I Prefacja*. Również *Liturgia Godzin* w różnych momentach podkreśla te tematy, najbardziej znaczącym jest tutaj tekst Św. Cyryla mówiący o podwójnym charakterze przyjścia Chrystusa, z właściwym *responsorium*. Użytecznym tutaj byłoby przeanalizowanie tekstów eukologicznych przygotowanych przez Kościół we Włoszech.

<sup>12</sup> Teksty biblijne – Rok „A”: Iz 11,1-10; Ps 71; Rz 15,4-9, Mt 3,1-12. Rok „B”: Iz 40,1-5.9-11; Ps 84; 1 P 3,8-14; Mk 1,1-8. Rok „C”: Ba 5,1-9; Ps 125; Łk 3,1-6.

<sup>13</sup> Por. *kolekta*, *prefacja* I i II. W *Liturgii Godzin* znajdujemy natomiast tekst Izajasza i komentarz do niego.

<sup>14</sup> Teksty biblijne – Rok „A”: Iz 35,1-6.8.10; Ps 145; Jk 5,7-10, Mt 11,2-11. Rok „B”: Iz 61,1-2a.10-11; Łk 1,46-50.53-54; 1 Tes 5,16-24; J 1,6-8.19-28. Rok „C”: So 3,14-18a; Ps 12,2-6; Flp 4,4-7; Łk 3,10-18.

<sup>15</sup> Zarówno *kolekta* jak i *druga prefacja* adwentowa podkreślają postawę radości z jaką mamy obchodzić święta Narodzenia Pańskiego.

<sup>16</sup> Teksty biblijne – Rok „A”: Iz 7,10-14; Ps 23; Rz 1,1-7; Mt 1,18-24. Rok „B”: 2Sm 7,1-5.8b-12.14.16; Ps 88; Rz 16,25-27; Łk 1,26-38. Rok „C”: Mi 5,1-4a; Ps 79; Hbr 10,5-10; Łk 1,39-48.

<sup>17</sup> *Kolekta* stanowi syntezę misterium które rozpoczyna się zwiastowaniem i zmierza do chwały zmartwychwstania. Udział Maryi podkreśla również *druga prefacja* adwentowa.

<sup>18</sup> Tekst zawarty w *kolekcie* jest używany powszechnie przy odmawianiu modlitwy *Anioł Pański*.

tematów lektur biblijnych<sup>19</sup>, jest ważnym by usytuować tę uroczystość wewnątrz specyficznego *itinerarium* którym jest czas Adwentu i w ten sposób przyczynić się do przeżywania czasu oczekiwania razem z Maryją, która „wyprasza łaskę (...) i jest wzorem świętości”<sup>20</sup>. Tylko w ten sposób można przyczynić się do widzenia czasu Adwentu jako przestrzeni w której celebrowane jest misterium Boga który nieustannie przychodzi w historii ludzkości. Pierwsze przyjście Chrystusa staje się wydarzeniem codziennym w człowieku i w Kościele, zawsze jednak w perspektywie „spełnienia się” – cnota nadziei jest charakterystyczną dla tego czasu – które nastąpi, kiedy Chrystus „przyjdzie ponownie” na końcu czasów.

## 2. OKRES BOŻEGO NARODZENIA

„Po dorocznym obchodzie misterium paschalnego, nic nie jest Kościołowi droższe, jak obchód wspomnienia Narodzenia Pańskiego i Jego pierwszych wystąpień, To dokonuje się w okresie Narodzenia”<sup>21</sup>. W okresie tym, który trwa około trzech tygodni, uwaga Kościoła koncentruje się na tajemnicy narodzenia, pierwszych objawieniach się Chrystusa, skończywszy na święcie Chrztu Pańskiego. Następujące po sobie celebracje przedstawiają w wielkich etapach tajemnice dzieciństwa Jezusa aż do początków jego życia publicznego: są one znaczone pewną otwartością nowych czasów, które osiągną swoją „pierwszą pełnię”, razem z nadzieją Paschy i Zesłaniem Ducha Św., w oczekiwaniu na ich ostateczne spełnienie w życiu jednostki poprzez uczestnictwo w wiecznej uczcie paschalnej w Królestwie Ojca.

W odróżnieniu do Adwentu, w okresie Bożego Narodzenia, następujące po sobie celebracje, nie są związane wyłącznie z niedzielą.

– *Uroczystość Bożego Narodzenia*, Cztery formularze Mszy Św. (od Mszy wigilijnej do Mszy w ciągu dnia) podejmują następujące tematy: „wejścia Chrystusa” w historię<sup>22</sup>, opowiadanie o Jego narodzeniu<sup>23</sup>, postawa pasterzy<sup>24</sup>, hymn o Słowie, które przyszło by zamieszkać między nami<sup>25</sup>. Wymaganą postawą jest radosne

<sup>19</sup> Teksty biblijne: *Rdz* 3,9-15.20; *Ps* 97; *Ef* 1,3-6, 11-12; *Lk* 1,26-38.

<sup>20</sup> Tekst *prefacji* podkreśla motyw z jakiego Maryja została zachowana od „zmazy grzechu pierworodnego” i obdarzona „pełnią łaski”.

<sup>21</sup> *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, n. 32 w *Mszal Rzymski*, [69].

<sup>22</sup> Teksty biblijne *wieczornej mszy wigilijnej*: *Iz* 62,1-5; *Ps* 88; *Dz* 13,16-17.22-25; *Mt* 1,1-25.

<sup>23</sup> Teksty biblijne *mszy w nocy*: *Iz* 9,1-3,5-6; *Ps* 95; *Tł* 2,11-14; *Lk* 2,1-4.

<sup>24</sup> Teksty biblijne *mszy o świcie*: *Iz* 62,11-12; *Ps* 96; *Tł* 3,4-7; *Lk* 2,15-20.

<sup>25</sup> Teksty biblijne *mszy w dzień*: *Iz* 52,7-10; *Ps* 97; *Hbr* 1,1-6; *J* 1,1-18.

przyjęcie Zbawiciela własnym życiem i taka kontemplacja tajemnicy, aby dzielić z Synem Bożym jego własne boskie życie<sup>26</sup>.

– *Święto Najświętszej Rodziny*. Teksty cyklu liturgicznego „A” pokazują z jednej strony rodzinę z Nazaretu całkowicie włączoną w historię ludzką<sup>27</sup>, z drugiej zaś przypominają o postawie w życiu rodzinnym, opartej o przykazanie miłości i na wzór Świętej Rodziny<sup>28</sup>. Teksty cyklu „B” zwracają uwagę na dzieciątko Jezus, które wzrastało pełne mądrości. Dzieciątko to jest „Mesjaszem Pańskim” (Łk 2,26), ostatnim spadkobiercą wielkich obietnic w które wierzyli i na spełnienie się których czekali Abram, Sara Izaak<sup>29</sup>. W cyklu „C” znajdujemy natomiast epizod o Jezusie odnalezionym przez rodziców w świątyni, pośrodku doktorów. Epizod ten jest figurą misji Syna Bożego, która polega na wypełnieniu woli Ojca. Nastąpi to szczególnie poprzez mękę i śmierć, aby przejść później – „po trzech dniach” – do domu Ojca. Pierwsza lektura z epizodem Samuela poddanym Panu przez wszystkie dni swego życia, jest obrazem całkowitego poświęcenia się Syna Maryi planowi Ojca, który jest planem zbawienia. W Chrystusie bowiem wszyscy, którzy są powołani są Synami Bożymi i są nimi w rzeczywistości<sup>30</sup>.

– Uroczystość *Theotokos*. W oktawie Bożego Narodzenia lektury mówią o „Matce Chrystusa i całego Kościoła”<sup>31</sup> (Gal 4,4-7) i zwracają uwagę na postawę pasterzy wobec Dzieciątka, „któremu dane było imię Jezus” (Łk 2,21). Inwokacja „imienia” jako znaku błogosławieństwa<sup>32</sup> pozwala sprzęgnąć tę uroczystość z początkiem roku kalendarzowego i „światowym dniem pokoju”. Aby w tej sytuacji uniknąć pewnego rodzaju niedorzeczności, homilia w tym dniu musi zwracać uwagę na ten potrójny aspekt tematyczny<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Mówi o tym *kolekta mszy w dzień*, jednakże te same treści zawiera *kolekta mszy w nocy* oraz *modlitwa nad darami*. Należy również wspomnieć o bogactwie teologicznym i duchowym jakie zawarte jest w trzech *prefacjach* Bożego Narodzenia.

<sup>27</sup> Por. Mt 2,13-15.19-23 gdzie znajduje się opowieść o śnie Józefa oraz wezwanie do ucieczki do Egiptu.

<sup>28</sup> Por. czytania: Syr 3,2-6.12-14 i Kol 3,12-21.

<sup>29</sup> Por. czytanie pierwsze, które łączy wersety Rdz 15,1-6 i Rdz 21,1-3 oraz czytanie drugie: Hbr 11,8.11-12.17-19.

<sup>30</sup> Teksty biblijne: 1 Sm 1,20-22.24-28; Ps 83; 1 J 3,1-2.21-24; Łk 2,41-52. Tekst *kolekty* jest modlitwą aby rodziny złączone miłością naśladowały cnoty Rodziny Jezusa, Maryi i Józefa.

<sup>31</sup> Por. czytanie: Ga 4,4-7 oraz *modlitwę po komunii*.

<sup>32</sup> Por. czytanie: Lb 6,22-27 – tekst błogosławieństwa przekazany Aaronowi, charakterystyczny dla liturgii w synagodze, obecnie używany również w *Mszale Rzymskim* jako tekst *uroczystego błogosławieństwa* w okresie zwykłym roku liturgicznego.

<sup>33</sup> Warto zwrócić uwagę, że czytania biblijne wybrane na tę uroczystość są pomocne do syn-tezy tych trzech tematów.

– *II niedziela po Bożym Narodzeniu*. Lektury mówią na temat misterium Wciele-  
lenia<sup>34</sup>: poczynając od prologu Św. Jana, poprzez pierwsze czytanie, które mówi na  
temat mądrości bożej która przyszła aby zamieszkać pośród Narodu Wybranego,  
aby objawić się „wszystkim narodom”<sup>35</sup>. Lektura zaś Św. Pawła mówi o całym mi-  
sterium: jesteśmy przeznaczeni aby być „przybranymi synami przez Jezusa Chry-  
stusa” (Ef 1,5).

– *Uroczystość Epifanii*. Począwszy od opowiadania zawartego w drugim roz-  
dziale Św. Mateusza, który mówi o pokłonie mędrców, liturgia słowa<sup>36</sup> jest nazna-  
czona prorocstwem Izajasza o Jerozolimie „przyobleczonej światłem” która jest ob-  
razem Kościoła. Do łona Kościoła i do uczestniczenia w jego dziele i dziedzictwie są  
wezvani wszyscy<sup>37</sup>. Do tego bogactwa tekstów należy dodać jeszcze *zapowiedź*  
*Wielkanocy*, które ma miejsce po ewangelii. Treści tej bogatej katechezy odnośnie  
roku liturgicznego spełnią swój cel jeżeli będą przekazywane w sposób właściwy  
(np. w połączeniu z uczestnictwem wiernych poprzez powtarzanie aklamacji, jesz-  
cze lepiej jeżeli będą śpiewane i właściwie docenione w homilii).

– *Święto Chrztu Pańskiego*<sup>38</sup>. W cyklu liturgicznym „A” perykopa Mateusza  
zwraca uwagę na posłannictwo mesjańskie Sługi Bożego i na relację synowskie  
między Jezusem-Mesjaszem i Ojcem. Ten Jezus, na którym, jak widzi Jan Chrzciciel  
spocznie Duch, jest ostatecznym Sługą zapowiadany przez Izajasza, co wię-  
cej jest Synem umiłowanym w którym Ojciec ma upodobanie; ze względu na to –  
jak to zostaje zapowiedziane w drugim czytaniu – Ojciec namaszcza Go Duchem  
Świętym i mocą w celu spełnienia swojej misji zbawienia<sup>39</sup>. Perykopa Marka w cy-  
klu liturgicznym „B” mówi o głosie z nieba, skierowanym do Jezusa, wyrażenie to  
zawarte jest również w tytule perykopy (werset 11). Z całości tekstu wynika jed-  
nak, iż szczególną uwagę należy zwrócić na werset 8: „Ja chrzcilem was...”. W rze-  
czywistości pierwsze czytanie zaprasza aby przyjść do wody, aby zaczerpnąć „z  
radością ze źródeł zbawienia”; zbawienie to, owoc Ducha, wody i krwi – jak  
przypomina drugie czytanie – jest darem Baranka Bożego, który bierze na siebie  
grzech świata. W roku liturgicznym „C” natomiast chrzest w Jordanie pojawia się  
jako pierwsza manifestacja Jezusa jako Mesjasza. Uzupełnienie jest natomiast za-

<sup>34</sup> Teksty biblijne: Syr 24,1-4.8-12; Ps 146; Ef 1,3-6.15-18; J 1,1-18.

<sup>35</sup> Tekst zawarty w *kolekcie*, w *mszale* włoskim zagadnienie to powraca również w *modlitwie nad darami*.

<sup>36</sup> Teksty biblijne: Iz 60,1-6; Ps 71; Ef 3,2-3.5-6; Mt 2,1-12.

<sup>37</sup> Temat obecny również w drugim czytaniu, antycypowany jednak już w *kolekcie* i kontynuowany w *modlitwie po komunii*.

<sup>38</sup> Teksty biblijne – Rok „A”: Iz 42,1-4.6-7; Ps 28; Dz 10,34-38; Mt 3,13-17. Rok „B”: Iz 55,1-11; Iz 12,2.4-6; J 5,1-9; Mk 1,7-11. Rok „C”: Iz 40,1-5.9-11; Tł 2,11-14; 3,4-7; Łk 3,15-16.21-22.

<sup>39</sup> Por. czytania I i II.

warte w teofanii na górze Tabor. Do tego objawienia odnosi się Izajasz: chodzi o „chwałę, którą każdy człowiek widzi, zna i doświadcza poprzez „obmycie odra-  
dzające w Duchu”<sup>40</sup>.

### 3. OKRES WIELKIEGO POSTU

W okresie roku liturgicznego, od Adwentu aż do uroczystości Chrystusa Króla, Kościół „otwiera bogactwa zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia” (SC 102). Dokonuje się to szczególnie w okresie Wielkiego Postu kiedy, który ma na celu przygotowanie do Świąt Wielkanocnych, „katechumenów do obchodu paschalnego misterium przez różne stopnie wtajemniczenia chrześcijańskiego, a wiernych przez wspomnienie przyjętego chrztu i pełnienie pokuty”<sup>41</sup>. Chodzi tu o doświadczenie które kierowane jest w sposób podstawowy głoszonym Słowem Bożym, poprzez tematy poszczególnych niedziel, zapoczątkowane wezwaniem do pokuty w Środę Popielcową. Lekcjonarz świąteczny, zawsze w zgodzie tematycznej z *Mszalem* i *Liturgią Godzin*<sup>42</sup> ofiarują drogę pewną, choć zróżnicowaną według trzech cykli liturgicznych. Akcent oddzielny jest natomiast położony na niedzielę palmową i Mszę krzyżma.

#### 3.1. Itinerarium chrzcielne

W niedziele roku liturgicznego „A”, wierni wezwani są do ponownego odkrycia tajemnicy własnego chrześcijańskiego wtajemniczenia. Tematyka pięciu niedziel przedstawia ostatnią fazę drogi jaką przebywali katechumeni według tradycji antycznej, ale również według *Rytu inicjacji chrześcijańskiej dla dorosłych*. Obok powszechnie znanych tematów, mniej zauważana jest egzegeza rzeczywistości prze-powiadanych, tak bardzo obecna w samej liturgii, szczególnie w kolektach i prefacjach każdej niedzieli. To właśnie w świetle tych tematów eukologicznych, Liturgia Słowa i jej tematyka przyjmuje nowe znaczenie i aktualizację sakramentalną w perspektywie życiowej. Eukologia bowiem ma specyficzną rolę w hermeneutyce biblij-

<sup>40</sup> Czytanie II i III. Podobnie jak podczas celebracji innych świąt i uroczystości, *embolizm* w *prefacji* stanowi syntezę przeżywanego misterium wspominając „tajemnicę chrztu nowego”: „abyśmy uwierzyli, że Twoje Słowo zamieszkało wśród ludzi” i „abyśmy poznali, że „Chrystus, Twój Sługa, został namaszczonej i posłany, aby głosić dobrą nowinę ubogim”

<sup>41</sup> *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, n. 27 w *Mszal Rzymski*, [69].

<sup>42</sup> Specyficzne odniesienie do *Liturгии Godzin* zostanie pominięte.

no- liturgicznej tematu głoszonego<sup>43</sup>. To właśnie ze względu na to przedstawienie tematów poszczególnych niedziel jest połączone z cytowaniem w przypisach niektórych tekstów eukologicznych. Szczególnie trzeba tu zwrócić uwagę na teksty kolekt zawartych w Mszale dla Kościoła we Włoszech. Poprzez fakt, iż zostały one przygotowane na bazie tekstów biblijnych poszczególnych niedziel, są one w stanie zaofirować nową hermeneutykę biblijno-liturgiczną, ceną dla zrozumienia sposobu w jaki liturgia interpretuje i aktualizuje Pismo Święte<sup>44</sup>.

– *I niedziela (kuszenie)*<sup>45</sup>. Nie można właściwie przeżywać Paschy jeżeli wcześniej nie pokona się uwodzicielskiej siły zła. Natura ludzka jest krucha: tylko to „słowo które wychodzi z ust Boga” (Mt 4,4) może dać siłę do powzięcia i przejścia całej drogi Wielkiego Postu, aby w ten sposób być dopuszczonym do sakramentów wielkanocnych<sup>46</sup>.

– *II niedziela (Przemienienie)*<sup>47</sup>. Całkowita gotowość do słuchania słów Syna Bożego jest podstawowym warunkiem do zaakceptowania tajemnicy Chrystusowego Krzyża, a więc *przemienienia* w Niego. Jest to logika *ewangelii* która łączy w jedną rzeczywistość przykład Abrama, figurę proroków i tych wszystkich, którzy w Chrystusie wchodzą na drogę wiary, która ma jako bezpośrednią perspektywę krzyż<sup>48</sup>.

– *III niedziela (Samarytanka)*<sup>49</sup>. Temat wody żywej, zmusza nas do myślenia o Chrzcie Św., lecz przywołuje również na pamięć żywą *wodę łaski* którą wierni

<sup>43</sup> Na ten temat zobacz szczególnie: R. CECOLIN (ed.), *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione. Bibbia e liturgia – I* = Caro salutis cardo, Contributi 6, Edizione Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, Padova 1991, pp. 331; A.N. TERRIN (ed.), *Scriptura crescit cum orante. Bibbia e liturgia – II* = Caro salutis cardo, Contributi 7, Edizione Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, Padova 1993, pp. 284; R. DE ZAN (ed.), *Dove rinasce la Parola. Bibbia e liturgia – III* = Caro salutis cardo, Contributi 8, Edizione Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, Padova 1993, pp. 283.

<sup>44</sup> Zobacz jako przykład: *Rivista Liturgica* 71 (1984) n. 5, pod tytułem: „Tempo di Avvento e di Natale nel Messale italiano”.

<sup>45</sup> Teksty biblijne: *Rdz* 2,7-9; 3,1-7; *Ps* 50; *Rz* 5,12-19; *Mt* 4,1-11.

<sup>46</sup> Podczas gdy w *kolekcie* wierni modlą się aby „postępowali w rozumieniu tajemnicy Chrystusa i dzięki jego łasce prowadzili święte życie”, w *prefacji* podkreśla się przykład Chrystusa, który „zniweczył wszystkie podstępny szatana i nauczył nas zwyciężać pokusy do grzechu, abyśmy [...] w końcu doszli do Paschy wieczystej”.

<sup>47</sup> Teksty biblijne: *Rdz* 12,1-4a; *Ps* 32; *2 Tm* 1,8b-10; *Mt* 17,1-9.

<sup>48</sup> W *kolekcie* wierni proszą, aby „odzyskawszy czystość duszy, mogli się cieszyć oglądaniem [...] chwały”. Realizm zmierzania ku określonej celowi wyraża również *prefacja*: „wezawszy na światków Mojżesza i proroka Eliasza upewnił nas, że przez cierpienie dojść możemy do chwały zmartwychwstania”.

<sup>49</sup> Teksty biblijne: *Wj* 17,3-7; *Ps* 94; *Rz* 5,1-2.5-8; *J* 4,5-42.

czerpie z Chrystusa by móc przejść przez pustynię życia, oraz zwraca uwagę na obietnicę Ducha Św.<sup>50</sup>

– *IV niedziela (niewidomy od urodzenia)*<sup>51</sup>. Poprzez udział w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej wierny przechodzi z ciemności grzechu do światła, którym jest Chrystus. Podniesiony do godności syna i konsekrowany namaszczeniem królewskim żyje zawsze „w wielkim świetle wiary”<sup>52</sup>.

– *V niedziela (Lazarz)*<sup>53</sup>. Poprzez chrzest dokonuje się pierwsze przejście ze śmierci do życia, człowiek zaczyna żyć Duchem Zmartwychwstałego; wskreszenie Lazara jest gwarancją nowego życia, dzięki Duchowi, który został nam dany. Chrystus „przez wielkanocne sakramenty prowadzi nas do nowego życia”<sup>54</sup>.

### 3.2. Itinerarium paschalne

Tematyka cyklu liturgicznego „B” zwraca uwagę na Paschę Chrystusa. Pascha i przymierze są dwoma aspektami jednego wydarzenia zbawczego które powraca i staje się wydarzeniem dla życia wierzących; znajdujemy się w ten sposób przed wielką katechezą o rzeczywistościach przymierza.

– *I niedziela: przymierze nieustannie odnawiane*. Na początku misji Syna stoi walka przeciwko Szatanowi: walka która zostaje zwyciężona definitywnie jedynie męką i zmartwychwstaniem. To właśnie jest pewną logiką przymierza: rozumie ją ten, kto jak Noe i jak wierny, który przyjął sakramenty paschalne, żyje na drodze nieustannego nawracania się<sup>55</sup>.

– *II niedziela: posłuszeństwo wiary drogą do pełnego nawrócenia*. W kontekście przymierza tajemnica przemienienia jawi się przed oczami wiernego aby zrozumiał „konieczność” przejścia przez krzyż. Przykład Abrahama, który składa w ofierze Bogu własnego syna jest obrazem największego daru Ojca, który „nie oszczędził własnego

<sup>50</sup> Krótki, lecz treściwy embolizm prefacji streszcza a zarazem aktualizuje doświadczenie misteryjne tej niedzieli: „[Chrystus] prosząc Samarytankę o podanie wody już ją obdarzył łaską wiary, i tak gorąco pragnął jej życia z wiary, że rozpalil w niej ogień Bożej miłości”.

<sup>51</sup> Teksty biblijne: *1 Sam 16, 1b.4.6-7.10-13a; Ps 22; Ef 5,8-14; J 9,1-41.*

<sup>52</sup> Wyrażenie jakie znajdujemy w prefacji podkreśla, że godność jak wypływa ze chrztu świętego „uwalnia nas od ciemności grzechu”.

<sup>53</sup> Teksty biblijne: *Ez 37,12-14; Ps 129; Rz 8,8-11; J 11,1-45.*

<sup>54</sup> Wyrażenie, które zamyka krótki, ale bardzo wyrazisty embolizm prefacji.

<sup>55</sup> Teksty biblijne: *Rdz 9,8-15; Ps 24; 1 P 3,18-22; Mk 1,12-15.*

Syna, lecz Go dla nas wszystkich ofiarował, (Rzym 8,32). Warunkiem dla wszystkich jest: „Jego słuchajcie” (Mk 9,7)<sup>56</sup>.

– *III niedziela: Chrystus, żywa Świątynia ku chwale Ojca.* Rzeczywistość przymierza znajduje w tę niedzielę swoje centrum zarówno jako obraz jak i jego spełnienie się. Warunki przymierza znajdują swoją weryfikację – lecz jeszcze bardziej fundament – w ofierze Chrystusa. Związek człowieka z Bogiem nie jest już dłużej oparty na prawach wyrytych w kamieniu, lecz na samym Ciele Chrystusa Zmartwychwstałego: ono właśnie jest świątynią, miejscem w którym ostatecznie zostaje zatwierdzone i nieustannie odnawiane przymierze; jedynie ten kto jest członkiem ciała Chrystusa żyje wedle nowego i ostatecznego przymierza<sup>57</sup>.

– *IV niedziela: Wierność przymierzu.* Bóg zbawia nas „poprzez łaskę”. Wierność Boga zawartemu przymierzu objawiła się na wiele sposobów w historii, jednakże punktem kulminacyjnym tej wierności jest dar „swego jednorodzonego Syna... aby świat został przez Niego zbawiony” (J 3,17). Wszystko jest Jego darem: „przez łaskę bowiem zostaliście zbawieni” (Ef 2,5)<sup>58</sup>.

– *V niedziela: W krzyżu szczyt zbawienia.* Nowym i ostatecznym przymierzem jest to, które Bóg zapisuje w sercu każdego człowieka, który akceptuje i żyje logiką ziarna, które aby przynieść owoc musi umrzeć. To właśnie jest warunkiem przeżycia godziny Chrystusa. Chrystus wyniesiony na krzyżu ponad ziemię przyciągnie wszystkich do siebie, będzie więc przyczyną zbawienia wiecznego, ponieważ we krwi zostało zapisane nowe i ostateczne przymierze – to właśnie, które Bóg nieustannie zapisuje w sercu człowieka wedle tego na ile jest on zdolny zaakceptować krzyż Chrystusa<sup>59</sup>.

### 3.3. Itinerarium pokutne

Niedziele cyklu liturgicznego „C” stanowią paradygmat do wielkiej i pogłębionej katechezy o pojednaniu. Również ten temat znajduje swój punkt kulminacyjny w samej celebracji Paschy, która jest największym znakiem pojednania wiernych z Ojcem. Chrzest i pokuta jawią się w ten sposób jako dwa fundamenty na których jest osadzona cała droga Wielkiego Postu widziana w perspektywie pełnego pojednania człowieka z Bogiem. Na tej szczególnej drodze dwie Modlitwy Eucharystycz-

<sup>56</sup> Teksty biblijne: Rdz 22,1-2.9a.10-13.15-18; Pś 115; Rz 8,31b-34; Mk 9,2-10.

<sup>57</sup> Teksty biblijne: Wj 20,1-17; Ps 18; 1 Kor 1,22-25; J 2,13-25.

<sup>58</sup> Teksty biblijne: 2 Krn 36,14-16.19-23; Ps 136; Ef 2,4-10; J 3,14-21.

<sup>59</sup> Teksty biblijne: Jr 31,31-34; Ps 50; Hbr 5,7-9; J 12, 20-33.



ne o Pojednaniu, stają się jak nigdzie bardziej komplementarne w stosunku do głoszonych podczas czytań Słowa Bożego. „Pojednanie jako powrót do Ojca” i „Pojednanie z Bogiem jako fundament zgody między ludźmi” to dwa tematy łączące się na specyficznej drodze cyklu liturgicznego „C”.

– *I niedziela: zło nieustannie do przewyciężenia: niewierność.* Podobnie jak dla Izraela, tak również dla każdego chrześcijanina, poznanie Boga i Jego Syna jest pierwszym krokiem na drodze pojednania; przewyciężeniem największej pokusy jest uwierzyć w Chrystusa, zaakceptować Go<sup>60</sup>.

– *II niedziela: pojednanie jest progresywnym przemianianiem się.* Przemienienie się Chrystusa jest gwarancją naszej ostatecznej przemiany, która już teraz dokonuje się w stopniu, w jakim wierny pojednywa się z Bogiem, odnawia, według przykładu Abrama, swoje przymierze z „Bogiem...wiernym”<sup>61</sup>.

– *III niedziela: Nawrócić się czy zginąć?* Nawrócenie nie oznacza biernego przyjęcia daru zbawienia. Nawrócić się oznacza przede wszystkim zaakceptować inicjatywę Boga, który wchodzi w ludzkie wydarzenia. Jednakże przemiana jest również owocem współpracy człowieka, historia Izraela jest w tym względzie przestrogą a jednocześnie nauką<sup>62</sup>.

– *IV niedziela: Nawrócić się i żyć Paschą.* Nawrócić się znaczy powrócić w ramiona Ojca. W ekonomii Nowego Przymierza sam Chrystus jest tym, który jedna z Ojcem i pozwala nam, jako członkom nowego Izraela, celebrować Paschę w jego własnej krwi<sup>63</sup>.

– *V niedziela: Pojednaj się aby być nowym stworzeniem.* Jedynie poprzez śmierć grzechowi i doświadczenie przebaczenia następuje nowe narodzenie się, a więc coraz pełniejsze zjednoczenie się z Chrystusem. Istotnym jest trwanie w tej nowości życia, pozwala ona śpiewać nieustannie hymn wdzięczności i radości<sup>64</sup>.

### 3.4. Niedziela palmowa i Msza Krzyżma

Początek Wielkiego Tygodnia charakteryzuje celebracja niedzieli palmowej i męki naszego Pana; msza krzyżma stanowi natomiast zakończenie długiej drogi Wiel-

<sup>60</sup> Teksty biblijne: *Pwt* 26,4-10; *Ps* 90; *Rz* 10,8-13; *Łk* 4,1-13.

<sup>61</sup> Teksty biblijne: *Rdz* 15,5-12; 17-18; *Ps* 26; *Plp* 3,17 - 4,1; *Łk* 9,28b-36.

<sup>62</sup> Teksty biblijne: *Wj* 3,1-8a.13-15; *Ps* 102; *1 Kor* 10,1-6.10-12; *Łk* 13,1-9.

<sup>63</sup> Teksty biblijne: *Joz* 5,9a.10-12; *Ps* 33; *2 Kor* 5,17-21; *Łk* 15,1-3.11-32.

<sup>64</sup> Teksty biblijne: *Iz* 43,16-21; *Ps* 125; *Plp* 3,8-14; *J* 8,1-11.

kiego Postu. Podczas gdy w niedzielę można mówić o dwóch momentach, w których następuje aktualizacja Słowa (poprzez głoszenie homilii), mszę krzyżma charakteryzują niektóre szczególne tematy.

– *Wspomnienie wjazdu Pana do Jerozolimy*. Pouczenie zawarte w *Mszale Rzymskiej* zawarte jest w słowach, które przypominają, iż celebrans „skierowuje do ludu krótkie pouczenie...” To, o czym przypomina Mszał jest zachętą aby pamiętać o znaczeniu gestu, który czyni się przed narracją jednego z czterech opisów ewangelicznych Męki Pańskiej. Bardzo liczni są w tym dniu wierni, którzy przychodzą aby wziąć palmę. Jest to więc okazja, nie po to aby antycypować treść homilii, lecz aby przypomnieć w sposób wyrazisty a jednocześnie zwięzły znaczenie tego gestu i usytuować go w kontekście celebracji paschalnych.

– *Msza*. Charakterystyką Liturgii Słowa tej niedzieli jest lektura Męki Pańskiej według ewangelii synoptycznej danego roku, podczas gdy pozostają zawsze niezmiennie: lektura Izajasza o „Śłudze Pańskim” i List do Filipian o upokorzeniu i o wywyższeniu Chrystusa. Mogłoby wydawać się co najmniej dziwnym czy błędnym, jeżeli by Liturgia Słowa w tym dniu ograniczała się jedynie do słuchania Męki Pańskiej; w rzeczywistości czytania biblijne prowadzą do zrozumienia boskiego uniżenia<sup>65</sup>. Po lekturze Męki Pańskiej, jeżeli na to wskazują okoliczności, mówi się krótką homilię, tak mówią rubryki Mszału. Oznacza to, iż jako taka homilia mogłaby być również nie obowiązująca, szczególnie, że słowa użyte na początku celebracji są adekwatne; możliwość taka jest dana również w przypadku kiedy cała uroczystość jest w sobie dobrze przygotowana, w ten sposób ona sama staje się egzegezą narracji Męki Pańskiej i całej Liturgii Słowa.

– *Msza Krzyżma*. Również ta celebracja ma szczególne znaczenie symboliczne, wynikające z jedności elementów które wzajemnie ze sobą współgrają: błogosławieństwo Olejów świętych i odnowa przyrzeczeń kapłańskich. Czytania i teksty eukologiczne łączą się w jeden wspólny temat, gdzie namaszczenie kapłańskie łączy trzy czytania aby znaleźć później wyjaśnienie w obszernym emboliźmie prefacji<sup>66</sup>. Aktualizacja orędzia zawartego w Liturgii Słowa poprzez homilię nie może być inną od tej która pozostaje w zgodzie z tematem jedyne kapłaństwa, które wypływa od Chrystusa, kapłaństwa powszechnego w służbie któremu pozostaje kapłaństwo ministerialne. Wielkie znaczenie ma koncelebra prezbiterów zgromadzonych wokół własnego biskupa. W homilii biskup winien wezwać swoich prezbiterów do wierno-

<sup>65</sup> Teksty biblijne: Iz 50,4-7; Ps 21; Flp 2,6-11; czytanie Męki Pańskiej według Synoptyków.

<sup>66</sup> Teksty biblijne: Iz 61,1-3a.6a.8b-9; Ps 88; Ap 1,5-8; Łk 4,16-21.

ści swemu posłannictwu jak również zaprosić do publicznego odnowienia przyrzeczeń złożonych w dniu święceń<sup>67</sup>.

#### 4. ŚWIĘTE TRIDUUM PASCHALNE

Triduum Męki i Zmartwychwstania Pańskiego jaśniej jako szczyt roku liturgicznego, ponieważ dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga Chrystus dokonał przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, przez które umierając zniweczył śmierć naszą i zmartwychwstając przywrócił nam życie<sup>68</sup>. Nasza uwaga koncentruje się więc na punkcie centralnym który jest jednocześnie szczytem całego roku liturgicznego. Aby jak najpełniej zrozumieć i doświadczyć Wielkiej Nocy, każdego roku Kościół przeżywa na nowo misterium śmierci i zmartwychwstania swojego Pana poprzez następujące po sobie celebracje między Mszą Wieczery Pańskiej i II niezporami niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego.

Aktualizacja Słowa Bożego poprzez głoszone homilie w dni Świętego Triduum ma znaczenie szczególne, biorąc pod uwagę różne okazje wypływające zarówno z liturgii jak i pobożności ludowej. W tym miejscu nasz wykład ma na uwadze tylko okazje własne jakie ofiaruje liturgia. Celebracje są wyjątkowe i co więcej niezwykle bogate pod względem symboliki. Sam język liturgii (nie werbalny) ofiaruje wiele elementów które służą komunikacji i formacji: język ten podnosi swą wartość w połączeniu z homilią, która stanowi tutaj również swego rodzaju uzupełnienie<sup>69</sup>.

##### 4.1 Ostatnia Wieczera. Męka i śmierć naszego Pana

Celebrację charakteryzują dwa momenty, które odnoszą się do jednej i tej samej tajemnicy: *Ostatnia Wieczera* i *Męka Pańska*. Jedność przeżywanej tajemnicy wynika z faktu, iż podczas Ostatniej Wieczery Zbawiciel antycypuje poprzez rytualny znak Wieczery Pańskiej, ofiarę która znajduje swe ostateczne spełnienie w Jego własnym Ciele złożonym na krzyżu. W tej perspektywie Eucharystia staje się przedłużeniem ofiary Chrystusa poprzez przeżywanie pamiętki Jego męki i śmierci w znakach uczyty Ostatniej Wieczery.

– Wieczorem w *Wielki czwartek* Kościół wspomina ustanowienie Eucharystii i wydarzenia z nią związane. Podczas gdy dwa pierwsze czytania zawierają: zapo-

<sup>67</sup> Por. Mszał Rzymski, rubryka wstępna, s.117.

<sup>68</sup> Por. *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, n. 18 w *Mszal Rzymski*, [68].

<sup>69</sup> Ze względu na specyfikę i bogactwo treści poszczególnych celebracji należy zwrócić uwagę na zharmonizowanie ze sobą różnych elementów, jak również dostosowanie długości homilii.

wiedź Paschy (opowiadanie Ez 12) i najstarsze świadectwo o ustanowieniu Eucharystii, ewangelia Św. Jana, wspominając epizod obmycia nóg, wskazuje na znaczenie największego daru z siebie jaki składa Jezus-Mistrz i każdy kto Go naśladuje<sup>70</sup>. Pozostając w tej linii rozważań, rubryki *Mszalu Rzymskiego* przypominają: „W homilii należy wytłumaczyć wiernym podstawowe tajemnice, które wspomina się w tej Mszy Św., tzn. ustanowienie sakramentów Eucharystii i kapłaństwa służebnego oraz przykazanie Boże o miłości braterskiej”. Czytania biblijne, teksty eukologiczne, język gestów, przeniesienie Najświętszego Sakramentu... to znaki, które mają wyjątkową wartość przekazu w odniesieniu do doświadczenia Eucharystii, która jest sercem tajemnicy zbawienia, życia Kościoła i każdego z wiernych.

– Po południu w *Wielki Piątek* Kościół celebryje Mękę Pańską. Trzy momenty w liturgii tego dnia, znajdują swe źródło w Liturgii Słowa, którą charakteryzuje głos proroka Izajasza z Listu do Hebrajczyków uwydatniający osobę Chrystusa jako „zbawienie wieczne dla wszystkich którzy są mu posłuszni”, a przede wszystkim lektura Męki Pańskiej według Św. Jana<sup>71</sup>. Rubryki *Mszalu* przypominają, iż „po lekturze Męki Pańskiej, jeżeli okoliczności za tym przemawiają, można powiedzieć krótką homilię na końcu której kapłan może zaprosić wiernych do modlitwy”. Również tu jesteśmy wezwani do zwięzłości (sama bowiem akcja liturgiczna mówi bardzo dużo), i do zakończenia które otwiera na modlitwą (co z resztą winno mieć miejsce w każdej homilii).

#### 4.2. W kontemplacji u grobu Pańskiego

*Wielka Sobota*, dzień złożenia Chrystusa do grobu, nie ma własnej liturgii, wyjątkiem jest tutaj modlitwa poranna odprawiana według wskazań i tekstów jakie ofiaruje *Liturgia Godzin*. Cisza jest zaproszeniem do adoracji Chrystusa niewinnie zabitego „posłusznego aż do śmierci, a była to śmierć na krzyżu”. Ewentualna homilia po czytaniach biblijnych winna zwrócić uwagę na rzeczywistość krwi Chrystusa, która przez Krzyż rodzi nas do zbawienia. Kościół trwa w kontemplacji przy Grobie Pańskim rozważając Mękę i Śmierć Chrystusa, powstrzymując się w tym dniu od sprawowania ofiary Mszy Św. Ołtarz główny pozostaje obnażony aż do uroczystej Wigilii czyli nocnym oczekiwaniu Zmartwychwstania. Wtedy to rozpoczyna się radość wielkanocna, która trwa przez pięćdziesiąt dni<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Teksty biblijne: Wj 12,1-8.11-14; Ps 115; 1 Kor 11,23-26; J 13,1-5.

<sup>71</sup> Teksty biblijne: Iz 52,13-53,12; Ps 30; Hbr 4,14-16; 5,7-9; J 18,1-19,42.

<sup>72</sup> Por. *Mszal Rzymski*, rubryka, s. 148.

## 4.3. Do źródeł życia

W noc między Wielką Sobotą i Niedzielą Zmartwychwstania, w czasie wigilii paschalnej Kościół ostatecznie dopełnia przeżywanie pamiątki Paschy sprawując misterium Zmartwychwstania Chrystusa Pana. Wydarzenie to znajduje później swą pełnię w przeżyciu całego dnia Zmartwychwstania aż do nieszpórów wielkanocnych.

– Wigilia paschalna widziana jako całość (gesty, symbole i teksty jakże różne od jakiegokolwiek innej celebracji) jest największą katechezą liturgiczną dotyczącą historii zbawienia, która znajduje swą aktualizację w kontekście przeżywanego roku liturgicznego. Refleksja nad siedmioma wielkimi etapami, które zauważalne są w siedmiu czytaniach ze Starego Testamentu, pomaga właściwie przemierzyć poszczególne fazy historii zbawienia, ale również przypomina o podstawowych wymaganiach życia nowego, życia dzieci Bożych (temat obecny w dwóch lekturach Nowego Testamentu). W kontekście tym należy zwrócić uwagę na sposób w jaki Kościół aktualizuje słowa Pisma Św. proklamowane podczas liturgii Wigilii Paschalnej: czytania, psalm responsoryjny, modlitwy stanowią pewne *unicum* gdzie tekst eukologiczny jawi się jako element interpretujący całe przeżywane misterium w świetle Chrystusa. Jeżeli poszczególne fragmenty biblijne nie są interpretowane w ten sposób, nie rozumie się ani ich wartości, ani motywu z jakiego zostały użyte w celebracji, która stanowi szczyt całego roku liturgicznego<sup>73</sup>. Wezwania będące przedmiotem swego rodzaju kontemplacji już w *Mszale Rzymskim*, a sugerowane poprzez animatora stosownie do rodzaju wspólnoty jaka się zbiera, stają się poprzez homilię punktem centralnym całej Liturgii Słowa a jednocześnie otwierają na następującą po niej liturgię chrzcielną i eucharystyczną.

– Czytania, sekwencja i teksty eukologiczne tzw. *Mszy w dzień* wskazują na tajemnicę Zmartwychwstania Pana, a w konsekwencji życie z wiary które jest niejako odbiciem odnowy w Duchu i ponownego narodzenia się „w świetle Zmartwychwstalego Pana”, który „umierając zniweczył śmierć a zmartwychwstając przywrócił nam życie”<sup>74</sup>. Podczas popołudniowej celebracji eucharystycznej ewangelia, która mówi o uczniach z Emmaus staje się paradygmatem doświadczenia chrześcijańskiego<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Liturgia Słowa kontempluje poszczególne elementy w rytmie po trzy: \* 1. *Rdz* 1,1-2,2; *Ps* 103 lub 32; *oracja*. \* 2. *Rdz* 22,1-18; *Ps* 15; *oracja*. \* 3. *Wj* 14,15-15,1; *Wj* 15; *oracja*. \* 4. *Iz* 54,5-14; *Ps* 29; *oracja*. \* 5. *Iz* 55,1-11; *Iz* 12; *oracja*. \* 6. *Ba* 3,9-15.32 – 4,4; *Ps* 18; *oracja*. \* 7. *Ez* 36,16-28; *Ps* 41-42; *oracja*. Po tej panoramie historii zbawienia następuje tekst: *Rz* 6,3-11 i ogłoszenie Zmartwychwstania według relacji poszczególnych Synoptyków.

<sup>74</sup> Por. odpowiedni tekst *kolekty* i *prefacji*.

<sup>75</sup> Teksty biblijne w dniu Zmartwychwstania Pana: *Dz* 10,34.37-43; *Ps* 117; *Kol* 3,1-4 lub 1 *Kor* 5,6b-8; *sekwencja*; *J* 20,1-9; wieczorem: *Lk* 24,13-35.

## 5. OKRES WIELKANOCY

Jedyna, stanowiąca całość tajemnica Paschy oraz jej liturgiczne przeżywanie rozciąga się na okres siedmiu tygodni, aż do dopełnienia w uroczystości Zesłania Ducha Świętego. 150 dni, które łączy Wielkanoc z jej ostatecznym dopełnieniem poprzez zesłanie Ducha Świętego stanowi jeden wielki dzień świąteczny. Celebrowana Eucharystia staje się w tym czasie okazją do głoszenia i rozpoznania obecności Zmartwychwstałego w historii, jak również okazją do wzywania Ducha Św. Poszczególne niedziele i dwie uroczystości przeżywane w tym czasie stanowią sposobność do pogłębienia obecności Chrystusa Zmartwychwstałego. W tej perspektywie należy również patrzeć na tematy jakie, według specyficznej logiki trzech cykli liturgicznych, proponuje Lekcjonarz. Przeżywając w ten sposób niedziele wielkanocne można zauważyć periody wielkiej katechezy, prawie jako przedłużenie katechezy Wigilii Paschalnej. Katecheza ta bazującej na *nowości* życia w Chrystusie (ze względu na to w okresie wielkanocnym nie czyta się nigdy Starego Testamentu). Jeżeli aktualizacja Słowa Bożego, co ma miejsce podczas homilii, jest dobrze przygotowana, w okresie siedmiu niedziel możliwe jest pogłębienie różnych aspektów i konsekwencji wypływających z dorocznej celebracji Wielkiej Nocy<sup>76</sup>.

– *II niedziela Wielkanocna*<sup>77</sup>. Chrystus Zmartwychwstały jawi się we wspólnocie gromadzącej się w niedzielę jako Ten, który przynosi pokój („A-B-C”): to On jest źródłem żywej nadziei i Tym, który napelnia radością („A”). Wiara w Zmartwychwstałego sprawia, iż człowiek otrzymuje przebaczenie i napelniony zostaje radością, stwarzając w ten sposób wspólnotę („B”) i powodując wzrost Kościoła („C”). Reakcja jaka z tego wypływa to przyłgnięcie do Chrystusa mimo, iż się Go nie widziało („A”), w duchu posłuszeństwa i miłości („C”) oraz rozpoznanie Go w braciach („B”).

– *III Niedziela Wielkanocna*<sup>78</sup>. Chrystus Zmartwychwstały objawia się w Eucharystii: Jego krew jest źródłem wyzwolenia („A”) i zbawienia dla tych, którzy zachowują przykazania („B”); Kościół jest winien Barankowi zabitemu i nieustannie

<sup>76</sup> Również na niedziele Wielkanocne są wskazane odpowiednie czytania biblijne. Aby hermeneutyka biblijno – liturgiczna odbywała się w sposób właściwy, czytania liturgiczne należy stawiać obok cennych tekstów eukologicznych jakie proponuje *Mszal Rzymski*. Modlitwy mszalne stanowią cenną pomoc w porządku aktualizowania misterium głoszonego i celebrowanego.

<sup>77</sup> Teksty biblijne – *Rok „A”*: Dz 2,42-47; Ps 117; 1 P 1,3-9; J 20,19-31. *Rok „B”*: Dz 4,32-35; Ps 118; 1 J 5,1-6; J 20,19-31. *Rok „C”*: Dz 5,12-16; Ps 117; Ap 1,9-11a.12-13.17-19; J 20,19-31.

<sup>78</sup> Teksty biblijne – *Rok „A”*: Dz 2,14.22-33; Ps 15; 1 P, 1,17-21; Łk 24,13-35. *Rok „B”*: Dz 3,13-15.17-19; Ps 4; 1 J 2,1-5a. *Rok „C”*: Dz 5,27b-32.40b-41; Ps 29; Ap 5,11-14; J 21,1-19.

obecnemu w Kościele wszelką chwałę i honor („C”). Postawa jaka z tego wypływa polega na rozpoznaniu Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego („A”), co zakłada otwarcie serca na nawrócenie („B”) i świadczenie o Nim w najbardziej różnych sytuacjach życiowych („C”).

– *IV Niedziela Wielkanocna*<sup>79</sup>. Chrystus Zmartwychwstały jawi się jako *pasterz* („A-B-C”): jest Panem, który daje życie („A”), Zbawicielem, który szuka wszystkich („B”), Barankiem-Pasterzem, który prowadzi odkupionych do źródeł wody życia („C”). Z tego faktu wypływają następujące imperatywy: rozpoznawać głos pasterza („A”), nigdy nie oddzielać się od Niego („C”), współpracować dla zbudowania lepszego świata („B”).

– *V Niedziela Wielkanocna*<sup>80</sup>. Chrystus Zmartwychwstały jawi się jako *Droga, Prawda i Życie* („A”). Jest On fundamentem każdej duchowej budowli („A”), fundamentem jedności Kościoła („B”) i gwarancją Jego ostatecznego uwielbienia („C”). Postawa jaka z tego wypływa polega na przynależności do Chrystusa Skąły żywej („A”), jak latorośli do winnego krzewu („B”), aby móc przestrzegać przykazania miłości („C”).

– *VI Niedziela Wielkanocna*<sup>81</sup>. Chrystus Zmartwychwstały daje Ducha Św. („A”) każdemu bez wyjątku („B”): prawdziwa wspólnota jest budowana na miłości Bożej i na darze Bożego Ducha; to Duch jest Tym który, prowadzi Kościół („C”) nauczając Go wszystkiego wedle znaków czasu. Postawa jaka wypływa ze współpracy Duchem Św. to zdolność zgadzania się z nadzieją jaka jest w nas („A”) oddawanie życia za braci („B”) i świadczenie o Chrystusie słowami i czynami („C”).

– *VII Niedziela Wielkanocna*. (czasami zastąpiona przez Uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego)<sup>82</sup>. Chrystus Zmartwychwstały, uwielbiony przez Ojca i przez życie wierzących („A”) jest źródłem jedności Kościoła („B-C”); Kościół, zjedno-

<sup>79</sup> Teksty biblijne – *Rok „A”*: Dz 2,14a.36-41; Ps 22; 1 P 2,20b-25; J 10,1-10. *Rok „B”*: Dz 4,8-12; Ps 117; 1 J 3,1-2; J 10,11-18. *Rok „C”*: Dz 13,14.43-52; Ps 99; Ap 7,9.14b-17; J 10,27-30.

<sup>80</sup> Teksty biblijne – *Rok „A”*: Dz 6,1-7; Ps 32; 1 P 2,4-9; J 14,1-12. *Rok „B”*: Dz 9,26-31; Ps 21; 1 J 3,18-24; J 15,1-8. *Rok „C”*: Dz 14,21-27; Ps 144; Ap 21,1-5a; J 13,31-33a; 34-35.

<sup>81</sup> Teksty biblijne – *Rok „A”*: Dz 8,5-8.14-17; Ps 65; 1 P 3,15-18; J 14,15-21. *Rok „B”*: Dz 10,25-27.34-35.44-48; Ps 97; 1 J 4,7-10; J 15,9-17. *Rok „C”*: Dz 15,1.2.22-29; Ps 66; Ap 21,10-14.22-23; J 14,23-29.

<sup>82</sup> Teksty biblijne – *Rok „A”*: Dz 1,12-14; Ps 26; 1 P 4,13-16; J 17,1b-11a. *Rok „B”*: Dz 1,15-17.20-26; Ps 102; 1 J 4,11-16; J 17,11b-19. *Rok „C”*: Dz 7,55-60; Ps 96; Ap 22,12-14.16-17.20; J 17,20-26.

czony w miłości, staje się świadkiem zmartwychwstania („B”), aż do skończenia świata („C”). Zobowiązanie, jakie z tego faktu wynika polega to patrzenie w kategoriach błogosławieństwa na wszystkich, którzy uczestniczą w cierpieniu Chrystusa („A”), ale również bycie świadkami Jego zmartwychwstania („B”) i miłowanie braci – znak, dzięki któremu świat uwierzy („C”).

– *Uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego*. Mając na uwadze, że w trzech cyklach liturgicznych pierwsze czytanie wraz z psalmem pozostaje niezmiennie oraz, że wydarzenia ewangeliczne są przekazywane według opisu trzech ewangelii synoptycznych, możemy wyodrębnić następujące bloki tematyczne, które wypływają z Liturgii Słowa i znajdują swoją aktualizację w homilii. W cyklu „A” odkrywamy tajemnicę Chrystusa który wstąpił do nieba<sup>83</sup> i siedzi po Prawicy Ojca<sup>84</sup>. Jemu to właśnie jest dana wszelka moc, dzięki której może posłać swoich aby głosili ewangelię, sprawowali sakramenty i zapewniali o Jego obecności „aż do końca świata”<sup>85</sup>. Przyjęcie tej prawdy pozwoli nam „zrozumieć nadzieję do, jakiej zostaliśmy wezwani”<sup>86</sup>. W cyklu „B” Jezus, który wstąpił do nieba i zasiadł po prawicy Ojca powierza Jedenastu odpowiedzialność za misję. Przyjęcie ich świadectwa jest gwarancją zbawienia, a jednocześnie koniecznym krokiem do osiągnięcia tej doskonałości, która „jest miarą wielkości według Pełni Chrystusa”<sup>87</sup>. W cyklu „C” obraz Jezusa, który wstąpił do nieba jest odbiciem wejścia Najwyższego Kapłana do miejsca Świętego Świętych. To co ukazywała *figura* Jezus wypełnił wchodząc już nie do sanktuarium ale do Nieba samego<sup>88</sup>; do którego zaproszona jest cała ludzkość.

– *Niedziela Zesłania Ducha Św.* Uroczystość Zesłania Ducha Św. przeżywana jest zarówno podczas celebry wigilijnej jak i we mszy z dnia. Naśladując wigilię paschalną, wigilia Zesłania Ducha Św. może być przedłużona o Liturgię Słowa rozszerzoną o cztery czytania ze Starego Testamentu, które zapowiadają dar Ducha Św. i dwa czytania z Nowego Testamentu mówiące o działaniu Ducha w życiu wierzących<sup>89</sup>. Bardziej złożone jest przesłanie mszy z dnia. Czytania w cyklu „A” rozpo-

<sup>83</sup> Czytanie I: Dz 1,1-11; Ps 46.

<sup>84</sup> Czytanie II: Ef 1,17-23.

<sup>85</sup> Czytanie I i tekst ewangelii (Mt 28,16-20).

<sup>86</sup> Czytanie II

<sup>87</sup> Po pierwszym czytaniu, wspólnym dla trzech cykli liturgicznych mamy: Ef 4,1-13 i Mk 16,15-20.

<sup>88</sup> Por. Hbr 9,24-28; 10,19-23 i Łk 24,46-53.

<sup>89</sup> Rytm trzelementowy: czytanie, psalm, oracja, stanowi specyficzny sposób aktualizacji Słowa Bożego w kontekście uroczystości Zesłania Ducha Św. Obraz jaki proponuje Liturgia Słowa jest następujący: \* 1. Rdz 11,1-9; Ps 32; oracja. \* 2. Wj 19,3-8.16-20; Ps 102; oracja. \* 3. Ez 37,1-4; Ps 50; oracja. \* 4. Jl 3,1-5; Ps 103; oracja. Po tych czytaniach następuje tekst Rz 8,22-27 i J 7,37-39.



czynają się od opisu wydarzenia Zesłania Ducha Św., jaki zawarty jest w pierwszym czytaniu, po to, aby podkreślić, że misja Kościoła umocnionego Duchem Św.<sup>90</sup> polega na tym, aby wszyscy wychwalali we własnym języku „wielkie dzieła Boże”<sup>91</sup> i stali się – jak mówi drugie czytanie – „jednym ciałem w tym samym Duchu”. W cyklu „B” ukazuje się z większą jasnością działanie Ducha w Jego Kościele i w wierzących: to Duch wypełnia serca wiernych<sup>92</sup>, On – jak naucza Ewangelia – prowadzi do „prawdy wewnętrznej” i sprawia, że dojrzewają owoce duchowe u tych, którzy podążają w jego świetle<sup>93</sup>. Cykl „C” podkreśla natomiast, że „synem bożym” jest się na tyle, na ile pozwala się prowadzić „Duchowi Św.” To bowiem Duch jest tym, który „nauczy wszystkiego” i „przypomni wszystko” co Jezus powiedział, abyśmy byli gotowi „wspólnie mieć udział w Jego chwale”<sup>94</sup>.

## 6. ITINERARIUM WIARY I ŻYCIA

Opis najważniejszych momentów roku liturgicznego ukazał nam kompleksowość tematów, które proponuje *Lekcjonarz* i sama liturgia. Poza tym pozwolił nam zrozumieć głębiej obowiązek przygotowania się, jeżeli chcemy pomóc wiernym, poprzez aktualizację Słowa Bożego w homilii, w specyficznym itinerarium wiary i życia, opartym na akcji liturgicznej Kościoła.

Itinerarium, o którym mówimy, rozpoczyna się w życiu każdej osoby od wydarzenia pierwszej Paschy – Pięćdziesiątnicy, prowadząc wiernych aż do momentu wypełnienia się w każdej osobie tajemnicy ukrytej od wieków przez Boga. Jest to *itinerarium wiary*, które corocznie ponawiane, uwidacznia zarówno jedność tematyczną naszej drogi wiary, którą zawsze jest misterium Chrystusa w swoich różnych fazach, jak też niewyczerpalność misterium poprzez które człowiek jest ciągle wzywany, aby wyjść w kierunku Ziemi obiecanej. Jest to również *itinerarium życia*, obwieszczając bowiem w sposób werbalny czy niewerbalny akcją liturgiczną, otwiera się jednocześnie wiernych na wybory życiowe, których wymaga nasza codzienność.

Przywołując jeszcze raz cytowany wyżej tekst Papieskiej Komisji Biblijnej możemy potwierdzić, że wyjaśnienie tekstów biblijnych podczas homilii nie może dotyczyć detali. Wypada więc, aby zająć się elementami głównymi tych tekstów –

<sup>90</sup> Por. J 20,19-23.

<sup>91</sup> Czytanie I: Dz 2,1-11; Ps 103.

<sup>92</sup> Por. czytanie I, sekwencja i śpiew przed ewangelią.

<sup>93</sup> Por. czytanie II: Gal 5,16-25.

<sup>94</sup> Czytanie II: Rz 8,8-17.



tymi, które są najbardziej istotne dla wiary i bardziej wzywają do postępu w życiu chrześcijańskim, zarówno wspólnotowym jak i osobistym. Przedstawiając te elementy trzeba zawsze pamiętać o ich aktualizowaniu i swoistej inkulturacji. Do tego celu konieczną jest znajomość ważnych zasad hermeneutycznych. Brak przygotowania na tym – polu kończy się pokusą odrzucenia potrzeby pogłębienia lektur biblijnych, a ograniczaniem się do moralizatorstwa lub do mówienia o sprawach aktualnych bez szukania światła w Słowie Bożym<sup>95</sup>.

Możemy zakończyć, nasz referat stwierdzeniem, że nowe czasy otwarte dzięki Soborowi Watykińskiemu II i dzięki refleksji liturgicznej ostatecznie zamknęły „ciemne” czasy „Biblia na stosie”<sup>96</sup>, oznaczają one bowiem umieszczenie Słowa Bożego na swoim pierwotnym miejscu – „ambonie” obok ołtarza. Dwa ołtarze (Słowa i Sakramentu) są znowu zjednoczone, aby Kościół umocniony duchowo przy stole Słowa i Ciała Chrystusa zarówno ubogacał się doktryną jak i wzrastał w świętości. Poprzez Słowo Boże głosi się Boże przymierze a poprzez Eucharystię uobecnia się je jako przymierze nowe i wieczne – tam historia zbawienia zostaje przywołana poprzez brzmienie słów, tu zaś zostaje uobecniona poprzez znaki sakramentalne liturgii<sup>97</sup>.

(z języka włoskiego tłumaczył ks. Dariusz Kuźmiński)

### Sommario

Tra le varie forme di annuncio della Parola di Dio nel contesto ecclesiale ve n'e' una che sorpassa le altre sia a motivo dell'ampiezza di tale annuncio sia soprattutto a motivo della particolare pedagogia con cui tale annuncio è portato avanti nella sistematicità offerta dagli appuntamenti dell'anno liturgico, quello racchiuso nel Lezionario festivo per la celebrazione dell'Eucaristia. L'Autore pone in evidenza in particolare la dimensione pedagogica di un simile annuncio, puntualizzando i temi propri della Parola di Dio emergenti dalle singole domeniche e solennità proprie del tempo natalizio (Avvento e Natale) e pasquale (Quaresima, Triduo sacro e tempo di Pasqua). La prospettiva che ne emerge pone in evidenza l'abbondanza di tale Parola annunciata nelle assemblee domenicali, la prospettiva educativa che tale Parola racchiude in ordine ad un itinerario di fede e di vita, e la ricchezza di spiritualità cristiana che da tale esperienza di fatto scaturisce e che si trasforma in conseguenti scelte di vita.

<sup>95</sup> Por. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 kwietnia 1993), część IV.

<sup>96</sup> Mam na myśli złożoną problematykę wywołaną wokół cenzury kościelnej odnośnie tłumaczeń Biblii w złożonym okresie życia Kościoła: por. G. FRAGINITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna 1997.

<sup>97</sup> Por. *Wstęp do Lekcjonarza*, n. 10.

Ks. WOJCIECH PAZERA

## KONCEPCJA HOMILII WE WSPÓŁCZESNYCH WARUNKACH DUSZPASTERSTWA W POLSCE

Publikacje II Synodu Plenarnego<sup>1</sup> prezentują złożoną sytuację polskiego katolicyzmu. Oficjalna analiza współczesnych warunków duszpasterstwa w Polsce wskazuje blaski i cienie w rozwoju życia religijnego w naszym narodzie. Do pozytywnych czynników, które mogą sprzyjać kształtowaniu chrześcijańskich postaw moralnych Synod zalicza następujące zjawiska:

1. wzrost poziomu wykształcenia społeczeństwa oraz, mimo wszystko, duża prężność biologiczna,
2. znaczny stopień więzi z Kościołami oraz opór przeciw ateizacji,
3. umiłowanie wolności, manifestacja prawdy a także solidarności w sytuacjach trudnych i wytrwałość w niebezpieczeństwie prawdziwego zagrożenia,
4. ciągle silne więzy rodzinne,
5. przywiązanie do tradycji narodowych i religijnych,
6. maryjny koloryt naszego katolicyzmu.

Najbardziej negatywne objawy postaw społecznych w Polsce Synod upatruje w:

1. aborcji,
2. rozwodach,
3. alkoholizmie,
4. naruszaniu prawa własności prywatnej i społecznej,
5. braku odpowiedzialności i nieuczciwość w życiu codziennym,
6. zaniku etosu pracy,
7. żądzy zysku za wszelką cenę,

<sup>1</sup> II Polski Synod Plenarny, Teksty robocze, Poznań 1991, s. 383-384.

tymi, które są najbardziej istotne dla wiary i bardziej wzywają do postępu w życiu chrześcijańskim, zarówno wspólnotowym jak i osobistym. Przedstawiając te elementy trzeba zawsze pamiętać o ich aktualizowaniu i swoistej inkulturacji. Do tego celu konieczną jest znajomość ważnych zasad hermeneutycznych. Brak przygotowania na tym – polu kończy się pokusą odrzucenia potrzeby pogłębienia lektur biblijnych, a ograniczaniem się do moralizatorstwa lub do mówienia o sprawach aktualnych bez szukania światła w Słowie Bożym<sup>95</sup>.

Możemy zakończyć, nasz referat stwierdzeniem, że nowe czasy otwarte dzięki Soborowi Watykińskiemu II i dzięki refomie liturgicznej ostatecznie zamknęły „ciemne” czasy „Biblii na stosie”<sup>96</sup>, oznaczają one bowiem umieszczenie Słowa Bożego na swoim pierwotnym miejscu – „ambonie” obok ołtarza. Dwa ołtarze (Słowa i Sakramentu) są znowu zjednoczone, aby Kościół umocniony duchowo przy stole Słowa i Ciała Chrystusa zarówno ubogacał się doktryną jak i wzrastał w świętości. Poprzez Słowo Boże głosi się Boże przymierze a poprzez Eucharystię uobecnia się je jako przymierze nowe i wieczne – tam historia zbawienia zostaje przywołana poprzez brzmienie słów, tu zaś zostaje uobecniona poprzez znaki sakramentalne liturgii<sup>97</sup>.

(z języka włoskiego tłumaczył ks. Dariusz Kuźmiński)

### Sommario

Tra le varie forme di annuncio della Parola di Dio nel contesto ecclesiale ve n'è una che sorpassa le altre sia a motivo dell'ampiezza di tale annuncio sia soprattutto a motivo della particolare pedagogia con cui tale annuncio è portato avanti nella sistematicità offerta dagli appuntamenti dell'anno liturgico, quello racchiuso nel Lezionario festivo per la celebrazione dell'Eucaristia. L'Autore pone in evidenza in particolare la dimensione pedagogica di un simile annuncio, puntualizzando i temi propri della Parola di Dio emergenti dalle singole domeniche e solennità proprie del tempo natalizio (Avvento e Natale) e pasquale (Quaresima, Triduo sacro e tempo di Pasqua). La prospettiva che ne emerge pone in evidenza l'abbondanza di tale Parola annunciata nelle assemblee domenicali, la prospettiva educativa che tale Parola racchiude in ordine ad un itinerario di fede e di vita, e la ricchezza di spiritualità cristiana che da tale esperienza di fatto scaturisce e che si trasforma in conseguenti scelte di vita.

<sup>95</sup> Por. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 kwietnia 1993), część IV.

<sup>96</sup> Mam na myśli złożoną problematykę wywołaną wokół cenzury kościelnej odnośnie tłumaczeń Biblii w złożonym okresie życia Kościoła: por. G. FRAGINITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura* (1471-1605), Il Mulino, Bologna 1997.

<sup>97</sup> Por. *Wstęp do Lekcjonarza*, n. 10.

Ks. WOJCIECH PAZERA

## KONCEPCJA HOMILII WE WSPÓŁCZESNYCH WARUNKACH DUSZPASTERSTWA W POLSCE

Publikacje II Synodu Plenarnego<sup>1</sup> prezentują złożoną sytuację polskiego katolicyzmu. Oficjalna analiza współczesnych warunków duszpasterstwa w Polsce wskazuje blaski i cienie w rozwoju życia religijnego w naszym narodzie. Do pozytywnych czynników, które mogą sprzyjać kształtowaniu chrześcijańskich postaw moralnych Synod zalicza następujące zjawiska:

1. wzrost poziomu wykształcenia społeczeństwa oraz, mimo wszystko, duża prężność biologiczna,
2. znaczny stopień więzi z Kościołami oraz opór przeciw ateizacji,
3. umiłowanie wolności, manifestacja prawdy a także solidarności w sytuacjach trudnych i wytrwałość w niebezpieczeństwie prawdziwego zagrożenia,
4. ciągle silne więzy rodzinne,
5. przywiązanie do tradycji narodowych i religijnych,
6. maryjny koloryt naszego katolicyzmu.

Najbardziej negatywne objawy postaw społecznych w Polsce Synod upatruje w:

1. aborcji,
2. rozwodach,
3. alkoholizmie,
4. naruszaniu prawa własności prywatnej i społecznej,
5. braku odpowiedzialności i nieuczciwość w życiu codziennym,
6. zaniku etosu pracy,
7. żądzy zysku za wszelką cenę,

<sup>1</sup> II Polski Synod Plenarny, Teksty robocze, Poznań 1991, s. 383-384.

8. materializm praktycznym i konsumpcjonizmie,
9. traktowaniu wolności jako wyzwolenia od wszelkich norm obyczajowych i obowiązków,
10. zaniku kultury mowy ojczystej i odpowiedzialności za słowo,
11. religia często jest traktowana w kategoriach tradycji i tylko w wymiarach świąteczno-kulturowych bez respektowania jej wymogów moralnych.

Zasygnalizowane analizy i diagnozy oparte są na wnikliwych badaniach naukowych. Wyniki tych badań są publikowane i udostępniane duszpasterzom w „Programach duszpasterskich” wydawanych przez komisję Episkopatu Polski do spraw duszpasterstwa ogólnego. Każdy, kto odpowiedzialnie chce traktować obowiązek głoszenia Ewangelii na ambonie winien je znać, przy czym należy pamiętać, iż preferowane przez większość młodych Polaków wartości mają charakter pragmatyczny i należą do tzw. kultury egoistycznej i nie tworzą pozytywnego klimatu dla głoszenia wiary. Mogą oznaczać nawet tworzenie się nowych przeszkód w dziele ewangelizacji. Oczywiście celem analiz i diagnoz nie może być stwarzanie aury pesymizmu. Wymienione tu uwarunkowania społeczno-kulturowe są równocześnie ogromnym wyzwaniem rzuconym współczesnemu duszpasterstwu w Polsce i w kontekście całego duszpasterstwa – wydaje się ogromną szansą dla kaznodziejstwa.

Chrystus – niezawodna Droga Prawda i Życie na przełomie tysiącleci proponuje tę samą naukę, której ponadczasowy dynamizm ożywia także świadków nie tylko w Jerozolimie, ale i w Judei, Samarii i aż po krańce ziemi.

Istota przesłania pozostaje niezmienna, przy czym współczesny ruch odnowy homiletycznej akcentuje teologiczne podstawy naszego kaznodziejstwa. Najogólniej można stwierdzić, iż odnowa ta wiąże się z akcentowaną dzisiaj personalistyczną koncepcją wiary. Dzięki wnikliwym studiom psychologiczno-fenomenologicznym, filozoficznym a także biblijno-patrystycznym w koncepcji tej na pierwszy plan wysuwa się dialogiczna struktura wiary. Wiara to osobowe spotkanie z Bogiem. Po jednej stronie osoba Boga, po drugiej osoba człowieka. Bóg objawia się przez słowa, znaki, wydarzenia i działanie a przede wszystkim przez Jezusa Chrystusa. Z drugiej strony znajduje się człowiek. Nie tylko rozum i wola, ale cały człowiek, ponieważ akt wiary rozumiany integralnie angażuje całego człowieka. Wiara staje się nie tylko uznaniem za prawdę pewnych treści. Zawsze rodzi się ona i rozwija we wspólnocie osób i stanowi osobową odpowiedź na Objawienie Boże.<sup>2</sup> Personalistyczna koncepcja wiary znalazła wyjaśnienie w numerze 5 Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym (Sobór Watykański II). Jego treść jest następująca: „*Objawiającemu Bogu należy okazać posłuszeństwo wiary* (Rz 16, 26; Rz 1, 5; 2; 2 Kor 10, 5-6), przez

<sup>2</sup> F. Blachnicki, *Posrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu T.X. Arnolda. Problem zasady formalnej teologii pastoralnej*, Lublin 1965 (mps. Archiwum KUL) s. 96.

które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumowi i woli wobec Boga objawiającego... coraz głębsze zrozumienie Objawienia sprawia Duch Święty, który swymi darami wiarę udoskonala". Celem nauczania kościelnego jest według wskazań Soboru „wiara z jej konsekwencjami życiowymi i ostatecznie uwielbienie Boga oraz zbawienie ludzi” (KK 16, KL 10). W tym miejscu dotykamy teologii przepowiadania – gdzie służba wierze osobowej jest odmienna od koncepcji okresu międzywojennego (i wcześniej jako smutne dziedzictwo epoki oświecenia) – które uwarunkowało kaznodziejstwo katechizmowe. Główne zadanie kaznodziejstwa widziano w głoszeniu prawd religijnych i zasad moralnych a cel w przyjęciu tychże prawd i zasad. Dla tak intelektualistycznie i moralistycznie ujętego celu odpowiednim rodzajem kaznodziejским były kazania katechizmowe. Dzisiaj, gdy celem przepowiadania jest wiara, w której obok momentu intelektualnego i wolitywnego jest akcentowany wymiar personalny, egzystencjalny – kazania katechizmowe mogą być głoszone ale nie wystarczają. Najbardziej odpowiednią formą dla osiągnięcia tego celu staje się homilia, która obok elementu noetycznego posiada element egzystencjalny i personalny.

Rodzi się pytanie – jaka homilia? Najogólniej można powiedzieć, że homilia jest aktualizującym wyjaśnieniem Pisma Świętego w ramach sprawowanej liturgii.

Pierwszym strukturalnym elementem poprawnej homilii winien być Wstęp. Szukając sposobów najlepszego opracowania wstępu możemy się opierać na wskazaniach retoryki świeckiej. Hans Lemmerman, profesor retoryki w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Bremen, mówi, że istnieją 4 sposoby opracowania wstępu:

1. bezpośrednie zwrócenie się do słuchaczy,
2. wprowadzenie w temat,
3. zachęta do śledzenia myśli,
4. bezpośrednie wejście w temat (in medias res).

Ze wskazań współczesnej retoryki wypadałoby wybrać te, które najbardziej odpowiadają homilii. Tutaj z pomocą przychodzi nam Viktor Schurr, który twierdzi, że podstawową zasadą dotyczącą Wstępu jest tzw. wyjście egzystencjalne, czyli najlepiej rozpocząć od realiów dotyczących bezpośrednio naszych słuchaczy. Poprawnie ujęty Wstęp winien uwzględniać zasadę tzw. antropologicznej indukcji, czyli skoncentrowaniu uwagi słuchacza wokół problematyki, która aktualnie absorbuje jego świadomość. Schurr podpowiada, że można tego dokonać na cztery sposoby:

1. rozpoznać sytuację człowieka,
2. widzieć jego problemy,
3. sformułować trafne pytanie,
4. uwzględnić aktualne skojarzenia.

W warstwie językowej element antropologicznej indukcji osiągamy przy użyciu takich wyrażań jak: „jak wam wiadomo”, „wszyscy słyszymy”, na pewno każdy

z was widział”, „wielu z was myśli”, „codziennie stykamy się z problemem” itd. Obowiązuje zatem zasada, aby w pierwszym zdaniu wstępu słuchacz odnalazł samego siebie. W tym kontekście rozpoczynanie homilii słowami: „Było to w Argentynie” lub „Pewien poeta w piętnastym wieku” jest niewłaściwe i niefachowe – już na wstępie dekoncentruje uwagę i zniechęca.

O ile w strukturze poprawnej homilii można wyodrębnić 3 zasadnicze elementy tzn. Wstęp, Homilię właściwą i Zakończenie, o tyle Homilia właściwa posiada także własną substrukturę, której pierwszym elementem jest kerygmat

Κηρυγμα – kerygma – w aspekcie etymologicznym oznacza przekaz, w którym niezastąpioną rolę odgrywa ludzki głos. U autorów klasycznych kerygma oznaczała: obwieszczenie, zwiastowanie, proklamację i ogłoszenie przez herolda. Hipolit Rzymski, Euzebiusz z Cezarei i Klemens Aleksandryjski poszerzyli znaczenie tego słowa o termin „wyrok”, „oto wyrok sprawiedliwy” i używali go w odniesieniu do czynności głoszenia Ewangelii przez Chrystusa, apostołów i ich następców. Orygenes podkreśla w kerygmacie moment aplauzu słuchaczy, a nawet oklasków i braw. Grzegorz z Nazjanzu eksponuje treść, zawartość, substancję, obiekt i przedmiot kerygmatu. Chodzi o treść Ewangelii oraz apostołskiego przekazu zawartego w nauczaniu Kościoła. To znaczenie kerygmatu jest najbardziej rozpowszechnione w pismach patrystycznych zarówno w Pasterzu Hermasa, jak i u Grzegorza z Nyssy, Hipolita Rzymskiego, Orygenes, Epifaniusza z Salamin i innych.

Syntetyzując, można powiedzieć, że kerygma jest słowem Chrystusa, nauczaniem Apostołów czy też słowem pierwotnego Kościoła. W homilii kerygmat mógłby przyjąć kształt cytatu z perykopy dnia, konkretnego zdania, myśli czy wydarzenia biblijnego. Nie trzeba przy tym starać się o wykorzystanie czy synchronizację wszystkich trzech czytań mszalnych. Byłaby to często nawet niebezpieczna „akrobacja”. Wiemy, iż drugie czytanie w wielu wypadkach nie wiąże się treściowo z pozostałymi dwoma. Studia teologiczne przyzwyczajają duchownych do schematyzowania i syntez. Tymczasem liturgia nie jest schematem czy systemem, ale z definicji winno manifestować się w niej życie i dynamizm; dlatego nie należy przykładać systemu i schematów tam, gdzie nie były one nawet zamierzone.

Można wymienić 5 powodów, dla których trzymać się mamy jednego zdania, jednej myśli czy wydarzenia biblijnego:

1. wielu najwybitniejszych Ojców Kościoła, takich jak św. Augustyn czy św. Jan Złotousty, głosili homilie osnute wokół jednej myśli,
2. człowiek, zwłaszcza dziś gubi się i rozprasza, dlatego zamiast podsuwać mu wiele myśli naraz – lepiej skoncentrować się na interesującym rozwinięciu jednej,
3. homilia zyskuje przejrzystość, jasność i zwięzłość,
4. jedna konkretna myśl ułatwia słuchaczowi percepcję oraz zapamiętanie,



5. wzgląd na samego kaznodzieję, któremu łatwiej przyswoić jedną myśl i przekazać treść homilii, co oczywiście nie oznacza prymitywizmu. Już Klemens Aleksandryjski (II wiek) stawia bardzo wygórowane wymogi pod adresem kaznodziei = Keryksa – wygórowane nie tylko w zakresie nieskazitelności moralnej i żarliwości apostołskiej, ale przede wszystkim w zakresie przygotowania intelektualnego, aby nie było jak mówi: „rzeki słów a kropli rozumu”.

Kerygmat biblijny domaga się wyjaśnienia, skąd drugi stopień w substrukturze homilii właściwej, czyli element didaskaliczny.

Termin „didasko” w języku greckim oznacza uczyć, nauczać się, wskazać, przedstawić, dowieść, napomnieć, przestrzegać a nawet rozkazywać. Można stwierdzić, że didaskalia, jako drugi stopień homilii, oznaczają wyjaśnienie a zarazem pouczenie połączone z ostrzeżeniem, iż człowiek ma obowiązek szukania prawdy. Praktycznie didaskaliczny element homilii osiągamy podając słuchaczowi wszystkie potrzebne wyjaśnienia związane z zastosowanym kerygmatem, czyli przytoczonym na początku zdaniem, myślą czy wydarzeniem biblijnym, na którym koncentrujemy nasze refleksje. Osiągamy go również stosując metodę wyjaśnienia typologicznego (tłumaczymy sens oraz znaczenie osób, wydarzeń oraz symboliki biblijnej). Czasem pierwszy lub drugi sposób mogą zostać pominięte, ale nigdy nie można zlekceważyć sposobu trzeciego, czyli katechetycznego wymiaru homilii. Wyjaśnienie katechetycznego znaczenia kerygmatu zawartego w perykopie jest pierwszym zadaniem homilety. Oczywiście czynimy to nie według zasad poprawnej jednostki lekcyjnej w szkole, lecz według natury przepowiadania homilijnego na ambonie.

Z kolei następuje trzeci element substruktury homilii, popularnie nazywany jej wymiarem parenetycznym. I znowu grecki termin „paraineo” oznacza specyficzny rodzaj zachęty, której synonimami są następujące bezokoliczniki nakłonić, pobudzić, zachęcić, zlecić, wezwać, polecić, napomnieć, udzielić rady a nawet dawać przestrożę, kazać, naradzać się i ostrzegać. Element parenetyczny jest obecny we wszystkich homiliach Ojców Kościoła. Święty Justyn nalega, aby mówca kościelny nakłaniał słuchaczy do życia godnego imienia Chrystusa. Orygenes główne zadanie kaznodziei widzi nie tyle w wyjaśnieniu, ile w wyzwoleniu u słuchaczy pragnienia naśladowania świętych, przy czym tylko osobiste świadectwo życia może być skuteczną i niezastąpioną formą misji. Człowiek ufa bardziej doświadczeniu niż doktrynie, bardziej zaakcentuje życie i fakty niż teorię. Współcześnie myśl tę najbardziej wyakcentował Paweł VI, gdy stwierdził, że ludzie chcą słuchać świadków a nie nauczycieli, a kiedy już słuchają nauczyciela, to recepcja jest zawsze proporcjonalna do świadectwa (Ewangelii nuntiandi 41).

Równocześnie najmniej znanym a nadającym cały dynamizm homilii jest czwarty poziom jej substruktury zwany elementem mistagogicznym. „Mistagogeon” oznacza wprowadzić w tajemnicę, wdroyć w misterium, lub po prostu wtajemniczyć. Ho-

milia ma pomóc człowiekowi do pełnego zjednoczenia z Chrystusem Eucharystycznym – co jest głównym celem sprawowania liturgii w Kościele. Przypomnieć, oczywiście, zdynamizować świadomość, że pod osłoną świętych znaków realnie na gruncie wiary dochodzi do spotkania z Chrystusem Zmartwychwstałym obecnym z nami aż do skończenia świata. Każda homilia winna być zakorzeniona w Eucharystii i do niej prowadzić. O ile element parenetyczny zachęca, wzywa, skłania i zaleca, o tyle mistagogia wprost wskazuje na źródło pomocy w codziennym życiu z wiary – czyli na Eucharystię, która jest nie tylko początkiem, źródłem ale i szczytem naszego życia w Chrystusie. Element mistagogiczny ukazując źródło dynamizmu życia z wiary eliminuje wszelką monotonię a zarazem eksponuje wagę zjednoczenia z Bogiem. Bo tylko ten, „*кто trwa во мне а ја во нем може принести плод обфиты*” (J 15, 5).

W praktyce kaznodziejskiej na tym etapie homilii możemy wprowadzić do brze przemyślany obraz, czyli trafny przykład. Jak stwierdza, najwybitniejszy żyjący teoretyk homilii w krajach słowiańskich, ks. Józef Vrablec z Nitry na Słowacji<sup>3</sup>, „obraz pozwala dotrzeć do tej warstwy duszy ludzkiej jaką, według psychologów, jest warstwa wyobrazeniowa. Nie dociera tam argumentacja rozumowa. W tej to wyobrazeniowej warstwie duszy polecenia zamieniają się w czyny. Dlatego też mądrze pomyślana homilia winna zawierać krótki, aktualny, trafny przykład. W tej najgłębszej wyobrazeniowej warstwie duszy, według psychologa G.K. Junga i jego ucznia K. Bartsa, znajdują się aspiracje i dążenia metafizyczne, czyli ukierunkowane na Boga. Znajdują się one w każdym człowieku (*anima naturaliter christiana*) nawet w człowieku niewierzącym, z tym tylko, że w przypadku tego ostatniego bywają zatarte. Próba dotarcia do wyobrazeniowej warstwy duszy ma za cel wyzwolenie tych ukierunkowań.

I wreszcie ostatni element homilii, czyli Zakończenie. Przy opracowywaniu zakończenia homilii można wykorzystać zasady retoryki świeckiej. O ile Wstęp kieruje się ku człowiekowi jako antropologiczna indukcja – również Zakończenie winno bezpośrednio odnosić się do słuchacza.

Zgodnie z zasadami wymowy Zakończenie jest integralną częścią homilii. Nie powinno być rekapitulacją, podsumowaniem treści, ale raczej owocem przemówienia, najlepiej konkretnym wskazaniem życiowym. Jedno jasne zdanie lub myśl w formie zachęty lub bezpośredniego zwrotu do słuchaczy. Zawsze winno nawiązywać do Wstępu, przy czym należy pamiętać, że złe Zakończenie znacznie osłabia skuteczność homilii. Treść Zakończenia wyprowadzona ze wstępu i homilii właściwej (czyli wydedukowana z głoszonego słowa Bożego a zaadresowana do słuchacza) nosi w teorii homilii nazwę antropologicznej dedukcji. Można ją osiągnąć na cztery sposoby jako: postanowienie, życzenie, prośba lub modlitwa.

<sup>3</sup>J. Vrablec, *Rola i miejsce ćwiczeń w dydaktyce*, w: *W drodze na ambonę*, Kraków 19991, s. 82

Dydaktyka w ogóle, a tym bardziej dydaktyka homiletyki wymaga ćwiczeń, lektury tekstów i opracowań a także uczenia się ma przykładach. Stąd też niniejsza próba prezentacji teorii poprawnej homilii we współczesnych warunkach duszpa-sterstwa w Polsce wiąże się z koniecznością wskazania idealnego modelu. W zale-wie literatury homiletycznej – różnego rodzaju zbiorów kolekcji kazań i homilii współ-czesnych być może w dyskusji uda się wskazać konkretny jej wzór.

### La Conception des homélies dans les conditions contemporaines de la pastorale en Pologne

D'après le deuxième synode plénaire en Pologne, la situation pastorale possède plusieurs aspects qui, d'un côté, facilitent la prédication, et d'un autre l'empêchent.

Les analyses se basent sur les recherches scientifiques, et les résultats sont publiés dans „Les programmes pastoraux pour la Pologne”.

Les conditions sociologique et culturelles contemporaines sont en réalité, des défis lancés aujourd'hui à notre Eglise.

Dans le contexte social, ils sont une grande chance pour la prédication. Mais ce qui semble plus important actuellement, c'est la façon de prêcher, d'où la conception des homélies qui sera capable de faire face à tous les défis, et d'expliquer la notion problématique religieuse et morale qui concerne les personnes dans le monde actuel.

L'homélie doit être une explication existentielle de l'Écriture Sainte dans les cadres de la liturgie eucharistique.

Elle doit actualiser l'enseignement du Christ et appliquer les principes évangéliques à notre vie quotidienne.

Suit maintenant la structure d'une homélie. Elle doit comprendre les parties suivantes:

1°. l'introduction, elle même divisée en:

- l'introduction anthropologique et les sens propre du mot homélie.
- le but

2°. le développement qui comprend:

- le kerygmat
- la dimension pérennétique
- la mystagogie

3°. la conclusion.

L'introduction de l'homélie est appelée:

- l'introduction anthropologique, parce qu'elle doit se concentrer autour de problèmes de la vie quotidienne, la vie courante avec laquelle vit l'homme d'aujourd'hui.

- le but que le prédicateur doit immédiatement attirer l'attention de l'auditoire, à l'instant précis où débute son homélie.

L'homélie, dans le sens propre du terme veut dire tout d'abord: ce qu'on appelle le kerygmat qui est l'ensemble des paroles, des phrases, des mots du Christ, l'enseignement des Apôtres, l'ensei-gnement de l'Eglise, des papes, le Magistère de l'Eglise, les Conciles et les Evêques qui reste en union avec le Saint Siège de Rome.

Le Kerygmat exige une explication plus détaillée: le seconde élément d'une homélie correcte doit être l'élément didascalique. On peut utiliser ici l'explication typologique; par exemple Adam – le Christ – l'Agneau pascale des Juifs – le Christ comme le nouvel Agneau de Pâque, etc...

La troisième partie de l'homélie est sa dimension pérennétique. Nous avons le devoir d'encourager les auditeurs à oser prendre le bon chemin, en suivant l'enseignement du Christ quoiqu'il arrive, malgré toutes les difficultés peuvent survenir en chemin.

La quatrième partie de homélie est relative à l'enseignement mystagogique. La mystagogie signifie l'initiation aux mystères de la religion, plus précisément à l'introduction dans le mystère du Christ qui se déroule sur l'autel.

Cela résume avant tout l'union personnelle avec notre Sauveur sous les Saintes Espèces Eucharistique. Cette union est la source et la sommet de notre vie en tant que Chrétiens.

Enfin, la conclusion de l'homélie doit donner à l'auditeur, certaines choses très concrètes:

– Il faut les essayer de le persuader à choisir la décision particulière qu'il sera amené à prendre, et qu'il sera évidemment réalisable dans sa vie quotidienne et qu'il correspond à cette dernière.

– Il faut aussi lui indiquer le chemin, la voie existentielle et lui faire comprendre comment on peut vivre, sans se perdre.

Ce doit être une décision personnelle et concrète, soit ce peut être un souhait, une demande particulière, ou mieux encore une prière.

WALDEMAR ŁACHUT SDB

## AKTUALNE WYZWANIA I KIERUNKI W POSŁUDZE SŁOWA WŚRÓD MŁODZIEŻY

Posługa słowa szczególnie wśród młodzieży należy do szczególnie wymagających trudu przygotowania jak i ciągłego poszukiwania dróg pozwalających dotrzeć do tak wymagających odbiorców. Niniejsze opracowanie pragnie odkryć wyzwania jakie stoją przed kaznodzieją i kierunki które pozwolą być owocnym na miarę ludzkich możliwości w posłudze młodzieży.

Pytania o kierunki stawiane są od dawna. Związane jest to z niesatysfakcjonującymi głosiciela owocami w konfrontacji z włożonym przez niego wysiłkiem w przepowiadanie, które dokonuje się w liturgii. Jednego z pierwszych badań skuteczności kaznodziejstwa dokonał Grosegbauer w 1661r. Wynik był zaskakujący. Empiryczne badania nad odbiorem kazania wykazały, że 5% słuchaczy zrozumiało kazanie. Zauważamy iż problem skuteczności oddziaływania kaznodziejkiego już wcześniej wzbudzał pytania o przyczyny takiego stanu rzeczy. Jednak jeszcze bardziej szukano kierunków wyjścia z takiej sytuacji. Dostrzeżono, że oprócz głosiciela ważną osobą w przekazie Orędzia jest osoba słuchacza. Liberalni protestanci niepokojący się stanem odbioru kazań postanawiają przygotowywać słuchacza do kazania. Mówimy tu o tzw. didaskaliach – luźnych wypowiedziach zwłaszcza przed nabożeństwami mającymi na celu wprowadzenie sprzyjającej atmosfery, pozyskanie uwagi u słuchacza, otwarcie go na przyjmowanie słowa.

Pierwsze 30 lat naszego stulecia to wołanie o nową formę i metodę kaznodziejstwa. Odkryto potrzebę zwrócenia uwagi na kaznodziejstwo jako „dziedzinę i teren teologii i Bożej ekonomii zbawienia”<sup>1</sup>. Przystawiono w ten sposób akcent z retoryki, sztuki wymowy sakralnej.

<sup>1</sup> A. Lewek, Współczesna odnowa kaznodziejstwa, Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego, z. 1, Warszawa 1980, s. 21.

Le Kerygmat exige une explication plus détaillée: le seconde élément d'une homélie correcte doit être l'élément didascalique. On peut utiliser ici l'explication typologique; par exemple Adam - le Christ - l'Agneau pascal des Juifs - le Christ comme le nouvel Agneau de Pâque, etc...

La troisième partie de l'homélie est sa dimension pérennetique. Nous avons le devoir d'encourager les auditeurs à oser prendre le bon chemin, en suivant l'enseignement du Christ quoiqu'il arrive, malgré toutes les difficultés peuvent survenir en chemin.

La quatrième partie de homélie est relative à l'enseignement mystagogique. La mystagogie signifie l'initiation aux mystères de la religion, plus précisément à l'introduction dans le mystère du Christ qui se déroule sur l'autel.

Cela résume avant tout l'union personnelle avec notre Sauveur sous les Saintes Espèces Eucharistique. Cette union est la source et la sommet de notre vie en tant que Chrétiens.

Enfin, la conclusion de l'homélie doit donner à l'auditeur, certaines choses très concrètes:

- Il faut les essayer de le persuader à choisir la décision particulière qu'il sera amené à prendre, et qu'il sera évidemment réalisable dans sa vie quotidienne et qu'il correspond à cette dernière.

- Il faut aussi lui indiquer le chemin, la voie existentielle et lui faire comprendre comment on peut vivre, sans se perdre.

Ce doit être une décision personnelle et concrète, soit ce peut être un souhait, une demande particulière, ou mieux encore une prière.

WALDEMAR ŁACHUT SDB

## AKTUALNE WYZWANIA I KIERUNKI W POSŁUDZE SŁOWA WŚRÓD MŁODZIEŻY

Posługa słowa szczególnie wśród młodzieży należy do szczególnie wymagających trudu przygotowania jak i ciągłego poszukiwania dróg pozwalających dotrzeć do tak wymagających odbiorców. Niniejsze opracowanie pragnie odkryć wyzwania jakie stoją przed kaznodzieją i kierunki które pozwolą być owocnym na miarę ludzkich możliwości w posłudze młodzieży.

Pytania o kierunki stawiane są od dawna. Związane jest to z niesatysfakcjonującymi głosiciela owocami w konfrontacji z włożonym przez niego wysiłkiem w przepowiadanie, które dokonuje się w liturgii. Jednego z pierwszych badań skuteczności kaznodziejstwa dokonał Grosgebauer w 1661r. Wynik był zaskakujący. Empiryczne badania nad odbiorem kazania wykazały, że 5% słuchaczy zrozumiało kazanie. Zauważamy iż problem skuteczności oddziaływania kaznodziejkiego już wcześniej wzbudzał pytania o przyczyny takiego stanu rzeczy. Jednak jeszcze bardziej szukano kierunków wyjścia z takiej sytuacji. Dostrzeżono, że oprócz głosiciela ważną osobą w przekazie Orędzia jest osoba słuchacza. Liberalni protestanci niepokojący się stanem odbioru kazań postanawiają przygotowywać słuchacza do kazania. Mówimy tu o tzw. didaskaliach – luźnych wypowiedziach zwłaszcza przed nabożeństwami mającymi na celu wprowadzenie sprzyjającej atmosfery, pozyskanie uwagi u słuchacza, otwarcie go na przyjmowanie słowa.

Pierwsze 30 lat naszego stulecia to wołanie o nową formę i metodę kaznodziejstwa. Odkryto potrzebę zwrócenia uwagi na kaznodziejstwo jako „dziedzinę i teren teologii i Bożej ekonomii zbawienia”<sup>1</sup>. Przystawiono w ten sposób akcent z retoryki, sztuki wymowy sakralnej.

<sup>1</sup> A. Lewek, Współczesna odnowa kaznodziejstwa, Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego, z. 1, Warszawa 1980, s. 21.

Katechetyka zwracała uwagę na ruch metody, homiletyka natomiast na formę. Przedstawicielem tego nurtu był Kepler. Jego ideą naczelną był optymizm chrześcijański. Bardzo dbał o drobiazgowy wykończenia stylistyczne i oratorskie, ustawicznie pracował nad artystycznym kształtem swych kazań. Mówił, że: 1. Kazania należy głosić z radością i o radości, 2. Ze względu na sceptycyzm i krytycyzm należy głosić z uczuciem, 3. Kazanie ma być wyraźne, żywe, donośne i w tonie konwersacyjnym<sup>2</sup>.

Innym wpływowym kaznodzieją był bp węgierski Prochaszka: „w kazaniach chcę dawać coś nowego, i stare prawdy w nowej szacie chcę przedstawić. Unikam zatem dawnych, dobrze znanych form kaznodziejskich. Warunkiem skuteczności jest: dobre przygotowanie, doborowy materiał i umiejętne przedstawianie prawdy. Po należytych uwzględnieniu tych momentów niech „każe duszy i zmysłowi kaznodziejskiemu pozostawić zupełną swobodę, niech działa i tworzy, niech sypie ogniem, niech daje co tylko może”. „Kazanie ma być kawalkiem życia, dziełem żywym... Kto recytuje, czyta, albo zerka do rękopisu, nie jest kaznodzieją”. Formy poszukiwał w aktualnych tematach kazań, w przytaczanych, trafnych przykładach od których chętnie rozpoczynał kazanie w żywym obrazowym języku<sup>3</sup>.

Tichamer Toth nie krępuje się schematami dotyczącymi części czy układu kazania. Prezentował słuchaczom obrazy, porównania ilustrujące główne myśli. Wymowa, styl i głos kaznodziei mają być naturalne, bez szumnych pompatycznych pouczeń puste frazeologii. Daje dużo miejsca na dialog wirtualny<sup>4</sup>.

W latach 30-tych Jungman postuluje odnowę treści kościelnego przepowiadania. Powstaje tzw. Ruch kerygmacyjny. Jest on odpowiedzią na odległą od ducha ewangelii formę przepowiadania. Kazanie nie może być popularyzowaniem teologii, lecz powinno być głoszeniem Ewangelii. Prawdy należy głosić nie według porządku w katechizmie ale według planu zbawienia ludzkości. Mowa ma być zbliżona do mowy i języka Ewangelii, pełna obrazów, wyobrażeń, poruszająca wolę i uczucia<sup>5</sup>.

Kolejnym etapem który wyrósł z ruchu kerygmacyjnego jest etap który trwa do dzisiaj i poszukujący istoty kaznodziejstwa. Stawia on pytania o istotę i cel i skuteczność zbawczą. Zajmuje się teologicznym spojrzeniem na homiletykę i działalność kaznodziejską.

<sup>2</sup> Por. Tamże, s. 23-24.

<sup>3</sup> J. Kiciński, Nauka o kazaniu, w: Homiletyka duszpasterska, Zbiorowy podręcznik do nauki kaznodziejstwa dla polskiego kleru, Kielce 1935, s. 42.

<sup>4</sup> Por. A. Lewek, Współczesna odnowa kaznodziejstwa, Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego, z. 1, Warszawa 1980, s. 25-26.

<sup>5</sup> Por. H. Łysy, Kazanie katechizmowe czy homilia, w: Z zagadnień współczesnej homiletyki, red. W. Przychyna, Kraków 1993, s. 63.



Mając na uwadze ten szkic poszukiwań formy i treści w przepowiadaniu chcemy się przyjrzeć wyzwaniom i za nimi idącym kierunkom w posłudze słowa wśród młodzieży.

## I. JAKIE WYZWANIA STAWIANE SĄ DZISIAJ HOMILETYCE I GŁOSICIELOM SŁOWA BOŻEGO WYCHODZĄCYM DO MŁODEGO CZŁOWIEKA

Pragnąc odpowiedzieć na nieustannie nurtujące kaznodziejów pytania o treść czy formę przepowiadania pragniemy pójść trzema ścieżkami. Pierwszą jest niezmiennie polecenie Jezusa Chrystusa, naszego Pana: Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię". Drugą jest wejście we współczesny świat, próba poznania go, interpretacji. Przez to spróbujemy odnaleźć sens życia w świecie i ukazać go młodemu człowiekowi. Trzecią ścieżką są głosy ludzi młodych wyrażające potrzeby młodego człowieka. Ukazują wręcz głód zaistnienia Boga w życiu ale i wymagają odpowiedniej możliwej do przyjęcia formy

### „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię”

Pierwszym wyzwaniem jest posłanie „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię”. Pragnę pozostawić tu całą egzegezę tego polecenia Jezusa i związane z tym konsekwencje. Zwrócę uwagę na współczesne ujęcie ewangelizacji i wyzwania jakie stawia przed nami Jan Paweł II. Jest on tym, który nieustannie troszczy się, by ewangelia była głoszona całemu światu. Dostrzegamy tu bardzo wyraźnie charakterystyczny nowy sposób przekazu ewangelii. Ponadto jest tym który nieustannie spotyka się z młodymi. Jego nauczanie i przykład życia jako ewangelizatora staje się dla nas wyzwaniem.

a) Jan Paweł II zachęca na początku do świadczenia o Bogu na podstawie doktryny chrześcijańskiej. Odnajdujemy tu skarbiec Pisma Świętego, bogactwo Tradycji Kościoła i całego Magisterium. Wymaga ono szczerości, wypływającej z przygotowania duchowego i wysiłku intelektualnego. Ukazuje, że mamy do czynienia w Kościele nie tylko z ludźmi ściśle zjednoczonymi z Kościołem. Są w nim również tacy, szczególnie młodzi, którzy poszukując zrozumienia swojej sytuacji w świecie, sensu życia stoją jakby na krawędzi. Nieodnalezienie się w głoszonym słowie staje się często przyczyną odejścia. Dlatego zwraca uwagę by głosić Ewangelię: niewierzącym, wątpiącym lub mającym zniekształcony obraz Boga należy wskazywać drogi do Boga: z istnienia świata stworzonego oraz z Objawienia Bożego w Chrystusie. Stworzenie i Biblia zawiera znaki działania i obecności Boga Stwórcy i Zbawiciela. Jan Paweł II sumuje: „Człowiek wierzący i każdy

człowiek dobrej woli, szukający obrazu Boga, może korzystać przede wszystkim z przeogromnego skarbcza Pisma świętego, stanowiącego zapis relacji Boga z Jego ludem, w którego centrum znajduje się Jezus Chrystus, w sposób niedościgły objawiający Boga: «Kto mnie zobaczył, zobaczył także Ojca» (J14,9)<sup>6</sup>. Tu poznajemy treść przepowiadania.

Natomiast przyglądając się sposobowi głoszenia dostrzegamy charakter biblijno-teologiczny potwierdzony słowami: „Uznałem za złuszne wybrać drogę, która odwołując się wprost do Pisma świętego, równocześnie nawiązuje do symboli wiary”<sup>7</sup>. Zwraca jednak uwagę by nie posługiwać się językiem dogmatyczno-teoretyczny, często niezrozumiałym, mało interesującym i słabo budzącym czy ożywiający wiarę w Boga. Uwrażliwia na używanie języka osobistego świadectwa wiary i miłości Boga, żywego języka Biblii, języka życia i doświadczenia religijnego<sup>8</sup>. Głosciciel musi mieć: „postawę pokornego i wdzięcznego serca” wobec Tajemnicy Boga, musi „mówić o Nim z najwyższym i całkowitym szacunkiem w postawie uwielbienia” wobec Boga trzykrotnie Świętego (por. Iz 6,3) i „z pełną ciepłą miłością” wobec Boga, który jest kochającym nas Ojcem<sup>9</sup>. Ponadto troska o ewangelizację nie może się ograniczyć tylko do głoszenia na ambonie. Powinna być wsparta innymi aktami religijnym, katechezą, i obejmować szerokie dziedziny życia młodzieży. Słowo Ewangelii powinno być zasiewane w codziennej rzeczywistości i prowadzić młodzież do wielkodusznego angażowania się w życie<sup>10</sup>. Stawia on wymagania dogłębne, ale również otwiera się na pomoc w odkrywaniu wartości absolutnych. Wyjaśnia życie i historię w świetle wielości i bogactw Misterium<sup>11</sup>. Papież zwraca się do kapłanów, zaangażowanych bezpośrednio w posługę duszpasterską, ponieważ formacja młodzieży w szczególny sposób należy do nich: „nie można zapomnieć, że młodzież jest dzisiaj wystawiona na niebezpieczeństwa i wyzwania nie znane innym czasom, takie jak narkomania, przemoc, terroryzm, amoralność... zalew pornografii... To wszystko wymaga większej troski o młodzież w pracy duszpasterskiej oraz korzystania z pomocy odpowiednich metod i twórczych inicjatyw”<sup>12</sup>. Nie może zabraknąć wrażliwości na wartości, pogłębiania znajomości nauk humanistycznych.

<sup>6</sup> Por. Jan Paweł II, *Co znaczy wierzyć?* Warszawa 1989, s.71.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Co znaczy wierzyć?* Warszawa 1989, s.73.

<sup>8</sup> Por. A. Lewek, *Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. II, Katowice 1995, s.25.

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, *Co znaczy wierzyć?* Warszawa 1989, s.74.

<sup>10</sup> Por. List Ojca świętego Jana Pawła II do księdza Egidio Vigano, Przełożonego Generalnego Towarzystwa Św. Franciszka Salezego, w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko, Rzym 1988, s. 22.

<sup>11</sup> Por. Tamże, s. 24.

<sup>12</sup> Tamże, s. 29.

b) Drugie wezwanie Jana Pawła II kieruje nas na drogę świadczenia z Osobistego doświadczenia Boga. Kardynał Ratzinger stwierdza na podstawie książki „Przekroczyć próg nadziei” że „Bóg Karola Wojtyły nie jest jedynie myślany, ale doświadczany”<sup>13</sup> Wsluchując się w świadectwo papieża o Bogu dostrzegamy, że On opiera się na przekonaniu, że Bóg Jezusa Chrystusa i Chrześcijan jest przede wszystkim Miłością (por. 1J 4,8), kimś kto kocha człowieka i trzyma w rękę losy tego świata. W jego przekonaniu głosem Boga i Jego działania są ruchy religijne wśród młodych ludzi, którzy otwierają się na Boga. Podczas Światowych Kongresów Młodzieży katolickiej w których Papież uczestniczy głęboko doświadcza obecności Boga. O tym świadczy młodym oraz pomaga Go spotkać i ukochać<sup>14</sup>.

Jan Paweł II zapytany przez jednego z proboszczów jak mówić kazania by mu ludzie uwierzyli powiedział: „mów tak, ażeby ci, którzy cię słuchają, byli przekonani, że jesteś przekonany o tym, co mówisz”<sup>15</sup>.

„Tylko przekonany (kaznodzieja) może przekonać (słuchaczy); tylko wstrząśnięty może wstrząsnąć; tylko zapalony może zapalić”<sup>16</sup>.

Wyzwania jakie stawia głosicielowi Papież i każdemu komu droga jest Ewangelia napotyka również na całkowicie inną orientację. Innymi wartościami kieruje się wielu ludzi. Nie są oni nam obcy ponieważ oddziałują na nas jak i na naszych odbiorców – młodzież. .

### Świat postindustrialny

Wyzwania stawiane przez świat postindustrialny (postmodernizm<sup>17</sup>) określany przez niektórych zmierzchem Chrześcijaństwa wyrażają się w następujących zasadach<sup>18</sup>:

<sup>13</sup> J. Ratzinger, Bóg w księżce Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei, w: Słowo. Dziennik Katolicki-Magazyn 1994 nr48, s. 3.

<sup>14</sup> Por. A. Lewek, Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II, t. II, Katowice 1995, s.27.

<sup>15</sup> Por. A. Lewek, Jaki kaznodzieja – takie kazanie, w: A. Lewek, Bóg – Człowiek – Ojczyzna, Warszawa 1989, s. 7.

<sup>16</sup> Por. A. Lewek, Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II, t. II, Katowice 1995, s.336.

<sup>17</sup> Postmodernizm – „pewien stan kultury, jako inną formację kulturową, kształtującą się w opozycji do podstawowych wartości i przekonań epoki modernizmu” – A. Jawłowska, Tu i teraz w perspektywie kultury postmodernistycznej, w: Przełom i wyzwanie. Pamiętnik VIII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, Toruń 19-22.09.1990, Warszawa-Toruń 1990, s. 138.

<sup>18</sup> Opracowano na podst.: Ks. Zbigniew Sarelo, Postmodernistyczny styl myślenia i życia, w: Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa, Poznań 1995

### 1) Istnieje wielość prawd

Wielość prawd, co więcej odrzucenie tezy o istnieniu kryteriów pozwalających poznać prawdę i dobro. Pozbawiają rozum cech pozwalających na poznanie prawdy uniwersalnej. Formy poznania są zależne od kulturowo co w konsekwencji prowadzi do przyjęcia każdej formy interpretacji i uznania jej za prawomocną. Prawda obiektywna w takiej sytuacji jest zbędna. Tak również znaki, gesty, słowa tracą na jednoznaczności, czego poszukiwały poprzednie pokolenia. Kultura jest wypełniana znakami i symbolami w dowolnym znaczeniu. Znaczą one tylko tyle, ile ktoś dostrzeże<sup>19</sup>.

### 2) Odrzucenie sensu

Brak obiektywizmu w prawdzie, pięknie kieruje nas do odrzucenia sensu obiektywnego. Pojawia się za to tolerancja, która posiada charakter absolutny. Iznana jest za drogę prowadzącą do wyzwolenia człowieka. Nie ma jednak jednoznacznych kryteriów weryfikacji wolności. Wyzwolenie to prowadzi często do samotnego poszukiwania prawdy i sensu życia. Człowiek w takiej sytuacji jest osamotniony, błędzi. Z tego powodu doświadcza bardzo mocno niepokojów i lęków.

Wykorzystują tę sytuację ogromne firmy propagandowe i organizacje o charakterze sekciarskim posługujące się mocno rozwiniętym aparatem socjotechnicznym. Przedstawiają korzystne dla siebie wartości, nie liczą się z odbiorcą ich przekazu. Odbiorca jest potencjalnym dochodowym klientem lub np. przedmiotem zabawy.

### 3) Antyuniwersalność

Nie ma prawdy obiektywnej. Nie dążymy do niej poprzez stosowanie dowolnych w treści i znaczeniu kryteriów. Przez to odrzucana jest zasada jedności, uniwersalności. Jedność jest możliwa do osiągnięcia jedynie na drodze represji i totalitaryzmu. Pluralizm we wszystkich dziedzinach życia w tym światopoglądowy jest tu wyzwoleniem o tegoż przymusu. Pluralizm rodzi jednak konflikty. Dlatego nie poszukuje się wspólnych punktów odniesienia ale uzgadnia się sam stan zagadnienia. Z tego powodu świat jest pełen chaosu pozbawiony korzeni, fundamentu i celu. Dlatego brakuje w nim zasad, odrzucane są wszelkie ideologie.

### 4) Brak celu

Świat nie ma swojego celu. Fragmentaryczne wydarzenia nie tworzą spójnej całości. Świat więc i żyjący w nim ludzie nie znajdują drogi czy celu, ku któremu

---

<sup>19</sup> Por. Ks. Zbigniew Sareło, Postmodernistyczny styl myślenia i życia, w: Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa, Poznań 1995, s. 10-12.

dążą. Przeszłość i przyszłość jest obojętna człowiekowi. Ważne jest to co dokonuje się teraz, ale i to nie ma znaczenia dla przyszłości czy przeszłości.

#### 5) Rozluźnienie więzi osobowych

Życie poszczególnego człowieka jest ważne dla niego samego, nie liczy się drugi człowiek czy nawet całe społeczeństwo, dotyczy to nawet członków rodziny. Ważne są jedynie doraźne cele. Więzy emocjonalne nie mają zrozumienia. Widać to na przykładzie stosunku do takiej instytucji jaką jest małżeństwo. Miłość oddzielona tu zostaje od uczucia, emocjonalnych relacji między małżonkami, jeżeli możemy tu użyć słowa małżeństwo. Dominuje tu bowiem pojęcie partnerstwo bez większych zobowiązań. Autorytety tracą rację bytu w ich miejsce wchodzą specjaliści od zarządzania, kreowania opinii.

#### 6) Relatywizm moralny

W sprawach moralnych bardzo mocno rysuje się postawa hedonistyczna. Dozwolone jest wszystko o ile jest korzystne i jest dziełem mojego wolnego wyboru. Odrzucenie wszelkich zasad moralnych czy etycznych jest uwolnieniem się od ideologii i totalitaryzmów, którym podlegały poprzednie społeczeństwa.

#### 7) Konsumpcjonizm

Industrializacja i komercjalizacja struktur społecznych służy powstawaniu komercyjnego stylu życia. Regulom zysku podlegają nauka, oświata, kultura, sport, a nawet religia. Pojawiają się dyscypliny skierowane na konsumenta. Organizacje prześcigają się w pozyskiwaniu jak największej ilości odbiorców. Natomiast z drugiej strony informacja staje się największym dobrem. Dzięki technice tworzone są niesamowite rzeczywistości. W nich to często człowiek traci kontakt z tym co prawdziwe, naturalne, a tym co jest wytworem fikcyjnym, iluzją.

#### 8) Antypedagogika<sup>20</sup>

Jest ona bardzo mocno związana z postmodernistyczną wizją świata. Pojawiają się w niej tendencje traktujące wychowanie jest coś złego. Głoszą wszystkim niezależnie od koloru skóry, płci, religii, wieku całkowitą wolność, równouprawnienie,

<sup>20</sup> Por. Anastazy Bławat, Antypedagogika. Postmodernistyczne zakwestionowanie wychowania, w: Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa, Poznań 1995, s.40n.

samostanowienie, pełną odpowiedzialność każdego za siebie samego, poczynając od chwili urodzenia. Kwestionują autorytety, kwestionują przekonania, że wychowanie nie ma podstaw pewności naukowego poznania i wiedzy na temat kształtowania i wychowania człowieka<sup>21</sup>. Rodziców chcących wpływać na postępowanie swoich dzieci oskarżają o działania przestępcze<sup>2</sup>.

Tak również przedstawia się współczesny świat. Kreowanie świata na tych zasadach dotyka człowieka młodego. W tym świecie on jednak poszukuje propozycji pewnego, stałego miejsca i sensu swojego istnienia. Stawia pytania ale i wymagania. Przymujemy je jako wyzwanie dla naszego przepowiadania Ewangelii.

### Potrzeby młodego człowieka

Trzecim wezwaniem są głosy ludzi młodych wyrażające potrzeby młodego człowieka. Ukazują wręcz głód zaistnienia Boga w życiu ale i wymagają odpowiedniej możliwej do przyjęcia formy.

Przy poznawaniu potrzeb młodego człowieka i przyjaznych mu form w przekazie oprzemy się na badaniach zleconych przez Papieską Radę do Spraw Dialogu z Niewierzącymi w roku 1991. Pytania rozesłanego kwestionariusza dotyczyły problemu Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu?<sup>23</sup> Szczegółowo zawierały się w trzech pytaniach.

1. Jak dzisiejsi ludzie traktują pytanie o sens swego istnienia i istnienia świata: czy w istnieniu tym upatrują ponurą zagadkę, czy też tajemnicę otwierającą drogę ku Transcendencji? Czy z tego doświadczenia wnioskuje o Opatrzności? Jakie jest stanowisko wobec Boga objawionego w Jezusie Chrystusie i głoszonego przez Kościół?

2. Jakie doświadczenia życiowe mogą stanowić punkt wyjścia w głoszeniu dzisiejszym ludziom Boga: cierpienie, śmierć, lecz także miłość, poświęcenie się solidarność, piękno itd.? Jakiego języka wymaga dziś ten temat?

3. Jak możemy dziś dzielić się doświadczeniem Boga: przez wiarę i miłość, modlitwę i życie sakramentalne, świadectwa chrześcijańskiego życia osobistego i wspólnotowego, przyjaźń i zaangażowanie w służbie najuboższym? (Paul kard. Poupard, Przewodniczący)

Badana młodzież to uczniowie 12 liceów ogólnokształcących, 6 techników, 4 zasadniczych szkół zawodowych oraz klerycy 17 wyższych seminariów duchownych. Wszystkich otrzymanych odpowiedzi było 1450.

<sup>21</sup> Por. Anastazy Bławat, *Antypedagogika. Postmodernistyczne zakwestionowanie wychowania*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 41.

<sup>22</sup> Por. Tamże, s. 44.

<sup>23</sup> Pełne oprac. znajduje się w: K. Pawlina, *Jak młodym mówić o Bogu dziś... Odpowiedzi młodzieży polskiej na Kwestionariusz rzymski*, Warszawa 1995.

Jako materiał badawczy zakwalifikowano 1250.

Na wstępie pytano o sens życia. Czy istnieje on w świadomości respondentów, czy zastanawiają się nad sensem życia. Jeżeli odpowiadają twierdząco, to w jakich okolicznościach?

### Podęście do sensu życia

Podęście do sensu życia	Ogółem	Płeć		Rodzaj formacji	
		Kobiety	Mężczyź ni	Uczniowie	Klerycy
	100%	100%	100%	100%	100%
Zastanawiają się	37	38	33	38	31
Zastanawiają się w sytuacjach losowych	36	35	40	34	44
Nie zastanawiają się	21	21	22	20	24
Brak odpowiedzi	6	6	5	5	0

Jakie są przyczyny braku refleksji nad sensem istnienia? Tak to interpretują uczniowie: „Obecnie brakuje ludziom czasu na rozważanie problemu sensu istnienia” (uczennica II kl technikum), „Niestawianie pytań o sens istnienia wynika z niechęci do wysiłku myślowego, z braku podstawowej wiedzy, odpowiedniego wychowania. Przyczyną bezrefleksyjności ludzi nad celem życia jest też brak ludzi, którzy potrafią to innym uświadomić” (II kl LO), Niemożność zrozumienia sensu życia prowadzi do rezygnacji z tego wysiłku... Po prostu jakoś się żyje” (LO) „Zauważa się brak świadomości pełnego przeżywania życia” (I T), Wchłonięcie człowieka przez wir życia pociąga za sobą utratę przekonania o istnieniu możliwości nadania jakiegokolwiek sensu swojemu życiu. Dlatego ludzie żyją nie myśląc o tym” (I kl Z)

Młodzież, która podejmowała refleksję nad sensem życia określiła również czym dla niej on jest.

## Czym jest sens życia dla współczesnych ludzi:

Sens życia jest...	Ogółem	Płeć		Rodzaj formacji	
		Kobiety	Mężczyźni	Uczniowie	Klerycy
	100%	100%	100%	100%	100%
Tajemnicą, zagadką	36	39	31	39	22
Drogą ku transcendencji	30	28	34	28	44
Gromadzeniem dóbr materialnych	31	30	32	29	35
Brak odpowiedzi	3	3	3	4	0

Zdaniem 36% badanych współczesne pokolenie uważa sens życia i istnienia świata jako tajemnicę i zagadkę; 30%, że jest drogą prowadzącą do transcendencji, dla 31% sensem jest gromadzenie dóbr materialnych. Drugie pytanie dla badanych stanowiło trudność: „Jak można na coś odpowiedzieć czego się nie rozumie”.

Kolejne pytanie o sens życia i istnienie Opatrzności jest próbą wskazania drogi do poznania Boga.

Czy z doświadczenia sensu życia i istnienia świata współcześni ludzie wnioskuje o istnieniu Opatrzności?

Istnienie Opatrzności	Ogółem	Płeć		Rodzaj formacji	
		Kobiety	Mężczyźni	Uczniowie	Klerycy
	100%	100%	100%	100%	100%
Tak	60	50	62	58	74
Nie	28	35	27	29	22
Brak odpowiedzi	12	15	11	13	4



Jak zauważamy doświadczenie sensu życia u młodych jest również drogą do wysuwania wniosków o istnieniu Opatrzności.

Opinie respondentów zasięgnięto w celu poznania czy od doświadczenia życiowego można zacząć głoszenie Boga.

Czy doświadczenia życiowe mogą stanowić punkt wyjścia  
w głoszeniu Boga współczesnym ludziom?

Doświadczenia życiowe	Ogółem	Płeć		Rodzaj formacji	
		Kobiety	Mężczyźni	Uczniowie	Klerycy
	100%	100%	100%	100%	100%
Tak - mogą	97	95	97	97	99
Nie - nie mogą	1	2	2	1	1
Brak odpowiedzi	2	3	1	2	0

Najmocniejsza odpowiedź i podpowiedź dla głosicieli. Doświadczenie w oparciu o takie wypowiedzi należy uczynić punktem wyjścia w głoszeniu Boga współczesnemu człowiekowi. Jednak stawiamy kolejne pytanie.

Jakie doświadczenia życiowe mogą stanowić punkt wyjścia w głoszeniu współczesnym ludziom Boga?

Ta znacząca hierarchia wskazuje na zasadnicze potrzeby młodego człowieka. Miłość, poświęcenie... są najpewniejszymi kluczami otwierającymi młodzież na przekaz ewangelii. Sami młodzi mówią, że „Ludzie końca XX wieku są zabiegani, sfrustrowani, ciągle bombardowani wiadomościami na temat wojen, morderstw, gwałtów. Tak naprawdę pragną odrobiny ciepła, bezpieczeństwa i wiary w to, że mają kogoś, kto może dać im miłość. Jeśli jej doświadczają, żyją zupełnie inaczej. Miłość uskrzydla do życia i działania” (uczeń III kl T), „Wydaje mi się że jedynym skutecznym językiem nauczania dziś o Bogu jest właśnie język miłości” (uczennica II kl ZSZ)

Cierpienie:

„Kiedy człowiek znajduje się w położeniu bez wyjścia zaczyna szukać pomocy. Są to chwile, kiedy myśli się najintensywniej o Bogu i prosi Go o pomoc. W takich-

## Hierarchia wyboru doświadczeń życiowych

Hierarchia wyboru doświadczeń życiowych	Ogółem	Płeć		Rodzaj formacji	
		Kobiety	Mężczyźni	Uczniowie	Klerycy
	N=1196	N=286	N=485	N=1001	N=190
Miłość	85	82	91	82	100
Poświęcenie	68	66	76	64	90
Cierpienie	68	58	72	65	79
Solidarność	56	55	62	53	71
Śmierć	54	48	65	49	70
Piękno	52	49	59	49	70
Inne	12	11	16	10	21

chwilach jest się jakimś innym, pokorniejszym, a może lepiej określę – rozumniejszym” (uczeń IV kl T).

Problemem jest również komunikacja z młodymi. Poszukiwano języka, którym należy posługiwać się w głoszeniu ludziom Boga.

Odpowiedzi tu otrzymane są jasnym wskazaniem dla głosicieli ale również wymagającym wysiłku i rewizji dotychczasowego języka. „Język, jakim mówią nam księża kazania, jest skomplikowany, pełen teorii o Bogu. Człowiek, który ma nauczać drugich o Bogu, musi przede wszystkim o Nim świadczyć. O tym, co głosi winno świadczyć całe jego życie. Niestety przekaz wiary niekiedy kończy się na kazaniu w kościele” (uczeń II kl T).

„Aby Boga głosić, to trzeba Go najpierw mieć głęboko w sercu, świadczyć o nim na modlitwie, trzeba zachwycić się Nim i zachować Jego Słowo, żyć według Jego Słowa. Kazania księdza żyjącego słowem Bożym wówczas będą do nas przemawiać i trafiać (uczennica III kl LO).

## Jakiego języka wymaga dziś głoszenie ludziom Boga?

Język głoszenia ludziom Boga	Ogółem	Płeć		Rodzaj formacji	
		Kobiety	Mężczyźni	Uczniowie	Klerycy
	100%	100%	100%	100%	100%
Język czynu	34	32	35	33	39
Język prosty	28	24	23	31	17
Język dialogu	28	29	33	27	36
Język naukowy	8	12	8	8	8
Brak odpowiedzi	2	3	1	1	0

Kazanie nie może być gadaniem o Bogu: potrzebujemy słów pięknych, mądrych, ale popartych przykładami – świadectwami z życia, które przybliżą nam Boga” (uczennica II LO)<sup>24</sup>.

Kwestionariusz ukazuje nam sytuację współczesnej młodzieży. Poznajemy wyzwania jakie stawia głosicielowi. Ukazuje, że nie podejmują pogłębionej refleksji nad sensem swojego życia. Jest to spowodowane zaabsorbowaniem sprawami codziennymi. 97% badanej młodzieży wskazuje na doświadczenia życiowe jako punkt wyjścia w głoszeniu Ewangelii. Uwzględnianie sytuacji egzystencjalnej czyni przekaz bardziej personalnym nie zapominając o doświadczeniu religijnym które skierowuje uwagę na Osobę Boga<sup>25</sup>. Jedność słów i czynów które głosimy są warunkiem skuteczności kazań, homilii. Sam język powinien być prostym, obrazowym, wyjętym wprost z kontaktów międzyludzkich.

<sup>24</sup> K. Pawlina. Jak młodym mówić o Bogu dziś... Odpowiedzi młodzieży polskiej na Kwestionariusz rzymski, Warszawa 1995, s. 54.

<sup>25</sup> Tamże, s. 60.

## II. JAKIE SĄ AKTUALNE KIERUNKI W GŁOSZENIU SŁOWA BOŻEGO?

Poznając wyzwania jakie stawiane są kaznodziei pragniemy poszukać wiążących nas jako głosicieli odpowiedzi – kierunków w których zmierza homiletyka i cała działalność kaznodziejska. Takim podstawowym kierunkiem Kościoła a w nim działalności kaznodziejskiej jest Nowa Ewangelizacja, która przez przepowiadanie buduje Kościół (EN 28). Dokonuje się to nieustannie w klimacie Eucharystii. Spotykamy się tu ze słowem i widzialną łaską – źródłami nadprzyrodzonej Mocy Kościoła jako Ludu Bożego. (Por. JPII Redemptor hominis 20). Zwracamy tu szczególnie uwagę na:

1. Kaznodziejstwo specjalistyczne. Sama problem dotarcia z ewangelią do człowieka młodego suponuje powstanie kaznodziejstwa skierowanego wyłącznie do młodych. Ponieważ jest wielką trudnością głoszenia dostosowanego do słuchaczy w różnym wieku. Nie można mówić jednak do jakiegoś abstrakcyjnego słuchacza. Takiego po prostu nie ma. Kaznodzieja nie jest w stanie jednocześnie dotrzeć do wszystkich słuchaczy i zaradzić ich potrzebom. Obecny temat również zawiąże grono słuchaczy do określonego zakresu. W tym wypadku kryterium jest wiek. Innym kryterium jest środowisko wychowania, wykształcenie, kultura, język w tej kulturze jakim się posługuje słuchacz.

2. Kaznodziejstwo integralne. Uwzględnia całego człowieka. Jego sferę religijną, emocjonalną, psychiką, problemy życiowe. Wymaga to od kaznodziei głębokiego wejścia w życie młodych ludzi. To pociąga za sobą wymagania odpowiedniego wykształcenia pedagogicznego, psychologicznego, humanistycznego w stopniu wymaganym do kontaktów z ludźmi młodymi. W sprawach religijnych należy wypowiadać się kompetentnie i z uwzględnieniem stanowiska wielu dyscyplin nauki. Integralne kaznodziejstwo stawia przed kaznodzieją wymagania wyjścia poza ambonę w rozwiązywaniu życiowych problemów młodzieży. Dotyczy to wejścia na teren szkoły, zakładu pracy, biura, a nawet do domu. Kaznodziejstwo ma na celu zintegrowanie młodych z Kościołem i zaangażowanie w misję Kościoła w świecie odpowiednio do powołania i predyspozycji. Angażujemy ich w Nową Ewangelizację wrażliwą na:

3. Kaznodziejstwo Nowej Ewangelizacji wskazuje na:

a) Nowe uwarunkowania, takie jak dechrystianizacja, narodów i społeczeństw znanych z chrześcijańskiego charakteru; zobojętnienie religijne i ateizm; rozprzerstnienie się sekt religijnych i synkretycznych form religijności bez Boga (New Age); deistyczne, agnostyczne czy sceptyczne traktowanie prawdy o Bogu; liberalizm, indywidualizm subiektywizm, relatywizm w przyjmowaniu prawd wiary; szerzenie się postaw hołdujących materializmowi, konsumpcjonizmowi, hedonizmowi, seksualizmowi, nihilizmowi; zagrożenia płynące od uzależnień od narkotyków, alkoholu, telewizji, internetu, hazardu, itd.

b) Nową metodyka dotyczy takich zagadnień jak nowy entuzjazm pochodzący od Ducha Świętego nieustannie rozpalającego serce Kościoła; zrozumiały dla współczesnego przekazu język, czytelne formy i metody przekazu orędzia; różne formy duszpasterstwa specjalistycznego; dzielenie się doświadczeniem religijnym i ewangelizacyjnym z różnych Kościołów; oddziaływanie przykładem życia jako ludzi ośmiu błogosławieństw; osobiste świadectwo głębokiej wiary w Boga i czynnej miłości Bliźniego; pomysłowość i twórczość pod natchnieniem Ducha Świętego, wnikanie w egzystencję człowieka i rozwiązywanie problemów w świetle ewangelii; stosowanie stylu Jezusa: głoszenie na poziomie tłumów i w małej grupie apostołskiej; stosowanie metod ewangelicznych św. Pawła: indukcyjno – inkulturacyjnej (areopag ateński – Dz 17,22nn) i kerygmaticznej (np. 1 Kor 2,1nn)

c) Nowe treści z zaadaptowania współczesnego świata w życie Ewangelii, Tradycji, dokumentów Kościoła; o człowieku o jego duszy nieśmiertelnej i o zmartwychwstaniu ciała (reinkarnacja); nauka społeczna Kościoła o zaangażowaniu się w budowę współczesnego świata opartego na zasadach ewangelii.

d) Nowi adresaci, którymi są ochrzczeni, którzy utracili wiarę, lub nie uważają się za członków Kościoła, którzy przestali praktykować; wspólnoty których reewangelizacja jest warunkiem nowej ewangelizacji; sceptycy, obojętni, zsekularyzowani

e) Nowe podmioty odkrywane w działalności ewangelizacyjnej. Pierwszym jest Duch Święty, Jednoczący nas z Jezusem i będący z nami na drodze do Ojca; następnie cała wspólnota Kościoła (biskupi, prezbiterzy, zakonnicy, mężczyźni i kobiety tworzące Lud Boży a wśród nich ludzie młodzi będący najbardziej dynamiczną częścią Kościoła.

Mentalność postmodernistyczna wpływając na świat dotyka również takiej dziedziny jaką jest homiletyka. Spróbujemy przeanalizować jak wpływa ona na koncepcję kazania. Nieskuteczność w przekazywaniu wiedzy religijnej, a wręcz nikłe zmiany w przypadku próby zmiany postaw sprawiły że zaadaptowano postmodernistyczne idee do homiletyki. Działo się to również dlatego, że poddano ostrej krytyce praktykę kaznodziejską. Zarzucono jej idealistyczne koncepcje kazania, oderwane od realiów, wygórowane wymagania egzegetyczne, autorytarny sposób przekazu, brak komunikacji z odbiorcami i nieuwzględnienie problemów życiowych słuchaczy. Wysłunięto dlatego postulat odejścia od przesadnej egzegezy Pisma św. Z większym uwzględnieniem problemów życiowych słuchaczy<sup>26</sup>. Ernst Lange twierdzi: „Właściwym przedmiotem chrześcijańskiego kazania nie jest tekst biblijny ani inny dokument z historii wiary, ale (...) codzienna rzeczywistość samego słuchacza – wi-

<sup>26</sup> Por. J. Kołodziejczyk, Postmodernistyczna koncepcja kazania, w: Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa, Warszawa 1995, s. 84.

dziana oczywiście w świetle słowa Bożego. Głosić kazanie oznacza: rozmawiam ze słuchaczem o jego życiu<sup>27</sup>. Inspiracją do stworzenia nowej koncepcji kazania był model sztuki jako dzieła otwartego przedstawiony przez Umberto Ecco. Według niego dzieło sztuki zawiera wiele znaczeń. Jest ono ze swej natury otwarte na wiele znaczeń. Może ich być nieskończenie wiele w zależności od subiektywnych upodobań jego odbiorców. Zwalnia ta koncepcja z troski o jednoznaczne rozumienie przekazywanych treści. Oznacza to że kaznodzieja i słuchacz mają prawo subiektywnego interpretowania treści Pisma świętego. Kazanie w tej koncepcji staje się bardziej dziełem estetycznym niż przekazem treści Objawienia. Kazanie nie jest wyjaśnianiem Pisma świętego ale jedynie „inscenizacją” by ten tekst mógł na nowo żyć. Jest to sztuka ucząca sztuki życia.

Pozytywnym efektem kazań kerygmatycznych w nowym stylu jest zachowanie u słuchacza prawa do swobodnego wyboru treści i swobodnego wyciągania wniosków dla ich osobistego życia. Jednak problemem jest kerygma która wymaga od słuchaczy wyciągania jednoznacznych wniosków, odpowiedzi. Cennym elementem jest zwrócenie uwagi na potrzebę twórczości w kaznodziejstwie, poszukiwanie nowych środków wyrazu i nowych form przekazu, troska o piękno języka i przekazu, oraz poszanowanie wolności wolności słuchaczy.

Negatywnym skutkiem takiego głoszenia jest możliwość wieloznacznej interpretacji Ewangelii, kwestionowanie zobowiązującego charakteru wymagań ewangelicznych i pojawienia się skrupułów u wiernych. Niebezpieczeństwem jest zagrożenie wiary i moralności chrześcijańskiej. Postmodernizm odrzuca tradycję głoszącą prawdziwy obraz świata, absolutne wartości, nie uznaje filozoficznego ugruntowania moralności odwołującego się do Boga Natury, Podmiotu Myślącego i Praw Historii.

W kaznodziejstwie znajduje to wyraz w rezygnacji z jednoznaczności w sprawach wiary i moralności. Wiare głosi się tak jakby Boga nie było.

Na podstawie Kwestionariusza rzymskiego dotyczącego przepowiadania Boga młodemu człowiekowi należy zwrócić uwagę, że społeczeństwo nie należy do zastanawiających się nad sensem swojego życia na co dzień. Nie dotyczy to sytuacji losowych. W tym wypadku ponad połowa podejmuje taką refleksję. 60% uważa że te sytuacje kierują człowieka ku Bogu. Dlatego Doświadczenia życiowe są dobrym punktem wyjścia w przekazie Ewangelii – tak uważa aż 97% młodzieży. W przekazie słownym Prawd objawionych mocy dodaje słowo poparte czynem, doświadczeniem życiowym, religijnym, świadectwem życia wiarą. Dlatego potrzebna jest ścisła więź głoszącego z tym co mówi i co czyni w życiu codziennym – jest to warunek

<sup>27</sup> Cyt. za J. Kołodziejczyk, Postmodernistyczna koncepcja kazania, w: Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa, Warszawa 1995, s. 84.

skuteczności homilii i kazań. Pomimo tak dużych wymagań młodzieży do świadectwa wymagają również aby język przepowiadania Ewangelii uczynić bardziej przystępnym. Język prosty, obrazowy, taki jakiego ludzie używają w kontaktach międzyludzkich. W miejsce autorytarnego przekazu sukcesywnie wchodzi dialog głosiciela Dobrej Nowiny ze słuchaczem<sup>28</sup>.

### Streszczenie

Pytanie o skuteczność głoszonego słowa, kazania, homilii stawiane są nieustannie. Szczególnie jeżeli dotyczy to głoszenia młodemu człowiekowi. Szukając rozwiązania problemu szukamy najpierw wyzwań jakie stawiane są kaznodziei. Są to najpierw wyzwania stawiane przez Jezusa zawarte w poleceniu „Idźcie na cały świat i głoscie ewangelię” a odczytane przez Papieża naszych czasów Jana Pawła II. Następnie analizujemy promowany dziś w świecie system zwany postmodernizmem. Na zakończenie wysłuchamy głosu ludzi młodych. Ich potrzeby, język, są wyzwaniem i pomocą dla głosiciela. Po zapoznaniu się z aktualnymi wyzwaniami stawianymi głoszącemu Słowo Boże ukazujemy kierunki rozwoju mające na celu poprawienie skuteczności przekazu Ewangelii młodemu człowiekowi.

W pierwszym rzędzie akcent kładziemy na duszpasterstwo specjalistyczne, zwrócone do młodego słuchacza. Uwzględnia ono środowisko, wykształcenie, kulturę, język. Kolejnym etapem jest integralne podejście do człowieka obejmujące sferę egzystencjalną, religijną, emocjonalną itp. Wymaga to od głosiciela wykształcenia humanistycznego, religijnego, pedagogicznego, psychologicznego w stopniu oczywiście potrzebnym do tej posługi. Ważnym czynnikiem w posłudze głoszenia jest uwzględnienie zasad Nowej Ewangelizacji, wrażliwej na nowe uwarunkowania, nową metodę, nowe treści, nowych adresatów, i nowe podmioty angażowane do działalności ewangelizacyjnej. Nie zapominamy o uwzględnianiu problemów słuchaczy. Ich głos wskazuje na treści niezbędne do życia w tym świecie, w tym również na treści światopoglądowe, religijne. Doświadczenia życiowe są najlepszym punktem wyjścia w przekazie Ewangelii. Młodzi wskazują na najbardziej przekonujące postawy i na język w którym można głosić Ewangelię. Język z pewnością obrazowy, poparty doświadczeniem życiowym, świadectwem wiary.

<sup>28</sup> Por. K. Pawlina, Nowa Ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku, Warszawa 1995, s. 210-211.

## Sommario

In continuazione si ripetono le domanda sulla efficacia dell'anunzio della parola, della predica, dell'omelia. Specialmente quando si parla dell'annunzio rivolto ai giovani. Cercando le soluzioni prima di tutto dobbiamo trovare le sfide che di fronte trova il predicatore.

Al primo posto troviamo le esigenze messe dallo stesso Gesu: „Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo“. Quel messaggio cosi ha appropriato il Santo Padre Giovanni Paolo II.

Secondo passo della nostra riflessione e l'analisi del postmodernismo ormai tanto diffuso e promosso dal mondo di oggi.

Alla fine ascolteremo la voce dei giovani. Loro bisogni, linguaggio costituiscono nello stesso momento la sfida e aiuto al predicatore.

Dopo aver conosciuto le sfide attuali riguardanti al. annunzio della parola presentiamo le tendenze delle soluzioni per migliorare efficacia della trasmissione del Vangelo ai giovani di oggi.

Nella nostra ricerca mettiamo in evidenza in primo posto la pastorale specializzata cioe rivolta agli ascoltatori giovanili. Si tiene conto dell'ambiente, istruzione, cultura, linguaggio etc.

Passo sequente e una comprensione integrale dell'uomo che contiene le dimensioni esistenziali, religiose ed emozionali etc. Tutto cio richiede dal predicatore una adeguata educazione umanistica, religiosa, pedagogica, psicologica.

Un altro elemento molto valido nel servizio della parola e prendere in considerazione le norme della Nuova Evangelizzazione allora la sensibilita alle nuove condizioni e circostanze, i nuovi metodi e contenuti, nuovi destinatari e nuovi soggetti impegnati nel lavoro evangelizzatrice. Non dimentichiamo dei problemi degli ascoltatori. La loro voce indica i contenuti indispensabili per vivere in questo mondo, inclusi i contenuti religiosi e altri riguardanti la concezione del mondo. L'esperienze della vita sono i migliori punti di partenza. nell'annunzio del Vangelo. I giovani indicano i comportamenti piu convincenti e il linguaggio che permette la comunicazione del messaggio evangelico. Si riferisce al. linguaggio figurativo e chiaro, basato sulla esperienza della vita e sulla testimonianza di fede.



PIOTR POLEK OSPPE

## SPECYFIKA JASNOGÓRSKIEJ POSŁUGI SŁOWA

Zagadnienie, jakie zostało nakreślone tytułem, wymaga wstępnych wyjaśnień. Przede wszystkim należy powiedzieć, że posiada ono bardzo szeroki zakres. Takie myślenie, znajduje swoje uzasadnienie, ponieważ sanktuarium jasnogórskie tworzy wiele różnych wymiarów. Posiadają one zasięg ogólnokościelny, międzynarodowy, jak i ten związany z życiem Kościoła w Polsce i z życiem naszego narodu. W związku z powyższym, tok naszego studium przyjmie następujące punkty. Na samym początku przedstawimy kilka wypowiedzi Ojca Świętego Jana Pawła II, które wskazują na istotę interesującego nas sanktuarium. W zasadniczej zaś części zaprezentujemy wymiar teologiczny i patriotyczny jasnogórskiej posługi Słowa, by w końcowej części przejść do wniosków i postulatów.

### I. CHARAKTERYSTYKA SANKTUARIUM JASNOGÓRSKIEGO W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Odpowiedzi na pierwsze zagadnienie będziemy szukać w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II, jakie wypowiadał na Jasnej Górze podczas dwudziestu lat swojego pontyfikatu. Oto niektóre z wyrażań, określeń i myśli wskazujące, czym dla Kościoła historycznego i obecnego jest duchowa Stolica Polski:

*«Przybyłem w pielgrzymce na Jasną Górę. To [...] było upragnionym celem życia Papieża Pawła VI. Jakże wielka jest moja wdzięczność dla Opatrzności Bożej, że pozwoliła mi dzisiaj spełnić to pragnienie życia Wielkiego Papieża [...] Przybywając na Jasną Górę przybyłem niejako przez całą prehistorię, przez całą przeszłość, a zarazem przez serce Kościoła częstochowskiego w jego współczesności»<sup>1</sup>;*

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie przed Kościołem św. Zygmunta*, 4 VI 1979, w: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia, dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Poznań-Warszawa 1979, s. 61.

## Sommarlo

In continuazione si ripetono le domanda sulla efficacia dell'anunzio della parola, della predica, dell'omelia. Specialmente quando si parla dell'annunzio rivolto ai giovani. Cercando le soluzioni prima di tutto dobbiamo trovare le sfide che di fronte trova il predicatore.

Al primo posto troviamo le esigenze messe dallo stesso Gesu: „Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo". Quel messaggio cosi ha appropriato il Santo Padre Giovanni Paolo II.

Secondo passo della nostra riflessione e l'analisi del postmodernismo ormai tanto diffuso e promosso dal mondo di oggi.

Alla fine ascolteremo la voce dei giovani. Loro bisogni, linguaggio costituiscono nello stesso momento la sfida e aiuto al predicatore.

Dopo aver conosciuto le sfide attuali riguardanti al annunzio della parola presentiamo le tendenze delle soluzioni per migliorare efficacia della trasmissione del Vangelo ai giovani di oggi.

Nella nostra ricerca mettiamo in evidenza in primo posto la pastorale specializzata cioe rivolta agli ascoltatori giovanili. Si tiene conto dell'ambiente, istruzione, cultura, linguaggio etc.

Passo sequente e una comprensione integrale dell'uomo che contiene le dimensioni esistenziali, religiose ed emozionali etc. Tutto cio richiede dal predicatore una adeguata educazione umanistica, religiosa, pedagogica, psicologica.

Un altro elemento molto valido nel servizio della parola e prendere in considerazione le norme della Nuova Evangelizzazione allora la sensibilita alle nuove condizioni e circostanze, i nuovi metodi e contenuti, nuovi destinatari e nuovi soggetti impegnati nel lavoro evangelizzatrice. Non dimentichiamo dei problemi degli ascoltatori. La loro voce indica i contenuti indispensabili per vivere in questo mondo, inclusi i contenuti religiosi e altri riguardanti la concezione del mondo. L'esperienze della vita sono i migliori punti di partenza. nell'annunzio del Vangelo. I giovani indicano i comportamenti piu convincenti e il linguaggio che permette la comunicazione del messaggio evangelico. Si riferisce al. linguaggio figurativo e chiaro, basato sulla esperienza della vita e sulla testimonianza di fede.

PIOTR POLEK OSPPE

## SPECYFIKA JASNOGÓRSKIEJ POSŁUGI SŁOWA

Zagadnienie, jakie zostało nakreślone tytułem, wymaga wstępnych wyjaśnień. Przede wszystkim należy powiedzieć, że posiada ono bardzo szeroki zakres. Takie myślenie, znajduje swoje uzasadnienie, ponieważ sanktuarium jasnogórskie tworzy wiele różnych wymiarów. Posiadają one zasięg ogólnokościelny, międzynarodowy, jak i ten związany z życiem Kościoła w Polsce i z życiem naszego narodu. W związku z powyższym, tok naszego studium przyjmie następujące punkty. Na samym początku przedstawimy kilka wypowiedzi Ojca Świętego Jana Pawła II, które wskazują na istotę interesującego nas sanktuarium. W zasadniczej zaś części zaprezentujemy wymiar teologiczny i patriotyczny jasnogórskiej posługi Słowa, by w końcowej części przejść do wniosków i postulatów.

I. CHARAKTERYSTYKA SANKTUARIUM JASNOGÓRSKIEGO  
W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Odpowiedzi na pierwsze zagadnienie będziemy szukać w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II, jakie wypowiadał na Jasnej Górze podczas dwudziestu lat swojego pontyfikatu. Oto niektóre z wyrażań, określeń i myśli wskazujące, czym dla Kościoła historycznego i obecnego jest duchowa Stolica Polski:

*«Przybyłem w pielgrzymce na Jasną Górę. To [...] było upragnionym celem życia Papieża Pawła VI. Jakże wielka jest moja wdzięczność dla Opatrzności Bożej, że pozwoliła mi dzisiaj spełnić to pragnienie życia Wielkiego Papieża [...] Przybywając na Jasną Górę przybyłem niejako przez całą prehistorię, przez całą przeszłość, a zarazem przez serce Kościoła częstochowskiego w jego współczesności»<sup>1</sup>;*

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie przed Kościołem św. Zygmunta*, 4 VI 1979, w: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia, dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Poznań-Warszawa 1979, s. 61.

«Bywał tutaj wielokrotnie Papież Pius IX – oczywiście nie jako papież, ale jeszcze jako Achilles Ratti, pierwszy nuncjusz w Polsce po odzyskaniu niepodległości [...] Kiedy po śmierci Piusa XII został wybrany na Stolicę Piotrową Papież Jan XXIII, pierwsze słowa, jakie po konklawe skierował do Prymasa Polski, były związane z Jasną Górą»<sup>2</sup>;

«Kardynał Prymas w takich oto słowach mówił o znaczeniu jasnogórskiego sanktuarium: „Jasna Góra jest wewnętrznym spoidłem życia narodu, jest siłą, która chwytą głęboko za serce i trzyma Naród cały w pokornej a mocnej postawie wierności Bogu, Kościołowi i jego hierarchii”»<sup>3</sup>;

«Przyzwyczailli się Polacy wszystkie niezliczone sprawy swojego życia, różne jego momenty ważne, rozstrzygające [...] wiązać z tym Miejscem, z tym Sanktuarium. Przyzwyczailli się ze wszystkim przychodzić na Jasną Górę, aby mówić o wszystkim swojej Matce – Tej, która tutaj nie tylko ma swój Obraz, swój wizerunek, jeden z najbardziej znanych i najbardziej czczonych na całym świecie – ale która tutaj w jakis szczególny sposób jest. Jest obecna. Jest w tajemnicy Chrystusa i Kościoła – uczy Sobór»<sup>4</sup>.

Rozwijając coraz to głębsze myśli o jasnogórskim sanktuarium, Papież nawiązuje do odwiedzin, jakie kilka razy w roku odbywał wraz z całym Episkopatem:

«Tyle razy przybywaliśmy tutaj! Stawaliśmy na tym świętym miejscu, przykładaliśmy niejako czujne pasterskie ucho, aby usłyszeć, jak bije serce Kościoła i serce Ojczyzny w Sercu Matki. Jasna Góra jest przecież nie tylko miejscem pielgrzymek Polaków z Polski i całego świata. Jasna Góra jest sanktuarium Narodu»<sup>5</sup>; «Czasem tylko tutaj, na Jasnej Górze, człowiek może dźwignąć się z najgłębszego upadku na szczyt»<sup>6</sup>.

Ojciec Święty podkreśla w wielu innych wspomnieniach tę podwójną rolę jasnogórskiego sanktuarium, że było ono bastionem ochrony wiary, ducha, kultury i zachowania tożsamości narodowej, zwłaszcza w okresie rozbiorów<sup>7</sup>, a równocze-

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Mszy Świętej na Jasnej Górze*, 4 VI 1979, w: *Pielgrzymka Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 48.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, ss. 47-48.

<sup>5</sup> Tamże, s. 51.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do Paulinów przed Cudownym Obrazem*. Jasna Góra 6 VI 1979, w: *Pielgrzymka Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 116.

<sup>7</sup> Por. *Modlitwa z Papieżem*, 28 VIII 1988, w: *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) = ORP 8/1988, s. 28.

śnie jest sercem dziejów narodu polskiego i miejscem, gdzie pokolenia polskie zyskiwały wolność wewnętrzną oraz pełny udział w godności przybranych synów Bożych<sup>8</sup>. A podczas swojej ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny, Papież precyzuje: «Wiele razy powtarzałem, że Jasna Góra to sanktuarium narodu, konfesjonal i ołtarz»<sup>9</sup>.

## 2. W KIERUNKU PRZEPOWIADANIA SŁOWA BOŻEGO

Słowa Ojca Świętego mówiące, że «Jasna Góra to sanktuarium narodu, konfesjonal i ołtarz» należy rozumieć w nieco szerszym pojęciu. Z nauczania Soboru Watykańskiego II wiemy, że ołtarz to nie tylko stół eucharystyczny, ale także stół Słowa Bożego. Nic więc dziwnego, że w dokumentach Kościoła czytamy: «Jako część samej liturgii zaleca się bardzo homilię, w której z biegiem roku liturgicznego wyklada się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego. Bez poważnego powodu nie należy jej opuszczać we Mszach odprawianych w niedziele i święta nakazane przy udziale wiernych»<sup>10</sup>. Statystyki liczbowe jasnogórskiego sanktuarium wskazują na właściwe zrozumienie tak proponowanej reformy soborowej. Zauważa się bowiem wzrost głoszonych kazań w stosunku do liczby celebrowanych Mszy Świętych. I tak, np.: w roku 1996 tajemnicę Najświętszej Eucharystii kapłani sprawowali 54.994 razy, a kazań, homilii i apeli jasnogórskich wygłoszono 3.200<sup>11</sup>. Analogicznie w roku następnym – 1997, zostało odprawione 53.506 Mszy Świętych (o 1500 mniej, aniżeli w poprzednim roku), oraz wygłoszono 3.500 kazań, homilii i apeli jasnogórskich (tj. o 300 więcej, aniżeli w roku 1996)<sup>12</sup>.

Przedstawiając charakterystyczne cechy jasnogórskiej posługi słowa ograniczmy się do kazań wygłoszonych w ciągu dwóch lat. Będą to lata związane z pierwszą i ostatnią pielgrzymką Ojca Świętego na Jasną Górę, tj. rok 1979 i 1997. Takie ujęcie pozwoli nam na podkreślenie niezmienności Słowa Bożego, z jednej strony i jego adaptacja do znaków czasu z drugiej strony, tak bardzo charakterystycznych

<sup>8</sup> Por. Jan Paweł II, Tyś wielką chlubą naszego Narodu. *Jubileusz 600-lecia Jasnej Góry*, 19 VI 1983, w: *Pokój Tobie Polsko! Ojczyzno moja*, Watykan 1983, s. 90.

<sup>9</sup> *Homilia wygłoszona podczas spotkania z pielgrzymami*. Jasna Góra 4 VI 1997, w: ORP (wydanie specjalne) 1997, s. 57.

<sup>10</sup> KL 52. Jean Leclercq w swoim studium zatytułowanym *Kazanie czynnością liturgiczną* wskazuje na podstawy teologiczno-historyczne łączenia celebracji Eucharystycznej z przepowiadaniem Słowa Bożego. Artykuł został zamieszczony w: *Anamnesis 14*. Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, 3/1997/98, ss. 41-54.

<sup>11</sup> Por. I. Rękawek – J. Tomziński, *Jasnogórskie Sanktuarium w 1996 roku*, w: *Jasna Góra 3/1997*, s.31.

<sup>12</sup> Por. I. Rękawek – J. Tomziński, *Liczbowe sprawozdanie z działalności Jasnej Góry w 1997 roku*, w: *Jasna Góra 3/1998*, s. 31.

w ostatnich latach. Nasze studium będzie posiadało swoje podstawowe źródło w nauczaniu Ojca Świętego i w kilkudziesięciu kazaniach zapisanych na taśmie magnetofonowej<sup>13</sup>. Z dokumentów tych dowiadujemy się, że najbardziej charakterystycznymi tematami są te, które zawierają wymiar teologiczny i patriotyczny<sup>14</sup>.

### 3. WYMIAR TEOLOGICZNY

Analizując treści jasnogórskich kazań, można z łatwością zauważyć, że posiadają one podstawowe źródło w Piśmie Świętym. Są to zatem, w zdecydowanej większości, kazania o charakterze biblijnym<sup>15</sup>. Jakkolwiek wskazują na postać Jezusa Chrystusa, jedynego Pośrednika ludzkości, to w kontekście sanktuarium maryjnego, dominuje w nich wzorzec wymiaru Maryi<sup>16</sup>. Taki kierunek jasnogórskiego przepowiadania potwierdza Kardynał Wyszyński, kiedy mówi: «Wszystko postawiłem na Maryję [...]. Doświadczenie mnie pouczyło, że tylko na tej drodze, przy pomocy Dziewicy Wspomożycielki i Pani Jasnogórskiej można czegoś dokonać w Polsce. Oczywiście, mocami Bożymi! [...] Wierzę, że nie ma innej drogi dla zachowania naszej wierności Bogu w Trójcy Świętej Jedy-nemu [...]»<sup>17</sup>. Możemy powiedzieć zatem, że specyfiką jasnogórskiego przepowiadania jest osoba Maryi, Matki Jezusa Chrystusa, która prowadzi zawsze do Jedy-nego Pośrednika, jakim jest Jej Syn. To prowadzenie Maryi jest często wypowiedzianiem słów, które skierowała do uczniów w Kanie Galilejskiej: «Uczyńcie, co wam mówi Syn»<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Są to kazania, homilie i rozważania apeli jasnogórskich wygłoszone przez Kardynałów, Biskupów i Kapłanów. Spośród kapłanów, najwięcej uwagi poświęcimy kazaniom głoszonym przez Paulinów – stróżów jasnogórskiego sanktuarium.

<sup>14</sup> Trzeba powiedzieć, że tematyka jasnogórskiej posługi słowa posiada o wiele szerszy zakres. W nauczaniu samego Papieża Polaka możemy z łatwością zauważyć następujące kluczowe słowa: Chrystus – Maryja – miłość – Kościół – świętość – człowiek – życie – Polska – Eucharystia – wiara – krzyż – prawda – Ewangelia – modlitwa – wolność. Por. L. Kaszowski, *Kim jesteś Janie Pawle II?, w: Jasna Góra* 10/1998, ss. 3-6. Tematyka ta zawiera o wiele więcej wątków kiedy uwzględnimy do-roczone pielgrzymki poszczególnych stanów, grup społecznych, zawodów, czy wprost celebracje związane z kalendarzem liturgicznym Jasnej Góry. W związku z tym trzeba powiedzieć, że jasnogórskie przepowiadanie posiada taki ładunek myśli, że próba jego całkowitego objęcia czy też uporządkowania jest zabiegiem karkołomnym, nie wiem, czy możliwym do wykonania.

<sup>15</sup> Obok kazań biblijnych zauważa się także przepowiadanie dogmatyczne oraz coraz częściej pojawiające się kaznodziejstwo terapeutyczne. To ostatnie występuje o tyle, o ile jest adresowane do konkretnych grup pielgrzymkowych.

<sup>16</sup> Mówi o tym Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*. Por. przede wszystkim nn. 62-65.

<sup>17</sup> S. Wyszyński, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980, s. 16.

<sup>18</sup> Do Soboru Watykańskiego II Ewangelia z Kany była czytana niemalże podczas każdej Mszy Świętej.

### 3.1. Przez Maryję do Jezusa

Dla ukazania takiej prawdy, kaznodzieje odnoszą się najczęściej do tekstów Ewangelii św. Jana: 2,1-11 (Wesele w Kanie Galilejskiej) i 19,25-27 (Testament spod Krzyża). Teksty te – powie Biskup Z. Pawłowicz – to słowa samego Chrystusa. W domu Matki mówi do nas Jej Syn, bo On stał się dla nas Słowem życia<sup>19</sup>. Obecność Maryi w tych dwóch fragmentach biblijnych jawi się jako wzór Przewodniczki prowadzącej do Chrystusa. «Wydarzenia, które nas czekają w tym roku mogą przynieść dobre owoce – mówił Kardynał Glemp podczas uroczystości Królowej Polski. Oto jest Przewodniczka dana całemu Kościołowi. Jest tak, bo myśmy Ją przyjęli i chcemy Ją mieć za Królową»<sup>20</sup>. Na innym miejscu jasnogórskiego nauczania słyszymy słowa: «Jesteśmy przy Tobie, bo Ty pozwalasz nam zbliżać się do Twojego Syna»<sup>21</sup>, czy też, gdzie indziej: «Przychodzimy do Ciebie – Matko – aby uczyć się otwarcia i powierzenia Jezusowi»<sup>21</sup>. W ramach apelu jasnogórskiego General Zakonu Paulinów wyraził tę prawdę w formie modlitwy: «Jako dzieci Narodu Polskiego, stajemy przy naszej Matce i Królowej. Ona prowadzi nas do swego Syna»<sup>23</sup>.

Przodowanie Maryi, w dążeniu do Chrystusa wyraża się w postawie Jej życia. W Kanie Maryja uczy nas przede wszystkim miłości. Analizując tę perykopę Ewangelii, ksiądz Janusz Nagórny zauważa tu trzy stopnie wiodące do prawdziwej miłości. Pierwszy z nich, to zainteresowanie, drugi to pragnienie niesienia pomocy, a trzeci wyraża się w bezinteresowności<sup>24</sup>. Swoim przykładem «Maryja przywołuje wiernych do miłości Boga i bliźniego»<sup>25</sup>. Sprawdzianem zaś miłości jest wierność<sup>26</sup>. Również i w tym Maryja jest dla nas wzorem. Była wierna wypowiedzianemu «fiat», aż do momentu, kiedy Jej Syn umierał na Krzyżu. Przyjęła Krzyż, bo on był wyrazem Jej miłości do Boga i ludzi<sup>27</sup>. Dlatego jeden z Paulinów zwraca się do Maryi: «Matko pięknej miłości, ukrzyżowanej miłości»<sup>28</sup>.

<sup>19</sup> Por. Kazanie wygłoszone do «Ludzi Morza». Jasna Góra 20 IX 1997, w: *Nagranie archiwalne radia «Jasna Góra»* (= Radio «Jasna Góra»).

<sup>20</sup> Kazanie wygłoszone podczas Uroczystości Królowej Polski. Jasna Góra 3 V 1997, w: *Radio «Jasna Góra»*.

<sup>21</sup> B. Waliczek, *Apel Jasnogórski*. Jasna Góra 14 IX 1997, w: *Radio «Jasna Góra»*.

<sup>22</sup> K. Adamowicz, *Homilia do Ruchu Komunia i Wyzwolenie*. Jasna Góra 25 X 1997 w: *Radio «Jasna Góra»*.

<sup>23</sup> J. Płatek, *Apel Jasnogórski*. Jasna Góra 26 IX 1979, w: *Radio «Jasna Góra»*.

<sup>24</sup> Por. Kazanie wygłoszone na Jasnej Górze w dniu 20 II 1997, w: *Radio «Jasna Góra»*.

<sup>25</sup> K. Maniecki, *Kazanie wygłoszone podczas pielgrzymki prawników katolickich*. Jasna Góra 14 V 1997, w: *Radio «Jasna Góra»*.

<sup>26</sup> Por. K. Adamowicz, *Kazanie do Ruchu «Komunia i Wyzwolenie»*. Jasna Góra 25 X 1997, w: *Radio «Jasna Góra»*.

<sup>27</sup> Por. B. Waliczek, *Apel Jasnogórski*. Jasna Góra 14 IX 1997, w: *Radio «Jasna Góra»*.

<sup>28</sup> P. Kosiak, *Apel Jasnogórski*. Jasna Góra 12 XI 1979, w: *Radio «Jasna Góra»*.

Obecność Maryi nie kończy się wraz z ziemskim życiem Jezusa Chrystusa. Podczas ostatniej pielgrzymki Ojciec Święty zauważył, że: «Wiara Bożej Rodzicielki wprowadza Kościół w tajemnicę eucharystycznej obecności Syna. W liturgii Kościoła, tak Zachodu, jak Wschodu, Matka Boża zawsze prowadzi wiernych do Eucharystii. Jest bowiem Maryja dla nas, wierzących w Jezusa Chrystusa, najdoskonalszą Nauczycielką tej miłości, która pozwala najpełniej zjednoczyć się z Odkupicielem w misterium Jego eucharystycznej ofiary i obecności»<sup>29</sup>. Misja Maryi, związana z prowadzeniem do Chrystusa trwa nadal. Stąd też, Papież, wypowiadając słowa zawierzenia, mówi: «Przynoszę Ci, Matko, całą ludzkość, również tych, którzy jeszcze szukają drogi do Chrystusa. Bądź im przewodniczką i pomóż im otworzyć się na przychodzącego Boga»<sup>30</sup>. A w wymiarze eschatologicznym Prymas Polski wołał z ambony jasnogórskiej: «Maryja Wniebowzięta otwiera przed nami drogę do radości Bożego świata»<sup>31</sup>.

### 3.2. Oblubienica Ducha Świętego

Prawda o tym, że Maryja jest Oblubienicą Ducha Świętego, znajduje swoje źródło i uzasadnienia przede wszystkim w Ewangelii św. Łukasza, gdzie autor natchniony opisuje wydarzenie Zwiastowania Pańskiego. Podstawowym tekstem jasnogórskiego przepowiadania jest także opis z Wieczernika, przedstawiający Apostołów, którzy wraz z Maryją oczekują na moment Zesłania Ducha Świętego. W związku z tym, nie bez powodu mówi się o Jasnej Górze jako Wieczerniku Narodu.

Sobór Watykański II przypomina, że przy mówieniu o Maryi jako Oblubienicy Ducha Świętego, trzeba mieć także na uwadze słowa Symbolu Efeso-Konstantynopolitańskiego, w którym czytamy: «I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy»<sup>32</sup>. Nie dziwi więc fakt, że w dzisiejszym przepowiadaniu kaznodzieje jasnogórscy wzywają wiernych do naśladowania Maryi, również i w tym, że tak, jak Ona, otworzą się na działanie Ducha Świętego. «Matko i Królowo, stajemy przed Tobą, aby prosić o wylanie Ducha Świętego i o zdolność przyjęcia Go, jak Ty to uczyniłaś»<sup>33</sup>. Niejednokrotnie prawda ta ujawnia się na Jasnej Górze w formie modlitewnej. Dzieje się to np. podczas pielgrzymek maturzystów, którzy proszą o dary Ducha Świętego lub wówczas, kiedy są zanoszone modlitwy za Ojca Świętego:

<sup>29</sup> Jan Paweł II, *Homilia podczas spotkania z pielgrzymami na Jasnej Górze*. 4 VI 1997, w: ORP, s. 56.<sup>30</sup> Tamże, s. 55.

<sup>31</sup> J. Glemp, *Homilia wygłoszona w Uroczystość Wniebowzięcia NNIP*. Jasna Góra 15 VIII 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>32</sup> LG 52.

<sup>33</sup> M. Lubelski, *Apel Jasnogórski*. Jasna Góra 9 IV 1997, w: *Radio Jasna Góra*. Temat ten powraca ze szczególną mocą w czasie dorocznych pielgrzymek Odnowy w Duchu Świętym.



«Najczystsza Oblubienico Ducha Świętego, dzisiejszą modlitwę apelową ofiarujemy za Jana Pawła II, z racji Jego imienin. Prosimy dla Niego o dary Ducha Świętego. Oby Duch Święty pomnażał w Nim swoje dary»<sup>34</sup>. A podczas ostatniej pielgrzymki na Jasną Górę Papież, mówił: «Oblubienico Ducha Świętego [...] podczas pierwszej mojej pielgrzymki do Ojczyzny błagałem o wylanie Ducha Świętego, którego Ty jesteś Oblubienicą, wołając: „Niech zstąpi Duch Twój! [...] I odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!”.

Matko wiary Kościoła [...] bądź z nami w wieczniku Kościoła przy końcu drugiego tysiąclecia wiary i upraszaj nam łaskę otwarcia się na dary Ducha Bożego»<sup>35</sup>.

### 3.3. Macierzyńska obecność Maryi w życiu Kościoła

Prawda o macierzyńskiej obecności Maryi w życiu Kościoła nabrała wyjątkowego znaczenia po Soborze Watykańskim II<sup>36</sup>. Temat ten znalazł się stosunkowo szybko przedmiotem rozważań w ramach jasnogórskiej posługi słowa. Biblijnym odniesieniem są tutaj najczęściej wydarzenia z Wieczernika, perykopa Nawiedzenia św. Elżbiety oraz Janowy opis Chrystusowego testamentu, wypowiedzianego z wysokości Krzyża<sup>37</sup>. Macierzyństwo Maryi posiada dla wiernych przede wszystkim wymiar wzorczy. Jest on, tak dalece posunięty, że Maryja jest Matką Kościoła, o ile my wierzący (żywy Kościół), za Jej przykładem stajemy się matkami. «Być bowiem maryjnym – powie biskup Antoni Długosz – to nie tylko wielbić Maryję, ale przede wszystkim Ją naśladować»<sup>38</sup>. Ktoś inny ujął tę prawdę słowami modlitwy: «Prosimy Cię Matko, abyśmy Ciebie nie tylko chwalili, ale przede wszystkim naśladowali»<sup>39</sup>. Stąd też, słusznie zauważa Ojciec Święty, że «tutaj, u stóp Maryi, wciąż na nowo „uczymy się Kościoła”, który Chrystus powierzył apostołom i nam wszystkim»<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> P. Kosiak, *Apel Jasnogórski*. Jasna Góra 4 XI 1979, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Modlitwa w Kaplicy Cudownego Obrazu na Jasnej Górze*. 4 VI 1997, w: ORP, s. 55.

<sup>36</sup> Od 1964 roku Prymas Stefan Wyszyński wraz z całym Episkopatem Polski zabiegał w Stolicy Apostolskiej na Soborze o tytuł «Matki Kościoła» dla Matki Chrystusowej. Dnia 21 listopada 1964 roku Papież Paweł VI, przychyliając się do prośb Episkopatu Polski, ogłosił Maryję Matką Kościoła. W związku z tym, zob. P. Polek, *Maria imago et Mater Ecclesiae*, Romae 1994.

<sup>37</sup> Por. np.: J. Styrna, *Homilia do maturzystów z diecezji Tarnowskiej*. Jasna Góra 24 IV 1997, w: *Radio Jasna Góra*; T. Gocłowski, *Homilia do pielgrzymów – sportowców*. Jasna Góra 20 V 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>38</sup> *Kazanie wygłoszone do pielgrzymów Polskiego Towarzystwa Ziemiaństwa*. Jasna Góra 20 IV 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>39</sup> A. Chalupka, *Apel Jasnogórski*. Jasna Góra 15 VIII 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, *Homilia podczas spotkania z pielgrzymami na Jasnej Górze*, 4 VI 1997, w: ORP, s. 57.

Na Jasnej Górze powtarzane są często słowa wypowiedziane niegdyś przez Namiestnika Chrystusowego, Jana Pawła II: «Przyzwycaili się Polacy przychodzić do Matki ze wszystkimi sprawami»<sup>41</sup>.

Obecność pielgrzymów w jasnogórskim sanktuarium związana jest przede wszystkim z dziękczynieniem. Charakterystycznym przykładem może być tutaj wypowiedź Papieża, wyrażona w akcie zawierzenia: «Jasnogórska Matko i Królowo, przychodzę dziś do Ciebie w pielgrzymce wiary, aby podziękować za Twoją nieustanną opiekę nad całym Kościołem»<sup>42</sup>. Dalej, czytamy: «idą Polacy w pielgrzymce wiary na Jasną Górę, aby usłyszeć jak bije serce Narodu przy sercu Matki – idą, powie ten sam kaznodzieja, aby prosić – okaż, żeś jest Matką i pomóż nam»<sup>43</sup>. «A jeśli – Serce Matki – bije tonem niepokoju, jeśli odzywa się w nim troska i wołanie o nawrócenie, o umocnienie sumień, o uporządkowanie życia rodzin, jednostek, środowisk – trzeba to wołanie przyjąć, bo ono rodzi się z miłości matczynej, która po swojemu kształtuje dziejowe procesy na naszej polskiej ziemi»<sup>44</sup>. Na Wielkanoc zeszłego roku Arcybiskup Stanisław Nowak powtórzył jeszcze raz prawdę, że przychodzimy na Jasną Górę, bo przy Matce czuliśmy się zawsze wolnymi<sup>45</sup>. W progach jasnogórskiego sanktuarium, dowiadujemy się z papieskiego nauczania, że «Maryja swą macierzyńską troską ogarnia każdą duszę, każde dziecko, każdą rodzinę, każdego człowieka, który żyje na tej ziemi»<sup>46</sup>. Na innym miejscu słyszymy słowa: «Maryja, po macierzyńsku troszczy się o każdego z nas. Jednoczy wszystkich rodaków, tych w kraju, jak i za granicą»<sup>47</sup>.

O macierzyńskiej roli Maryi wobec Kościoła dowiadujemy się także z licznych aktów zawierzenia. Oto, niektóre z nich: «Nie bójcie się tak wierzyć, aby przyjąć Słowo Boga. Zawierzenie otwiera na przyszłość [...] Zawierzenie polega na tym, że człowiek widzi koniec, gdzie Bóg wszystko prowadzi ku zmartwychwstaniu»<sup>48</sup>; «Świadectwa zawierzenia uczy nas Maryja w swoim „fiat”»<sup>49</sup>; «W ręce Twoje zawieraliśmy się tylokrotnie, dlatego śladami naszych poprzedników ponawiamy z całą ufno-

<sup>41</sup> K. Górny, *Homilia do pielgrzymów diecezji rzeszowskiej*. Jasna Góra 13 VIII 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, *Modlitwa w Kaplicy Cudownego Obrazu na Jasnej Górze*. 4 VI 1997, w: *ORP*, s. 55.<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże, s. 57

<sup>45</sup> Homilia wygłoszona w Uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego. Jasna Góra 30 III 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Macierzyńska obecność Maryi w życiu Kościoła i Ojczyzny*. Jasna Góra 4 VI 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, Poznań 1/1990, s. 614.

<sup>47</sup> J. Płatek, *Apel Jasnogórski*. Jasna Góra 31 X 1979, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>48</sup> S. Nowak, *Homilia do Maturzystów*. Jasna Góra 19 IV 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>49</sup> S. Korża, *Kazanie wygłoszone podczas Pielgrzymki Trzeźwości*. Jasna Góra 15 VI 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

ścią nasze oddanie i zawieramy się Tobie o Matko na nowo»<sup>50</sup>; «Zawieram Ci, o Matko, wszystkie sprawy [...] Kościoła, całą jego misję i całą jego służbę»<sup>51</sup>; «Matko, pokornie Cię proszę, abyś otaczała swą macierzyńską opieką dni i lata dzielące nas jeszcze od roku dwutysięcznego»<sup>52</sup>.

#### 4. WYMIAR PATRIOTYCZNY

Mówi się dzisiaj o Jasnej Górze, że jest to «duchowa Stolica Polski», «sanktuarium Narodu» czy wprost «ołtarz Ojczyzny». Określenia te znajdują swoje uzasadnienie w historii naszego kraju, a ta z kolei jest przywoływana niejednokrotnie w przepowiadaniu jasnogórskim. Szczególną uwagę poświęcił temu zagadnieniu Jan Paweł II podczas swojej pierwszej pielgrzymki na Jasną Górę. Temat ten, powraca ze szczególną mocą również w ramach Jubileuszu 600-lecia Jasnej Góry i w czasach przemian społecznych, jakie dokonywały się u nas na przełomie lat osiemdziesiątych. Spośród licznych, tego przykładów, przywołajmy niektóre wypowiedzi. Cytowana już wcześniej wypowiedź Papieża-Polaka, w tym miejscu nabiera nowego znaczenia:

*«Pragnę przytoczyć słowa, jakie wypowiedziałem tu podczas pierwszej mojej pielgrzymki do Ojczyzny: „Tyle razy przybywaliśmy tutaj! Stawaliśmy na tym świętym miejscu, przykładaliśmy niejako czujne pasterskie ucho, aby usłyszeć, jak bije serce Kościoła i serce Ojczyzny w Sercu Matki [...]. Biję zaś ono, jak wiemy, wszystkimi tonami dziejów, wszystkimi odgłosami życia [...]. Jeśli jednakże chcemy się dowiedzieć, jak płyną te dzieje w sercach Polaków, trzeba przyjąć tutaj. Trzeba przyłożyć ucho do tego miejsca. Trzeba usłyszeć echo całego życia narodu w Sercu Matki, Matki i Królowej»<sup>53</sup>.*

*«Jasna Góra jest tym miejscem, gdzie naród nasz gromadził się przez wieki, aby dać świadectwo swojej wierze i przywiązaniu do wspólnoty Kościoła Chrystusowego»<sup>54</sup>.*

Również Prymas Polski wołał z ambony Jasnej Góry:

<sup>50</sup> J. Glemp, *Kazanie na uroczystość Królowej Polski*. Jasna Góra 3 V 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Akt zawierzenia*, w: *Nauczanie papieskie*, dz.cyt., s.619.

<sup>52</sup> Jan Paweł II, *Modlitwa w Kaplicy Cudownego Obrazu na Jasnej Górze*. 4 VI 1997, w: *ORP*, s. 55.

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *Homilia podczas spotkania z pielgrzymami na Jasnej Górze*. 4 VI 1997, w: *ORP*, s. 57.

<sup>54</sup> Tamże, s. 56.

«Nie sposób nie przypomnieć Victorii pod Wiedniem króla Jafa III Sobieskiego. Zanim udał się na wojnę, to modlił się na Jasnej Górze. Wiedział król, że zwycięstwo, nie mierzy się tylko siłą oręża»<sup>55</sup>;

«Kiedy dzisiaj jest walka o stopień z religii, przypominają się marksistowskie sztuczki. Dlatego przychodzimy do Matki. Kościół będzie zawsze bronił prawa do wiary, która nie jest sprawą prywatną. Znakiem tego, jest klasztor jasnogórski, brat Albert i tyłu świadków»<sup>56</sup>.

Z innych charakterystycznych wypowiedzi przywołajmy następujące:

*Jasna Góra, niezależnie od sytuacji była zawsze <jasną górą>. W historii Narodu była zawsze dana po to, aby nas umacniać i sprawować swe przedziwne funkcje [...]. Żydzi znajdowali schronienie przed okupantem. Przynosili wtedy szatę liturgiczną, aby ją przechowano»<sup>57</sup>;*

*«Każdy Polak wie, kim jest Matka w życiu naszego Narodu. Jasna Góra odgrywała doniosłą rolę w dniach niewoli. Różne były niewole. Również i dzisiaj jesteśmy uzależnieni od różnych duchowych niewoli»<sup>58</sup>.*

## 5. PRZEŚLANIE WYPŁYWAJĄCE Z JASNOGÓRSKIEJ POSŁUGI SŁOWA

### 5.1. Wnioski końcowe

W oparciu o przeprowadzone studium, możemy wyprowadzić następujące wnioski:

– Przepowiadanie jasnogórskie jest tak ewangeliczne i tak przepelnione Osobą i Słowem Bożym, że w zdecydowanej większości kazań i homilii, odnosi się wrażenie, zgodne z nauczaniem soborowej Konstytucji o świętej Liturgii, że to sam Chrystus przemawia;

– Nauczanie jasnogórskich kaznodziejów jest traktatem o wielkiej miłości Boga do człowieka i o tęsknocie Boga za miłością człowieka;

– Jak zdążyliśmy się zorientować, Przewodniczką na drodze do miłości Boga i bliźniego, Przewodniczką wiary, wskazującą właściwy kierunek ku nowej ewangelizacji, była zawsze i jest również dzisiaj – na progu kończącego się drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa Matka Boża i zarazem Matka Kościoła. Poprzez naśladowanie

<sup>55</sup> J. Glemp, *Homilia wygłoszona na Jasnej Górze*. 12 IX 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>56</sup> J. Glemp, *Homilia wygłoszona na Jasnej Górze*. 15 VIII 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>57</sup> S. Rożej, *Kazanie wygłoszone na Jasnej Górze*. 8 IX 1979, w: *Radio Jasna Góra*.

<sup>58</sup> M. Lubelski, *Apel jasnogórski*. Jasna Góra 9 IV 1997, w: *Radio Jasna Góra*.

Jej cnót oraz zawierzenie Jej wszystkiego, co posiadamy, co czynimy i czym jesteśmy możemy zrealizować nasze chrześcijańskie nadzieje;

– Przesłania jasnogórskie są fascynującym traktatem o wielkości człowieka i o jego powołaniu do życia, miłości oraz świętości;

– W przepowiadaniu o tematyce patriotycznej dominuje przeświadczenie, że miłość Ojczyzny posiada wartość, zakotwiczoną w miłości samego Boga. Ojczyzna musi żyć życiem i wiarą swoich obywateli. Siłę do takiej postawy czerpał zawsze naród z Jasnej Góry – duchowej Stolicy Polski.

## 5.2. Postulaty

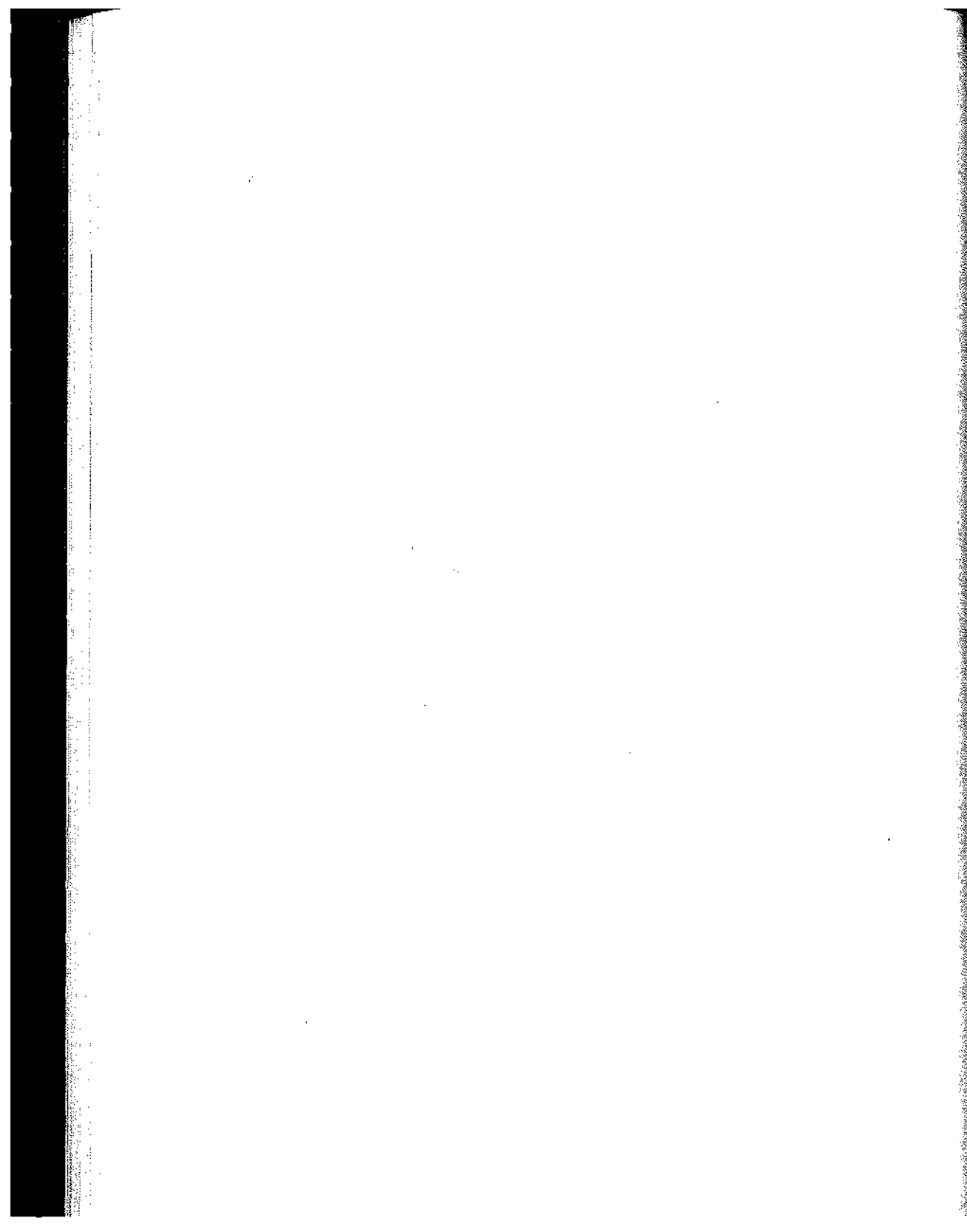
Jednym z podstawowych braków jasnogórskiej posługi Słowa jest zbyt częste ograniczanie się do wąskiego zestawu czytań mszalnych. Kaznodzieje korzystają tutaj bardzo często z lekcjonarza, zatwierdzonego przez kompetentną władzę kościelną, ale wydanego *ad experimentum*. Księga ta zawiera zaledwie 8 zestawów czytań. W związku z powyższym zauważa się nagłą potrzebę przetłumaczenia *Collectio missarum de beata Maria Virgine*, gdzie znajdujemy 46 formularzy i tyleż samo zestawów czytań, przeznaczonych do Mszy Świętych o Matce Bożej<sup>59</sup>. Ukazanie się *Collectio* w języku polskim, stałoby się uwieńczeniem wieloletnich pragnień i oczekiwań ze strony kustoszów sanktuariów maryjnych w Polsce, a tym samym wpłynęłoby to na pogłębienie kaznodziejstwa o nowe teksty biblijne.

## Sommario

L'articolo intitolato: „La specificita' del servizio della Parola di Dio nel santuario a Częstochowa”. L'Autore con questo articolo fa parte nella tematica del simposio liturgico che si e' svolto a Łąd (Polonia), sulla predicazione della Parola di Dio. P. Polek, divide la materia della relazione in cinque punti: La caratteristica del santuario di Chiaromonte nell'insegnamento di Giovanni Paolo II; La direzione della predicazione della Parola di Dio; La dimensione teologica; La dimensione patriottica e alla fine il messaggio che esce dal questo servizio della Parola.

L'Autore vede qui tanti positivi ma anche alcuni mancamenti. Uno di questi toca il tempo, quando si usava per la celebrazioni delle Messe poche letture bibliche (c'erano solo 8 varianti delle letture). Oggi quando e' uscito pure in polacco „Collectio missarum de beata Maria Virgine”, alla disposizione abbiamo 46 varianti, allora anche questo aiuterà di allargare materie della predicazione.

<sup>59</sup> Księga ta została wydana przez Kongregację Kultu Bożego w 1987 roku.



ADAM DURAK SDB

## METODY HERMENEUTYCZNE W TWÓRCZOŚCI HOMILETYCZNEJ

W kontekście XIV Łądzkiego Sympozjum Liturgicznego, poświęconego „Przepowiadaniu słowa Bożego”, temat: „Metody hermeneutyczne w twórczości homiletycznej” jawi się jako temat komplementarny i ważny, dla całości poruszanej na tym Sympozjum problematyki. Wpisuje się on w szeroki zakres hermeneutyki teologicznej<sup>1</sup>, w której odnajdujemy liturgiczne metody hermeneutyczne, jakimi zainteresowana jest dzisiaj w sposób szczególny homiletyka.

Kiedy mówimy o metodach hermeneutycznych w twórczości homiletycznej, mamy na myśli przede wszystkim te, które pomagają nam właściwie interpretować treści poszczególnych lektur biblijnych i teksty eucharystyczne, czyli także konkretne formuły modlitwy, jakimi posługujemy się w celebrowanej liturgii. Chodzi w wielkim skrócie o to, byśmy umieli w każdej Księdze liturgicznej, a więc w Lekcjonarzu, w Mszałach, oraz innych Księgach Obrzędów, odkryć zawarte w nich bogactwo treści. Profesor Pierre-Marie Gy nazywa to: „umieć słuchać, co mówi do nas tekst danej Księgi”<sup>2</sup>. Również dzisiaj, gdy mówimy o metodach hermeneutycznych w twórczości homiletycznej mamy na myśli jedne i drugie teksty, zatem mamy do czynienia zarówno z hermeneutyką biblijną jak i hermeneutyką liturgiczną.

Opracowania nt. metod stosowanych w hermeneutyce biblijnej są bardziej znane. Wystarczy tu wspomnieć, pr. zb. „Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione” (od egzegezy do hermeneutyki poprzez celebrację), między innymi takich Autorów jak: L. A. Schokel – T. Federici – V. Gatti – A.M. Triacca – G.F.

<sup>1</sup> Na ten temat por. obszerne studium Werner G. Jeanrod, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, Brescia 1994, gdzie Autor między innymi mówi o wartości myśli hermeneutycznej w teologii i tłumaczy cele i terminologię hermeneutyki.

<sup>2</sup> Por. P.-M. Gy, *Les fonctions du livre dans la liturgie*, *La Maison Dieu* 202 (1995) z. 2, 12-13 (*Ecouter la lecture d'un livre*).

Venturi czy P. Visentin<sup>3</sup>, a najpierw znaczący dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, pt.: „Interpretacja Pisma Świętego w Kościele”, gdzie między innymi czytamy: „Potrzeba odwoływania się do hermeneutyki to znaczy do dzisiejszych zasad interpretacji, ma swoje uzasadnienie w samej Biblii a także w historii jej interpretacji. Całość pism Starego i Nowego Testamentu jest rezultatem długiego procesu kolejnych interpretacji wielkich wydarzeń, procesu pozostającego w ścisłym związku z życiem wspólnot wierzących”<sup>4</sup>. Niewątpliwie największym WYDARZENIEM w homilii pozostaje zawsze JEZUS CHRYSZTUS, w świetle którego patrzymy na lekturę Starego Testamentu, a nie odwrotnie<sup>5</sup>. Możemy tu mówić o „lex credendi” Kościoła, które uzewnętrznia się wyraźnie w „lex orandi”, mówiąc popularnie w modlitwie Kościoła i między innymi dlatego staje się jakby naturalnie, nieodzowną częścią prawdziwej homilii.

Obecnie zatrzymamy się nad metodami stosowanymi w hermeneutyce liturgicznej, poświęconymi studium formuł liturgicznych. Pragniemy w ten sposób, ułatwić zrozumienie tego związku treściowego, jaki zachodzi między „lex orandi” i „lex credendi”, w liturgii Kościoła<sup>6</sup>. Tym bardziej, że wszystkie teksty liturgiczne, z jednej strony czerpią inspirację z Pisma Świętego i łatwo można zauważyć wpływ słowa Bożego na ich redakcję, z drugiej strony, mają one swoją własną szatę literacką, nadaną im przez konkretnego autora, chociaż celowo nie ujawnianego. Chodzi więc, o teksty formularzy mszalnych i obrzędowych, modlitw eucharystycznych i prefacji, oraz błogosławieństw, które są doskonałym źródłem teologiczno liturgicznym<sup>7</sup>, a które w twórczości homiletycznej są jeszcze za mało wykorzystane.

Pytanie zasadnicze można sformułować następująco: Przy pomocy jakich metod naukowych, stosowanych w hermeneutyce liturgii, możemy przeprowadzić studium konkretnych tekstów, by skorzystać z ich duchowego bogactwa w homilii?

Czy istnieją także inne metody nie ściśle hermeneutyczne?

<sup>3</sup> Zob. Pr. zb. Dall' esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione. Bibbia e liturgia – I, R. Cocolin (a cura di), Padova 1991; a także, M. Auge, Eucologia, w: Nuovo dizionario di liturgia, D. Sartore e A. M. Triacca (a cura di), Torino 1988, ss. 474-484, *szcz.* p. 4: Eucologia e bibbia.

<sup>4</sup> Papieska Komisja Biblijna, Interpretacja Pisma Świętego w Kościele (tłum. Bp K. Romaniuk), Poznań 1994, s. 64.

<sup>5</sup> Pisałem już na ten temat, por. A. Durak, O Mszy Świętej dla Ciebie, Warszawa 1990, ss. 26-28.

<sup>6</sup> Por. KKK n. 1124, „... dawna zasada: lex orandi, lex credendi (lub: legem credendi lex statuat supplicandi, według Prospera z Akwitanii [Epistula, 217:PL 45,1031], V wiek). Prawo modlitwy jest prawem wiary; Kościół wierzy tak, jak się modli. Liturgia jest elementem konstytutywnym świętej i żywej Tradycji [Por. DV n. 8].

<sup>7</sup> Na ten temat zob. A. Durak, Teksty euchologiczne jako źródło teologiczne (euchologia liturgiczna), RBL 1(1994) 32-37.



## I. WYBÓR HERMENEUTYCZNYCH METOD I TECHNIK

Wspomnieliśmy wyżej, że jako uczestnicy liturgii jesteśmy zainteresowani, poza biblijnymi, także tekstami euchologicznymi formularzy mszalnych i obrzędowych<sup>8</sup>. Ich treści, czyli ich zawartość, powinny się znaleźć w homilii, a więc powinny być kompetentnie wykorzystane przy jej tworzeniu.

Fachowe dociekanie nt. sposobów i technik stosowanych w hermeneutyce liturgicznej przy tworzeniu homilii, praktycznie dotyczy tego wszystkiego, co stosuje się przy studium tekstów euchologicznych. Tym zagadnieniem, przed nami interesowało się już wielu. Jak mówi jeden z najwybitniejszych znawców przedmiotu, prof. M. Auge, osiągnięcia jednych poszukujących w tej materii, ubogacały te następnych osób, co w rezultacie przyczyniło się do powstania zasadniczych linii metodologicznych w euchologii<sup>9</sup>. Przy tych badaniach trzeba wspomnieć tu także innych znaczących prekursorów w tej problematyce, a wspomnianych w pracy obecnego tu prof. Manlio Sodi<sup>10</sup>. Wśród tych, prawie zawsze wymienia się japońskiego liturgistę Fr. Nakagaki<sup>11</sup> i znanego nam w Polsce A. M. Triacca, który razem z drugim salezjaninem R. Fariną, opracował noty metodologiczne studium euchologicznego, z czego obecnie korzystamy<sup>12</sup>. Triacca i Farina proponują studium euchologiczne, czyli tekstów liturgicznych, progresywne, kilkustopniowe. Polega ono na tzw. „lekturze – studium”, czyli poddaniu danego tekstu różnorodnej analizie. Stąd przy kompleksowym studium, mamy do czynienia z wieloma dyscyplinami.

Wspomniani Autorzy, proponują analizę tekstów: historyczno-krytyczną, etiologiczną i strukturalną. W tej ostatniej rozróżniają jeszcze: liturgiczno-kontekstual-

<sup>8</sup> W Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego nt. homilii czytamy: „Jest bardzo zalecana jako nieodzowny czynnik zasilający życie chrześcijańskie. Ma to być albo wykład ujmujący pewien aspekt czytań Pisma św., albo wyjaśnienie innego tekstu, zaczerpniętego z części stałych czy też własnych Mszy z dnia, z uwzględnieniem obchodzonego misterium bądź szczególnych potrzeb słuchaczy”, n. 41 (wraz z przypisami).

<sup>9</sup> Por. M. Auge, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, w: Pr. zb., *La liturgia, momento nella storia della salvezza. Anamnesis I*, Torino 1974, ss. 159-179 (z przypisami).

<sup>10</sup> Zob. M. Sodi, *Teologia liturgica eucaristica. Avviamento ad uno studio metodologico di Teologia Liturgica (dal'eucologia dell'Avvento del Missale Romanum di Paolo VI)*, Roma 1978, ss. 27-37.

<sup>11</sup> Zwłaszcza jego art., *Metodo integrale. Discorso sulla metodologia nell'interpretazione dei testi liturgici*, w: Pr. zb., *Miscellanea Liturgica in Memoria di don Eusebio Maria Vismara. „Fons Vivus”*, Zurich 1971, ss. 269-286.

<sup>12</sup> Zob. A.M. Triacca – R. Farina, *Studio e lettura dell'eucologia. Note metodologiche*, w: C. Ghidelli (red.), *Teologia – Liturgia – Storia. Miscellanea in onore di Carlo Manziana*, Brescia 1977, ss. 197-224.



ną, lingwistyczno-komunikatywną i semantyczną, oraz interpretacyjną<sup>13</sup>. Spróbujmy bliżej określić, co przez taką „lekturę – studium” rozumiemy.

- Analiza historyczno krytyczna. Pomaga nam ona określić czas powstania danego tekstu liturgicznego. Wskazuje jego właściwe źródło teologiczne, umożliwiając przeprowadzenie analizy na tekście oryginalnym. Np. przy tekstach liturgicznych Uroczystości Bożego Ciała, sięgamy aż do św. Tomasza z Akwinu, którego powszechnie uważa się za autora tych tekstów.
- Analiza etiologiczna tekstu. Bada się tu zespół przyczyn, składających się na powstanie studiowanego tekstu. Chodzi tu nie tylko o same motywacje powstania tekstu, ale również o odpowiedź na pytanie, dlaczego w ciągu wieków ten formularz miał różnorakie zastosowanie, a czasem był nawet stosowany w różnych tradycjach liturgicznych, np. Wschodu i Zachodu. Komentarze liturgiczne jednej i drugiej Tradycji, złożą się na pełniejszy obraz proponowanych przez Kościół treści.

Przy „lekturze-studium” tekstów liturgicznych, pomocną jest także analiza strukturalna. W hermeneutyce liturgicznej pełni ona szczególną rolę. Jak wspomnieliśmy wyżej, R. Farina i A.M. Triacca wyróżniają w niej aż trzy metody: liturgiczno-kontekstualną, lingwistyczno -komunikatywną i semantyczną.

- W metodzie liturgiczno-kontekstualnej studiuje się wielkie linie teologiczno-liturgiczne i charakterystykę okresu liturgicznego, w którego kontekst dana formuła eucharystyczna została włączona. Oznacza to, iż np. słowo „zmartwychwstanie”, charakterystyczne szczególnie dla Okresu Paschy, może mieć także swoje istotne znaczenie w liturgii chrzcielnej, pogrzebowej, a nade wszystko w celebrowanej Eucharystii. Każda więc formuła eucharystyczna, może mieć przynajmniej podwójną, albo większą liczbowo funkcję semantyczną. Może ona pochodzić z jej znaczenia leksykologicznego, gramatycznego, a także jest zależna od samego kontekstu celebratywnego.
- W metodzie lingwistyczno-komunikatywnej, zwraca się uwagę na wartość literalną całego tekstu. Metoda ta odrzuca częściowe analizy uznając, że każdy studiowany element ma wartość jedynie wtedy, gdy występuje razem z innymi. Osobiście często stosuję tę metodę, gdyż pozwala mi ona na tworzenie w studium oryginalnego słownika wyrażen teologiczno-liturgicznych, ukazującego bogactwo treści w eucharystii<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Por. Tamże, ss. 202-223; Zob. także inne metody, E. Lodi, *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti*, Bologna 1981, 145-212; oraz R.L. De Zan, *Ermeneutica*, w: A. Chupungco (red.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, t. I: *Introduzione alla Liturgia*, Casale Monferrato 1998, ss. 367-371.

<sup>14</sup> Taki słownik wyrażen teologiczno-liturgicznych zamieściłem w mojej pracy habilitacyjnej, zob. *Treści uczestnictwa we Mszy Świętej w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich (Niedziele Wielkiego Postu i Paschy)*, Piła 1992, ss. 152-162.

Zadaniem metody semantycznej, jest wydobywanie znaczenia poszczególnych wyrazów, z uwzględnieniem kontekstu, w którym się znajdują. Jest ona również złożona. Zakłada cztery typy analizy: gramatyczno-lingwistyczną, funkcji semantycznej, semantycznej jedności syntagmatycznej, oraz analizę elementów strukturalnych.

- Analiza gramatyczno-lingwistyczna, pozwala nam ustalić sens poszczególnych słów i zdań, przy zachowaniu ich ewolucji historycznej i uwzględnieniu ich zastosowania w eucharystii. Tego typu analiza zawiera w sobie analizę paradygmatyczną, badającą związki między różnymi elementami określonej struktury. Chodzi np. o wybraną część tekstu, połączoną ze sobą związkiem składnikowym<sup>15</sup>.
- Analiza funkcji semantycznej, polega na poszukiwaniu np. w łacinie klasycznej, łacinie biblijnej, patrystycznej i liturgicznej, językowego znaczenia każdego wyrażenia, oraz poszukiwaniu funkcji semantycznej, która uzależniona jest od strukturalnego kontekstu liturgicznego.
- Analiza semantycznej jedności syntagmatycznej, polega na studium semantycznym każdego słowa syntagmy, oraz studium semantycznym samej syntagmy.
- Wreszcie, analiza elementów strukturalnych, pozwala stwierdzić wartość zmian semantycznych poszczególnych słów i każdej syntagmy. Złożoność analizy strukturalnej wymaga uzupełnienia jej przez studium interpretacyjne. Rozpoczyna się ono od poziomu historycznego lub egzegetycznego, poprzez poziom egzystencjalny, zależny od tego, co wytwarza się między studium tekstem, a kimś kto go interpretuje<sup>16</sup>.

## 2. ZASTOSOWANIE W HOMILETYCE „METODY PYTAŃ”

Nie wszyscy głoszący homilie i kazania, przy ich tworzeniu potrafią i chcą posługiwać się wspomnianymi przez nas metodami ściśle hermeneutycznymi, dostępnymi specjalistom. Wielu twórców homilii ma często wypracowaną swoją metodę przygotowywania homilii i z powodzeniem, oraz pożytkiem duchowym wiernych je stosuje.

Jedną z łatwych metod odczytywania treści z tekstów liturgicznych, a także wydaje się przydatnych w twórczości homiletycznej jest tzw. „metoda pytań”. Jak

<sup>15</sup> Przykłady tego, w wyżej wspomnianym studium.

<sup>16</sup> Dla poszerzenia tej problematyki zob. S. Maggioni, Interpretare il libro liturgico, w: Pr. zb., Il mistero celebrato. Per una metodologia dello studio della liturgia. (Atti della XVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Assisi, 28 agosto - 1 settembre 1988), Roma 1989, ss.157-192.

sama nazwa wskazuje, chodzi w niej o postawienie konkretnych pytań, odnośnie do proponowanego w liturgii tekstu biblijnego, a zwłaszcza eucharystycznego. Pytania te prowokują u studiującego odpowiedzi, powiązane treściowo z konkretnym tekstem.

Liczba pytań i ich formułowanie, powinny być dostosowane do potrzeb duszpasterskich. Nie należy jednak zapominać, iż na całość tekstów trzeba zawsze patrzeć w kontekście nieustannego dialogu, jaki zachodzi w celebrowanej liturgii między Bogiem, pierwszym Protagonistą, a człowiekiem Jego stworzeniem.

Pytania (podane tu jedynie przykładowo), mogą brzmieć następująco:

- Kim jest Bóg, według studiowanej kolekty, modlitwy nad darami, po Komunii, czy np. prefacji...?
- Kim my jesteśmy, według tej modlitwy (już np. samo słowo „my” podpowiada nam, że jesteśmy wspólnotą, ale także np.: Kościołem, grzesznikami, pielgrzymami, modlącymi się, nawracającymi...?)
- O co prosimy, w tej modlitwie?
- Dlaczego o to prosimy?

Odpowiedź na te pytania, skrupulatnie notowana w formie słownika teologiczno-liturgicznych wyrażań, pozwala nie tylko zgromadzić odpowiedni materiał, lecz także go pogrupować np. według intensywności występowania podobnych słów – tematów (wiara, radość, tęsknota za Bogiem...), czy (znowu przykładowo), według różnorodności wymiarów teologicznych (np. trynitarny, eklezjalny, celebracyjny, kosmiczny, antropologiczny). Wszystko zaś po to, by jak najwięcej wydobyć z depozytu Kościoła, ukrytego w skarbcu eucharystycznym, czyli w modlitwie<sup>17</sup>.

„Metoda pytań” może być zatem pewną alternatywną propozycją do wykorzystania w twórczości homiletycznej. Pozwala ona w sposób bardzo uproszczony dotrzeć do zasadniczych duchowych treści przeżywanych w liturgii, którymi Matka Kościół nie przestaje karmić swoich dzieci.

Nawet tak prosta metoda, już w jakiś sposób chroni głębokie treści teologiczne, zawarte w Księgach liturgicznych, przed powierzchownym traktowaniem ich. Daje także pewną gwarancję, że Liturgia dla ludzi wierzących staje się „culmen et fons”<sup>18</sup>, a więc prawdziwym życiem.

#### ZAKOŃCZENIE

Chociaż homiletyka w swojej twórczości rządzi się swoimi prawami, liturgika może przyjść jej z wydatną pomocą, przy odkrywaniu teologicznych treści, poprzez

<sup>17</sup> Powstaje wtedy coś podobnego na wzór „słownika wyrażań”, jaki tworzymy przy studium metodami hermeneutycznymi, por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy św.*, dz. cyt., ss. 152-165.

<sup>18</sup> Por. KL, n. 10.

fachowe metody stosowane w hermeneutyce liturgii. Te pierwsze, nie zamykają przed nami innych możliwości poszukiwań, wyrażających się w mniej skomplikowanych metodach, jak np. sugerowana tu „metoda pytań”. Jakkolwiek podejmiemy do tego odpowiedzialnego zadania musimy pamiętać, że trzeba nieustannie troszczyć się o odkrywanie, tego bogatego biblijnego i eucologicznego depozytu wiary<sup>19</sup>.

Na tych teologicznych treściach, buduje się fundament liturgicznej duchowości Kościoła. Dopiero wtedy widzimy, jak „lex credendi” wyraża się w „lex orandi” Kościoła, oraz jak liturgia staje się rzeczywiście „locus theologicus” a teologia „locus liturgicus”<sup>20</sup>.

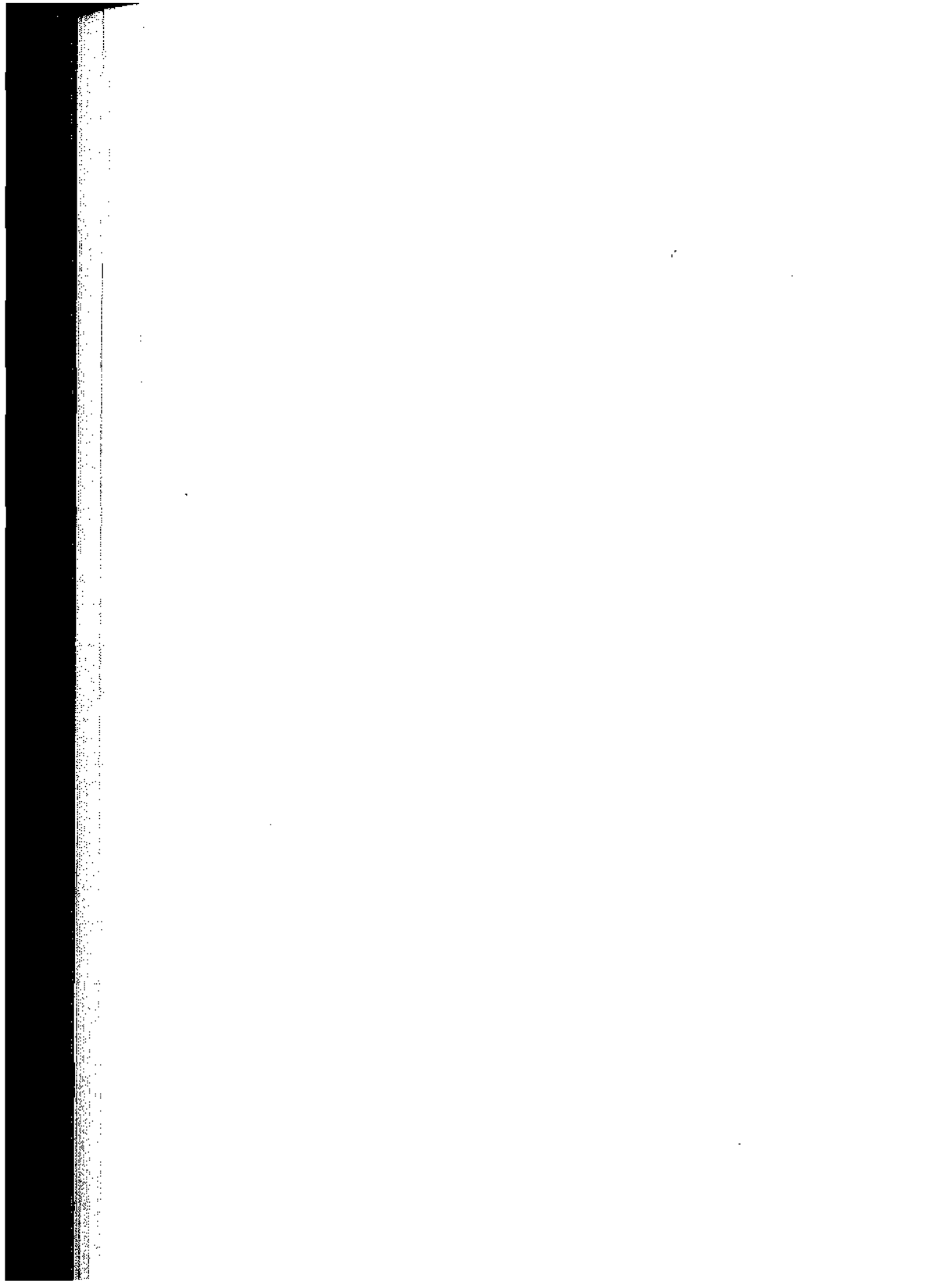
Trud badania tych treści oplaci się. Ukaże się wkrótce jako dojrzały owoc naszego uczestnictwa w paschalnym Misterium Boga i w doświadczeniu wiary, nadziei i miłości, na drodze uświęcenia wierzących w Chrystusa.

### Sommario

L'articolo tratta delle possibilità di usare nella creatività omiletica i metodi ermeneutici adottati nello studio liturgico dei testi. Dapprima l'Autore distingue l'ermeneutica biblica da quella liturgica, ricordando recenti documenti della Chiesa su questo tema. Poi, don A. Durak fa un panorama dei metodi ermeneutici a scelta, indicati già dai tali autori come p. es. A.M. Triacca, M. Auge, M. Sodi, e altri. Alla fine, l'Autore propone un metodo meno scientifico ma anche utile per i predicatori non iniziati all'ermeneutica, chiamato „il metodo delle interrogazioni”. Sicuramente questo metodo vale per vedere i temi importanti emergenti dall'eucologia. Tutto quindi per preparare meglio l'omelia e chiarire in essa „lex credendi” e „lex orandi” della celebrazione liturgica nella Chiesa.

<sup>19</sup> Dla poszerzenia tej problematyki, zob. *Dizionario di omiletica*, M. Sodi-A.M. Triacca (a cura di), Torino-Bergamo 1998, hasło: „Ermeneutica biblico-liturgica”, opr. C. Buzzetti, ss. 443-449 (wraz z bibliografią), oraz hasło: „Eucologia”, opr. C. Catella, ss. 515-518.

<sup>20</sup> Por. A. M. Triacca, „Liturgia» locus theologicus o «Theologia» locus liturgicus?, w: *Pr. zb. pod red. G. Farnedi, Paschale Misterium. Studi in memoria dell'Abbate prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*, *Analecta liturgica* 10, Roma 1986, ss. 193-233.



ZENON HNATCZAK SDB

## METANOIA W ŻYCIU CHRZEŚCIJANINA W PERSPEKTYWIE TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

### WPROWADZENIE

Świat stoi u progu trzeciego tysiąclecia. Rok Święty 2000 będzie Wielkim Jubileuszem Chrześcijaństwa. Lata 1994-96 były czasem dowartościowania i odnowienia przez Kościół na nowo swej samoświadomości – wcześniej uwyraźnionej na Soborze Watykańskim II, później rozwijanej przez poszczególne Synody i wciąż potwierdzanej w nauczaniu Jana Pawła II. Na planie pierwszym tej odnowy zaznaczyły się następujące zagadnienia: uwielbienie i dziękczynienie za dar Odkupienia; radość nawrócenia; jedność chrześcijan; sprawiedliwość społeczna; świadectwo wiary i świętość życia małżeńsko-rodzinnego.

W trzech latach – poświęconych kolejno: Jezusowi Chrystusowi (1997), Duchowi Świętemu (1998) i Bogu Ojcu (1999) – wierni przekładali przedmiot wspomnianej refleksji na życie codzienne. Dzięki temu wysiłkowi w Roku Świętym z nową mocą zabrzmiał orędzie: *Ecce natus est nobis Salvator mundi*<sup>1</sup>.

### 1. KOŚCIÓŁ W OBLICZU ROKU ŚWIĘTEGO

Jubileuszowe wydarzenie jest zaproszeniem do celebrowania ery chrześcijańskiej jako czasu odnowy ludzkości i wszechświata<sup>2</sup>. Rok 2000 będzie dla chrześcijan sprawdzianem praktycznym otwarcia się na Ducha Świętego i przyjęcia miłości Ojca, który Syna swego dał, „aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Ten „jubileuszowy” postulat nie jest oderwany od realizmu ży-

<sup>1</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), 38.

<sup>2</sup> Tenże, Audycja generalna (19.11.1997), *L'Osservatore Romano* 1998, nr 1, s. 46.

ciowego. Przełom tysięcy niesie napięcia i nadzieje, na skrzyżowaniu których nieustannie od 2000 lat staje pytanie: Czy konfrontacja moralności chrześcijanina z życiem samego Boga-Człowieka w Chrystusie, z braćmi i ze światem daje pokój sumienia? Człowieka zaangażowanego odpowiedzialnie w swój rozwój pytanie to prowokuje do mobilizacji jego umysłu, woli i serca, aby dorastać do pełni człowieczeństwa objawionego w Chrystusie (por. Ef 4, 13).

W związku z tym Kościół w imieniu Chrystusa wzywa każdego do większej troski o zachowanie w sobie godności dziecka Bożego. Wysiłek ten jest możliwy na drodze nieustannego nawracania się w celu pokonywania wewnętrznego napięcia między aktualnym stanem moralnym – „teraz” – a ostatecznym spełnieniem się zamysłu Boga względem jego osoby – „jeszcze nie”. Jan Paweł II przypomina o stałym procesie osobistego dojrzewania i upodabniania się do Chrystusa, zgodnie z wolą Ojca, pod kierunkiem Ducha Świętego<sup>3</sup>. Możliwość urzeczywistnienia tego procesu i szansa na jego ostateczne spełnienie zagwarantowane są przez samego Chrystusa. On bowiem w Tajemnicy Odkupienia „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”<sup>4</sup>. Co więcej, tylko Chrystus objawia człowiekowi całą prawdę o jego życiu, ukazując mu się poza progiem śmierci jako zmartwychwstały<sup>5</sup>.

Doświadczenie uczy, że nadzieja chrześcijańska jednak nie zawsze potrafi przebić się przez mur zniechęcenia w pracy nad sobą i przezwyciężyć brak ufności w przemieniającą moc Słowa Bożego, siłę modlitwy, skuteczność sakramentów świętych, walor pokuty i pojednania oraz innych środków zbawienia. Ta życiowa prawda wpisuje się nie tylko w historię konkretnego człowieka – zasmucając jego ducha, ale przenika także dzieje całego Kościoła – niepokojąc jego duchowych przewodników<sup>6</sup>.

Od początku swego istnienia Kościół przekracza te niepokoje. W oficjalnym nauczaniu wskazuje na odpowiednie środki i podaje pewne rozwiązania w świetle Objawienia. Cechą charakterystyczną i zarazem wspólną dla poruszanych w ten sposób tematów jest zachęta, wręcz nawoływanie do metanoi. Z drugiej strony uważa się w jakimś sensie paradoksalnie znikomą powszechnie wiedzę na ten temat i – co za tym idzie – brak ukonkretnionej aplikacji treści nauczania Kościoła w życie

<sup>3</sup> Por. tenże, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, (30.12.1988), 57.

<sup>4</sup> KDK 22.

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, (4.03.1979), 18. Papież odwołuje się tu do: 2 P 1, 4; Ef 2, 10; J 1, 14. 16; J 1, 12; J 4, 14.

<sup>6</sup> W skali międzynarodowej, poza Synodami Biskupów, świadczą o tym także – powstałe po Soborze Watykańskim II – Federacje kontynentalnych Konferencji Biskupów. Tylko na przykładzie choćby 24 Zgromadzenia Generalnego Rady Konferencji Episkopatów Europy, odbytego w Sirmern – 27-29 I 1994 r. i w Moguncji – 30 I 1994 r., dostrzega się (mimo złożoności problemów) troskę następców Apostołów o dobro duchowe wiernych. Por. T. Fitych, *Budowanie Wieczernika Europy*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 2(1994), nr 1, s. 125-130.



jego adresatów. Rozdźwięk ten daleki jest od wcześniej wyrażonych oczekiwań związanych z Jubileuszem Roku 2000. Czym jest zatem metanoia i jakie zajmuje miejsce w życiu chrześcijanina w perspektywie trzeciego tysiąclecia?

## 2. WYMIAR FORMACYJNY METANOI

Dokumenty Kościoła i refleksja teologiczna podkreślają wieloaspektowość rozumienia metanoi. „Jest więc oczywiste, że nie można adekwatnie przetłumaczyć przez jeden termin biblijnego słowa *nawrócenie*, które ma bogatą treść (hebr. *sub*; gr. *metanoia*)”<sup>7</sup>. Wydaje się, że dostępne opisy i stwierdzenia stanowią wystarczający materiał do opowiedzenia się za pewną jej koncepcją. **METANOIĘ** pojmuje się jako *proces, w którym chrześcijanin – pokonując rozdarcie z Bogiem, sobą samym, bliźnimi i światem – w wolności dziecka Bożego realizuje Królestwo Boże. Metanoia trwa od przemiany serca pod wpływem przyjęcia Orędzia Zbawienia<sup>8</sup>, poprzez poprawę życia aż po osobowe zjednoczenie z Chrystusem Zmartwychwstałym.*

Można przyjąć, że ewangeliczny termin „metanoia” implikuje wszystkie wypowiedzi Jezusa Chrystusa, gdyż zawsze mają one kontekst soteriologiczny. Można powiedzieć, że Boski Odkupiciel człowieka wołaniem o metanoię (Mt 4, 17) uroczystie inauguruje całe swe nauczanie, którego przedmiotem jest Królestwo Boże. W definicji tej nie chodzi o literalne uwzględnienie wszystkich elementów i cech metanoi, lecz o syntetyczne wyrażenie jej idei<sup>9</sup>. Przyjęta formuła definicji metanoi

<sup>7</sup> „So wird einsichtig, daß man das reichhaltige biblische Wort Umkehr (hebräisch: *schub*, griechisch: *metanoia*) nicht adäquat mit einem Wort übersetzen kann. Umkehr ist das Ziel. Man darf die verschiedenen Einzeldimensionen jedoch nicht theologisch wegdisputieren: Rue empfinden, seinen Sinn ändern, Buße tun, sich bekehren”. K. Lehmann, *Die verlorene Fähigkeit zur Umkehr*, *Communio* 1978, nr 7, s. 390 (niem.); Por. (tłum. w jęz. pol.), tenże, *Utracona zdolność nawrócenia*, *Communio* 1984, nr 5, s. 84.

<sup>8</sup> Por. H. Weber, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz 1991, s. 62-63, gdzie moralista ten stwierdza: „Das Motiv dieser Umkehr findet sich nicht nur dort, wo ausdrücklich von ihr gesprochen wird, es begegnet als inneres Moment auch anderer Aussagen und Forderungen, die damit ihrerseits verdeutlichen, was mit Metanoia konkret gemeint ist”.

<sup>9</sup> Wydaje się, że definicja ta odpowiada w jakiejś mierze na spostrzeżenie kard. Ratzingera: „Wenn man das Wort Metanoia übersetzen soll, gerät man sogleich in Verlegenheit: Sinnesänderung, Umdenken, Rue, Buße, Umkehr, Bekehrung bieten sich an, aber keines dieser Wörter schöpft den Gehalt des ursprünglich Gemeint aus, wenn auch Umkehr, Bekehrung am meinsten den radikalen Charakter dessen erkennbar machen, worum es hier geht: einen Vorgang, der die ganze Existenz und die Existenz ganz, das heißt endgültig, in der Ganzheit ihrer zeitlichen Erstreckung betrifft und weit mehr als bloß einen einzelnen oder auch wiederholten Akt des Denkens, des Fühlens oder des Wollens meint”. J. Ratzinger, *Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz*,

odpowiada dynamiczno-personalistycznej koncepcji człowieka, głoszonej kiedyś przez Karola Wojtyłę w dziele *Osoba i czyn*, a dziś przez niego utrwalanej, rozwijanej i popartej autorytetem papieskim<sup>10</sup>.

Niewystarczająca powszechnie świadomość potrzeby metanoi nie dotyczy w pierwszym rzędzie szczegółowych kwestii dogmatycznych, pastoralnych czy dyscyplinarnych, ale wynika z ogólnego duchowo-moralnego kryzysu współczesnego człowieka oraz jego samozrozumienia<sup>11</sup>. Jan Paweł II tak opisuje smutny paradoks współczesnej kultury: „*Jedną z najbardziej wyraźnych słabości współczesnej cywilizacji tkwi w nieadekwatnej wizji człowieka. Nie ulega wątpliwości, że to w naszej epoce napisano i powiedziano o nim najwięcej: to epoka humanizmu i antropocentryzmu. Jednakże w sposób paradoksalny, jest to również epoka niepokojów człowieka o jego tożsamość i przeznaczenie, epoka poniżenia człowieka w stopniu przedtem nie przewidywanym, epoka takiego deptania wartości ludzkich, jakiego nigdy jeszcze nie było*”<sup>12</sup>.

Kościół – zatroskany o zbawienie każdego człowieka – w swej nauce nieustannie wskazuje na drogi i środki wyjścia z trudnych sytuacji w życiu osobistym i wspólnotowym jednostek, czy też całych społeczeństw. Człowiek jednak często pozostaje głuchy na głos Kościoła. Układa swoje życie poza Prawdą – według własnego, wyłączone ludzkiego projektu. Nie tylko bowiem selektywnie odnosi się do tego nauczania – wybierając to, co łatwe, ale – nie znając jego treści – ulega obcym naukom. A przecież zbliżenie się do światła tej nauki jest niczym innym jak wsłuchaniem się w głos samego Odkupiciela: *Zmieniajcie myślenie, zbliżyło się bowiem królestwo niebios* (por. Mt 4, 17)<sup>13</sup>, królestwo prawdy, wolności, sprawiedliwości i pokoju<sup>14</sup>. Świa-

w: *Buße und Beichte*. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposion, (dz. zb. pod red. E. Ch. Suttner), Regensburg 1972, s. 21; Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* (2.12.1984) podaje kilka uzupełniających się znaczeń pojęcia „metanoi”: nawrócenie; skruchę i żal; zadośćuczynienie (26).

<sup>10</sup> Por. S. Kowalczyk, *Personalistyczne podstawy rozwoju w encyklice Sollicitudo rei socialis Jana Pawła II*, Colloquium Salutis 1991-1992, nr 23-24, s. 126-129.

<sup>11</sup> Epoka, w której żyjemy, jest czasem wielkiego kryzysu, a jest to na pierwszym miejscu kryzys prawdy – to znaczy kryzys takich pojęć jak: miłość, wolność, dar bezinteresowny, a nawet samo pojęcie osoby. Por. A. Młotek, *Encyklika o podstawach moralności chrześcijańskiej*. (Symposium na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu), Wrocławski Przegląd Teologiczny 2(1994) nr 1, s. 120.

<sup>12</sup> Przemówienie na otwarcie Konferencji Latinoamerykańskiej Rady Biskupów (CELAM) Jan Paweł II, *W Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 1980, s. 88. Por. J. Kowalski, *Chrześcijańska kultura w świetle nauczania Jana Pawła II*, Analecta Cracoviensia 1988, nr 20, s. 199-207.

<sup>13</sup> Użyty tu czasownik grecki *metanoite* = zmieniajcie myślenie jest: wołaczem – trybu rozkazującego – czasu teraźniejszego niedokonanego – strony czynnej – drugiej osoby liczby mnogiej. Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*. (tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski), Warszawa 1993. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Poznań-Warszawa 1983) podaje popularny termin „nawracajcie się”.

<sup>14</sup> Por. *Piąta modlitwa eucharystyczna C, w: Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.

to bijące z dokumentów Kościoła daje człowiekowi także szansę, by mógł on dostrzec zagrożenie niewolą grzechu i jednocześnie przyjąć uzdrawiającą siłę metanoi.

Brak pełni, wewnętrzne rozdarcie, poczucie winy i grzeszności – to stany, z których człowiek niejako intuicyjnie szuka wyjścia przez pokutę. I chociaż ten rys ludzkiej egzystencji jest zauważalny w każdej religii, to jednak dopiero w chrześcijaństwie człowiek w pełni znajduje to, czego szuka. Na przykład pomimo tego, że w budyzmie jest mowa zarówno o konieczności wybawienia człowieka, oświeceniu wewnętrznym – zdobywanym osobistym wysiłkiem – jak i o ascezie, to jednak człowiek napotyka bariery nie do przebiccia już to w płaszczyźnie doktrynalnej: dążąc do „wyzwolenia”-nirwany nie wie do końca czym ona jest<sup>15</sup>. Jakże inne od tej (mrocznej) wizji zbawienia okazuje się jego chrześcijańskie rozumienie<sup>16</sup>. Problem nawrócenia i pokuty jest także żywo obecny w refleksji nad ludzkim życiem, na przykład w dziedzinie literatury<sup>17</sup>.

Refleksja teologiczna posoborowa dowartościowuje samo zagadnienie *metanoi* w aspekcie formacyjnym. Pierwsze dwudziestolecie odznacza się nasiloną refleksją wokół relacji rzeczywistości pokuty (w ogólności) do „sakramentu pokuty” (tzw. „spowiedzi”) i to zarówno w płaszczyźnie interdyscyplinarnej jak i międzywyznaniowej<sup>18</sup>. W dyskusjach i opracowaniach więcej miejsca poświęca się sakramentowi pokuty i pojednania. Doprowadziło to do odnowienia jego obrzędu i znalazło swój wyraz w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary „*Sacramentum paenitentiae*” z 1972 roku i w Nowym Rytuale Pokuty „*Ordo Paenitentiae*” (Obrzędy Pokuty) z 1973 roku<sup>19</sup>. W refleksji nad pokutą sakramentalną ciągle dominuje aspekt liturgiczno-

<sup>15</sup> Por. I. Dec, O zbawieniu w chrześcijaństwie i buddyzmie. Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum z Mödling k/Wiednia (10-13.06.1981), *Colloquium Salutis* 1981, nr 13, s. 329, gdzie – w komentarzu do referatu *Die Bedeutung der „anderen Kraft“ im buddhistischen Heilspfad* Yoshinori Takeuchi (przywódcy buddyjskiej wspólnoty w Kyoto) – stwierdza się, że „Droga zbawienia prowadzi ostatecznie do nirwany, czyli do stanu, w którym transcendujemy siebie i wchodzimy w tajemniczą rzeczywistość”.

<sup>16</sup> Por. tamże s. 328. Na tymże sympozjum referat K. Rahnera „*Das christliche Verständnis der Erlösung*”.

<sup>17</sup> Por. J. Mouton, *Die Buße in der Literatur*, Com 1978, nr 7, s. 419-424 (niem.).

<sup>18</sup> Por.: *Buße und Beichte. Theologische und seelsorgliche Überlegungen*, dz. zb. pod red. L. Bartsch S. J., Frankfurt am Mein 1967; *Buße und Bußsakrament. Studententagung des Klerusverbandes in St. Ottilien vom 17. bis 19. April 1972*, dz. zb. pod red. E. Feifel, St. Ottilien 1972; *Buße und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposium*, dz. zb. pod red. E. Chr. Suttner, Regensburg 1972; *Buße – Bußsakrament – Bußpraxis*, dz. zb. pod red. E. Feifel, München 1975.

<sup>19</sup> Jest to wynik dziesięcioletniej pracy Kongregacji Kultu Bożego, jako odpowiedź na uchwałę Drugiego Soboru Watykańskiego w sprawie sakramentu pokuty (KK 72). Blżej o rytuale, innowacjach w nim zawartych, samej ewolucji pokuty sakramentalnej oraz możliwościach liturgicznej aplikacji treści rytuału piszą m.in.: P. S. Iliński, *Sakrament Pokuty czyli pojednania*, Warszawa 1985, 11-45; A. Skowronek, St. Czerwik, M. Czajkowski, *Sakrament pokuty. Teologia. Liturgia*.

prawny, natomiast nadal mało dowartościowany jest kontekst formacyjny w jego szerszym wymiarze. Uwrażliwienie na ten problem jest o tyle uzasadnione, iż z teologicznego punktu widzenia sama świętość i „stabilność” sakramentu nie dopuszczają żadnego kryzysu. Inaczej rzecz się ma z konkretną praktyką pokutną<sup>20</sup>.

Z kolei dekada trzecia odznacza się większym zainteresowaniem teologicznym ideą sakramentalności pojednania z uwyrażeniem inicjatywy Miłosiernego Ojca. W opisie pokuty – bez pomijania oczywiście charakteru sakramentalnego – dostrzeżona się coraz większe dowartościowanie jej formacyjnego waloru. Istotny wpływ na taki stan rzeczy ma nauczanie Jana Pawła II.

Troska Kościoła o ukazywanie wiernym waloru formacyjnego praktyk pokutnych zaznaczyła się między innymi: w encyklice Jana XXIII „*Paenitentiam agere*” z 1 lipca 1962 roku; w konstytucji apostoelskiej Pawła VI „*Paenitemini*” z 1966 r.<sup>21</sup> czy też w niektórych numerach takich dokumentów soborowych jak: „*Sacrosanctum Concilium*” (5-12; 105-110), „*Lumen gentium*” (3-11), „*Optatam totius*” (2-11), „*Dei verbum*” (1-6; 11). Nowsze dokumenty Kościoła, w których można dostrzec pewną wizję *metanoi*, obficie czerpią z wypracowanej przez Sobór teorii i praktyki szeroko pojętego nawrócenia oraz – odpowiadając na znaki czasu – uaktualniają tę tematykę. Na szczególną uwagę zasługuje tu Adhortacja apostoelska Jana Pawła II „*Reconciliatio et Paenitentia*” – wynik prac Synodu Biskupów z 1983 roku (opublikowana 2 grudnia 1984 r.) oraz inne dokumenty Synodów Biskupów i Kongregacji, które nie tylko systematyzują poszukiwania myśli teologicznej lat ostatnich, ale pobudzają do nowych refleksji. Dociekaniom tym przyświeca troska o jak najpełniejsze widzenie człowieka, co prowadzi do czerpania także z dorobku nauk pozateologicznych, głównie z zakresu pedagogiki i psychologii.

### 3. METANOIA W ŻYCIU *HOMO PASCHALIS*

Postmodernistyczne tendencje ostatniego dziesięciolecia zubożyły moralno-duchowe aspiracje człowieka. W nowe tysiąclecie człowiek ten wchodzi z uciążliwym bagażem kryzysu prawdy, miłości, wolności i odpowiedzialności – kryzysu po-

*Pismo Święte. Sakramenty w odnowie*, Katowice 1980, s. 127-205; 241-247; 315-358; A. Marcol, *Nabożeństwo pokutne z absolucją generalną*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1997, nr 2, s. 241-249.

<sup>20</sup> Por. A. Nossol, *Teologiczne aspekty Synodu na temat pokuty*, *Colloquium Salutis* 1985, nr 17, s. 163.

<sup>21</sup> „Szczegółowe ustalenia Konstytucji weszły do Kodeksu Prawa Kościelnego z 1983 roku. Znaczenie tego dokumentu wykracza jednak poza akt promulgacji prawa, gdyż zawiera zasadniczy wykład doktrynalny o pokucie chrześcijańskiej, jej istocie i obowiązku”. A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992, s. 15.

prawnego widzenia siebie jako osoby w jej godności, powołaniu i przeznaczeniu. Owo zagubienie siebie, własnej tożsamości, prowadzi niekiedy do zniewolenia, a więc do uzależnienia się od pożądlivosti oczu i ciała oraz do pychy tego żywota. Coraz więcej mieć, dogadzać ciału i panować nad innymi – oto niewola burząca: wewnętrzny ład w człowieku; miłość do Boga i bliźniego; porządek rzeczy stworzonych. Ta rzeczywistość grzechu zaciemnia człowiekowi wizję jego życia wiecznego.

Reakcją pozytywną na niebezpieczeństwo owego zniewolenia jest dowartościowanie idei metanoi. Jest ona nie tylko imperatywem moralnym, ale przede wszystkim szansą na zachowanie w człowieku godności dziecka Bożego. Metanoia jest bowiem nośnikiem formacji osoby, jest cechą charakterystyczną homo viator i homo paschalis. Metanoia – wpisana w ekonomię zbawienia i realizowana w praktyce życia każdego ochrzczonego – jest procesem, w którym człowiek coraz bardziej przekonuje się, że ulegając *mysterium iniquitatis* (tajemnicy bezbożności) deformuje swą osobowość. A przecież grzech nie jest czymś najważniejszym, czymś co ma zwyciężać w jego życiu.

Rok Święty jest okazją do przypomnienia prawdy, że Chrystus w świetle teologii Pawłowej nazwany jest *mysterium (sacramentum) pietatis* – tajemnicą pobożności. Od 2000 lat Chrystus zwycięża grzech człowieka i wzywa go do metanoi: *Nawracajcie się, gdyż bliskie jest Królestwo Boże* (por. Mt 4, 17). Wejście Syna Bożego w dzieje konkretnego człowieka rozpoczyna w nim proces dojrzewania chrześcijańskiego. Oznacza to, że Chrystus staje się punktem odniesienia wszystkich jego spraw. Tylko wtedy możliwe jest nawiązanie z Nim, ochrona i rozwój więzi osobowej. Upodabnianie się do Chrystusa, Człowieka Nowego – w myśl wyrażonej wcześniej definicji metanoi – dokonuje się pod kierownictwem Ducha Świętego.

Nie zawsze jednak współpraca człowieka z łaskami Ducha Świętego znajduje dogodny warunki rozwoju. Jan Paweł II zauważa, że „dojrzewanie człowieka w tym życiu jest utrudnione przez uwarunkowania i naciski wywierane przez układy i mechanizmy panujące w różnych strukturach społecznych. Można powiedzieć, że w wielu wypadkach te czynniki społeczne zamiast popierać rozwój i ekspansję ducha ludzkiego, ostatecznie odrywają go od całej prawdy jego bytu i życia, której strzeże Duch Święty, a podporządkowują go władcy tego świata”<sup>22</sup>. Na tym tle narzuca się pytanie: Czy ta prawda o trudnościach, jakby nie do pokonania, osłabiających duchowy rozwój ochrzczonego, oznacza, że są jakieś granice, których człowiek siłą metanoi nie jest zdolny przekroczyć? Czy jest tu jeszcze miejsce na chrześcijański optymizm?

W świetle teologii ten antagonistyczny układ nie może być postrzegany tylko w sensie negatywnym i nie może stawiać ochrzczonego w pozycji przegranej. Jan Paweł II, nawiązując do duchowości Kościoła Wschodniego, uczy o szczególnej roli

<sup>22</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (18.05.1986), 60.

Ducha Świętego na tym polu. Wtedy, gdy człowiek „doświadcza gorzkiego smaku swojego ograniczenia i grzechu, nie uskarża się ani nie zadręcza, bo wie, że w jego wnętrzu działa moc Boża”<sup>23</sup>. Dzięki tej mocy człowiek jest w stanie odrzucić wszelki fatalizm grzechu. Wyzwolony wtedy z niewoli, w którą sam popadł, idzie przez życie mocą tej prawdy, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia.

Należy zatem stwierdzić, że zwycięstwo nad grzechem jest priorytetowym doświadczeniem kierownictwa Ducha Świętego. Triumf ten rozpoczyna się od zbawczego spotkania z Bogiem w „miejsu”, w którym rozpoczyna się metanoi – w ludzkim sercu. Tu Duch Święty działa jako Pocieszyciel, Rzecznik i Orędownik, aby dzięki Jego darom: miłości, sprawiedliwości, pokoju i radości, znaleźć ostateczne urzeczywistnienie w wieczności. Wąlor formacyjny metanoi uwydatnia się zatem w tym eschatologicznym wymiarze daru Ducha Świętego w pełni.

Można powiedzieć, że podobnie jak 2000 lat temu za pośrednictwem Ducha Świętego Chrystus stał się człowiekiem, tak też za tym samym pośrednictwem człowiek metanoi upodabnia się do paschalnego Chrystusa. Warto przywołać tu stwierdzenie A. Maggioliniego: „Chrystus jest ... całkowitą prawdą człowieka; i jako taki potrafi oczyścić, zasymilować, doprowadzić do pełni, a także wzbudzić nowe wartości, które nie są mu wcale obce, jako że sam stał się człowiekiem za pośrednictwem Ducha Świętego”<sup>24</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Podjętej w tym skromnym artykule refleksji teologicznomoralnej towarzyszyła świadomość tajemnicy Kościoła przemawiającego w imieniu Chrystusa. Jego wola o metanoię ze względu na bliskość Królestwa Bożego trwa nieprzerwanie. Od dwudziestu wieków – w imieniu Boskiego Mistrza i wobec każdego człowieka dobrej woli – Kościół zaprasza do winnicy i posyła na żniwo. Winnicą jest serce ludzkie – choć słabe, to jednak spragnione Dobrej Nowiny; żniwem – jego świętość. Te dwie rzeczywistości łączy droga, którą przechodzi człowiek metanoi, bo „pierwsza i najważniejsza jest ta praca, która się dokonuje w ludzkim sercu”<sup>25</sup>. W wymiarze społecznym jest to przechodzenie od *communio peccatorum* do *communio sanctorum*.

Bogata rzeczywistość metanoi sprawia, że pascha Chrystusa staje się paschą całej ludzkości, która kroczy za swym Królem i wie, że gdy przekroczy próg nadziei zbawienia, wejdzie do radości swego Pana, by miłować i być miłowanym na wieki.

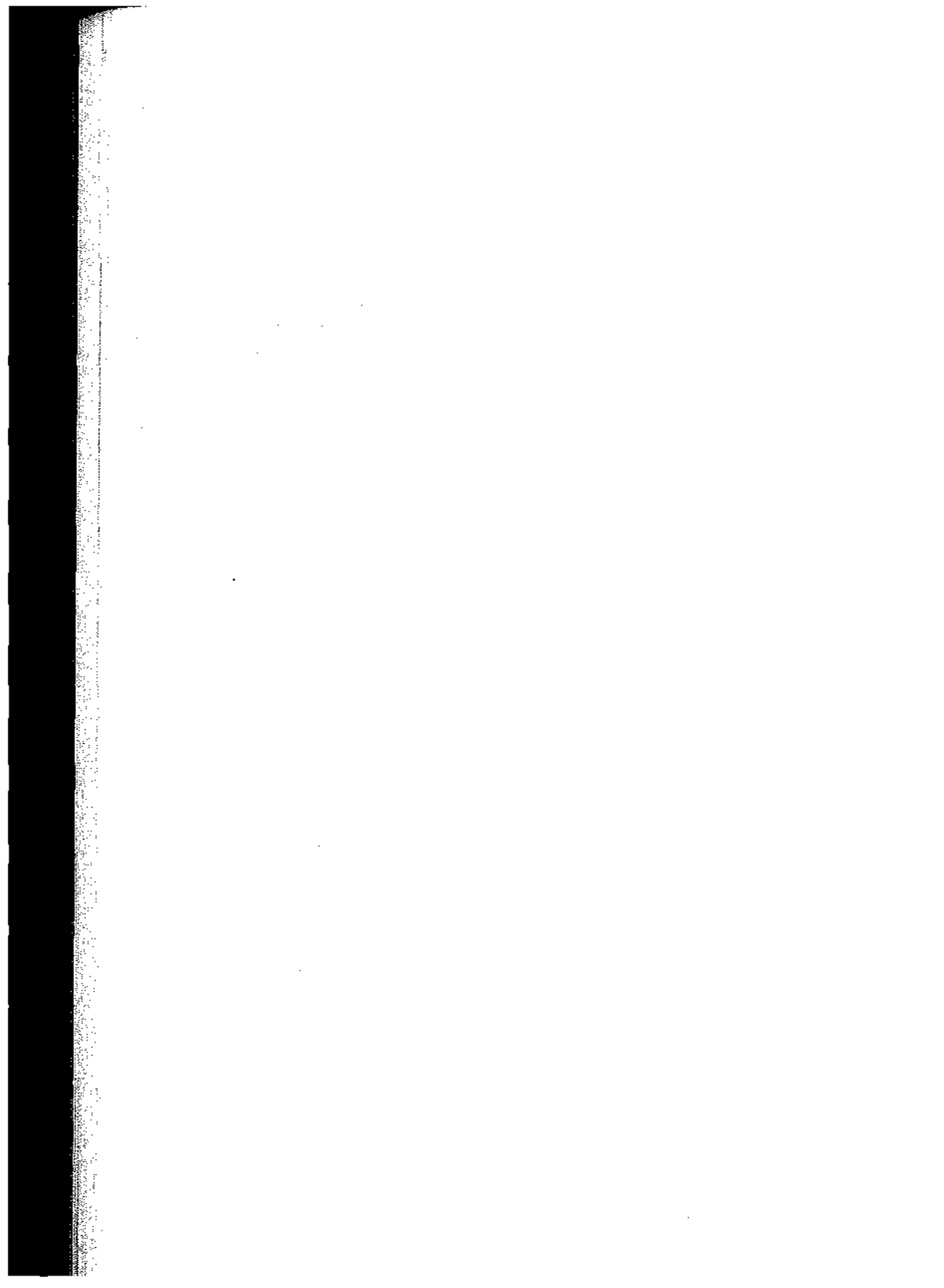
<sup>23</sup> Tenże, List Apostolski, *Oriente Lumen* (2.05.1995), 6.

<sup>24</sup> A. Maggiolini, *Grzech człowieka*, *Communio* 1984, nr 5, s. 12.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1.05.1991), 51

### Summary

As a positive reaction against the growing tendency of losing the conscience of sin and weakening of spiritual and moral aspirations is the new evaluation of Christ's calling to the 'metanoia' (Mt 4, 17). In this context the present research was undertaken, which had the main goal to answer the question: What is the part of metanoia in the process of person's formation? The study was based on the authoritative fonts in this subject, i.e. the official Catholic Church Documents beginning from the Second Vatican Council. The definition of the 'metanoia' guided the whole study. In the process of reaching the Christian maturity the metanoia has its remarkable formative character and the formative value in the realization of Christ's Paschal Mystery.





KRZYSZTOF KOWALIK SDB

## W KOMUNII Z OJCEM, SYNEM I DUCHEM ŚWIĘTYM. TRYNITARNA ODNOWA TEOLOGII KAPŁAŃSTWA<sup>1</sup>

Lektura najnowszego dokumentu Kongregacji ds. Duchowieństwa: *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, w porównaniu do innych ważkich dokumentów Kościoła, jak Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, Dekret o posłudze duszpasterskiej biskupów *Christus Dominus*, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum Ordinis*, Encyklika Pawła VI *Sacerdotalis caelibatus*, Dokument Synodu Biskupów z 1971 roku o kapłaństwie urzędowym *Ultimis temporibus*, dokument Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego z 1985 roku, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, czy nawet posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* z 1992 roku, wyróżnia się podkreśleniem w pierwszej kolejności wymiaru trynitarnego teologii i duchowości kapłaństwa. Dyrektorium wychodzi naprzeciw coraz powszechniejszym postulatom, aby tajemnica Boga Trójjedynego przenikała wszelką refleksję teologiczną, aby zadomowiła się na dobre w kościelnych dokumentach oraz aby uwzględniana była w szeroko pojętym oddziaływaniu duszpasterskim dla ukazania nierozzerwalnego związku Trójcy Świętej z życiem chrześcijańskim.

Dyrektorium nawiązuje do dokonywanej obecnie w teologii trynitarnie pogłębionej refleksji nad rzeczywistością Kościoła, której konstytutywnym elementem jest także urząd wynikający ze święceń. Faktycznie, nie jest to jedyny dokument w ostatnim czasie, który uwzględnia wzajemne powiązanie powołania chrześcijańskiego z tajemnicą Boga Trójjedynego. Podobną wrażliwość dostrzegamy w adhortacji Jana Pawła II na temat życia konsekrowanego i jego misji w Kościele i świecie

---

<sup>1</sup> Poszerzony tekst referatu wygłoszonego w siedzibie Inspektoratu Salezjańskiej Prowincji św. Stanisława Kostki w Warszawie podczas sympozjum poświęconego 50-leciu kapłaństwa Papieża Jana Pawła II (9 listopada 1996).

*Vita consecrata*, w której pierwszy rozdział poświęcony został chrystologiczno-trynitarным źródłom życia konsekrowanego. Nieco dalej rozważa papież w tej samej, trynitarnej perspektywie zagadnienie życia konsekrowanego jako komunii.

Celem mojego przedłożenia będzie próba wskazania na nieodzowność uwzględnienia perspektywy trynitarnej w spojrzeniu na kapłaństwo, zwłaszcza w jego wymiarze służebnym. Jestem przekonany, że kryzys tożsamości chrześcijańskiej, w tym także tożsamości kapłańskiej we współczesnej rzeczywistości, ma, wśród wielu, także źródło w braku fundamentalnego uzgodnienia między trynitarным wymiarem wiary chrześcijańskiej i liturgii, których podstawę stanowi wyznawanie Trójcy Świętej, a praktyką życia chrześcijańskiego pozbawionego takiego fundamentu.

Lektura najnowszych dokumentów stała się inspiracją mojego referatu. Warto poszukiwać i postulować konsekwentniejsze różnorodne powiązania tajemnicy Trójcy z rzeczywistością kapłaństwa. Temat zaproponowany na to sympozjum organizowane z okazji jubileuszu 50-lecia kapłaństwa Jana Pawła II wypływa z chęci złożenia holdu Ojcu Świętemu zwłaszcza dla jego wieloletniej kapłańskiej, biskupiej i papieskiej gigantycznej pracy nad przywracaniem doktrynie chrześcijańskiej należnego miejsca w stechnicyzowanym i dechrystianizującym się świecie oraz dla niestrudzonego pobudzania teologów do poszukiwania nowych dróg przybliżania i wiązania doktryny chrześcijańskiej z życiem.

Na początku wypada pokrótce wskazać na kryzys jaki jeszcze do niedawna (a nawet jeszcze dziś) dawał (i daje) o sobie znać w teologicznej refleksji najpierw nad tajemnicą Trójcy a następnie kapłaństwa.

#### ZAPOMNIANA TRÓJCA

Doktryna o Trójjedynym Bogu zawsze charakteryzowała to, co najbardziej specyficznie chrześcijańskie. W świadomości przeciętnego wierzącego pozostawała jednak niezrozumiałym paradoksem w nauce wiary. Prawda ta zdawała się także mieć na przestrzeni wieków niewielki wpływ na przekonanie wiary przeciętnych chrześcijan, u których dominującą rolę odgrywa wiara w Jednego Boga. Immanuel Kant twierdził: „Z potraktowanej dosłownie nauki o Trójcy zupełnie nic nie może być wyzyskane do celów praktycznych, nawet jeśli ktoś wierzy, że ją zrozumiał – a jeszcze mniej, jeśli ktoś jest świadom, że przekracza ona wszystkie nasze pojęcia”<sup>2</sup>. Czy Bóg w trzech osobach to czasem nie jakaś boska rodzina (może Święta Rodzina), albo też jakaś potrójność podobnych do siebie, czy wręcz identycznych osób? Niestety owe pytania nie należą tylko do przeszłości. Walter Kasper w książce *Bóg Jezu-*

<sup>2</sup> *Der Streit der Fakultäten* (Philosophische Bibliothek, Leipzig, 252), s. 34.

sa Chrystusa wyraża przekonanie, że także dzisiaj w praktycznym życiu wyznawców Chrystusa, nawet gdy ci codziennie, np. w Eucharystii, czynią znak krzyża, Trójca odgrywa znikomą rolę. Karl Rahner twierdził wręcz, że większość chrześcijan pozostaje faktycznie monoteistami<sup>3</sup>. „Upowszechnione, przypadkowo także wkładające się do oficjalnych dokumentów mówienie o osobowym Bogu, zamiast – jak wymaga tego trynitarne wyznanie wiary – o trójosobowym Bogu, uzasadnia tezę (Rahnera) w całej rozciągłości”<sup>4</sup>.

W okresie Oświecenia doktryna o jedności i jedyności Boga w świetle religii naturalnej weszła w ramy ogólnej filozoficznej nauki o Bogu. Rozpoczyna się tym samym proces rugowania trynitologii ze świadomości wierzących (Schleiermacher). Trójca jawiła się od tego czasu jako jakiś szczególny chrześcijański dodatek, który mógł być wyprowadzony wyłącznie z nadprzyrodzonego Objawienia, a w związku z tym wydawał się stać w opozycji do wypracowanej przez naturalny rozum idei Boga.

Trynitologia w tym kontekście pozostawała bez jakichkolwiek odniesień, by w efekcie zagubić związek z historycznym samoobjawieniem się Boga. Wskutek tego także w wymiarze praktycznego życia przeciętnego chrześcijanina Trójca Święta straciła rozstrzygającą rolę, zajmując miejsce wśród prawd czysto teoretycznych, pozbawionych bezpośredniego życiowego znaczenia. Coś w rodzaju rezygnacji wobec Niewypowiedzianego dyktowało niestety także postawę zbyt wielu teologów[...]<sup>5</sup>. Przyznać trzeba, że także dzisiaj w opinii niejednego z nich „tę centralną prawdę chrześcijaństwa otacza nierzadko aura zakłopotanego milczenia. Czy Kościół nie posunął się tutaj za daleko? Czy nie powinniśmy raczej czegoś tak wielkiego, tak niepojętego pozostawić w jego niepojętości? Czy może to w ogóle coś dla nas znaczyć?”<sup>6</sup> – padają niespokojne pytania. Śledząc historię doktryny chrześcijańskiej trudno z nie tak odległej jeszcze perspektywy zapomnienia o Trójcy Świętej uwierzyć, że u progu chrześcijaństwa była to prawda decydująca o być lub nie być Kościoła.

Sytuacja taka trwała aż do naszego stulecia. Wtedy to na polu filozofii, a także innych nauk, np. psychologii, na nowo podjęto refleksję nad zagadnieniem osoby. Na polu teologii przynosić począł owoce zainicjowany przez protestantów radykalny zwrot ku Biblii. Wśród decydujących, obok studiów egzegetycznych, czynników, wymienić należy także odnowę studiów patrystycznych oraz dialog ekumeniczny. „Stopniowo dawała się odczuć potrzeba przyłączenia doktryny trynitarnej do innych traktatów, bowiem w ostateczności cała teologia winna mieć strukturę tryni-

<sup>3</sup> Por. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, w: Mysel II, s. 319.

<sup>4</sup> Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław, s. 290.

<sup>5</sup> Raymond Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 393.

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków 1999, s. 34-35.

tarną oraz dlatego, że rzeczywistość zbawienia zrozumiała jest tylko w odniesieniu do tej centralnej tajemnicy<sup>7</sup>. Spośród teologów na szczególne wyróżnienie zasługują tu protestant Karl Barth oraz katolik Karl Rahner.

To m.in. za ich sprawą doszło do skutecznej próby przywrócenia Trynitologii należnego jej miejsca w podręcznikach dogmatyki. Trynitologia stopniowo przestaje być wyłącznie chrześcijańskim dodatkiem, kłopotliwym i trudnym do uzgodnienia z opartą na filozoficznych założeniach nauką o Bogu (teologia naturalna). W podejściu do tajemnicy Trójcy Świętej punktem wyjścia stać się musi aspekt biblijnego samoobjawienia się Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego. Filozoficzny punkt wyjścia teologicznej refleksji nad Trójcą ustępuje więc miejsca pogłębionej egzegezie Objawienia biblijnego; coraz większą uwagę przyciąga także fakt doświadczenia chrześcijańskiego, któremu, jak się okazuje, nie obcy jest wizerunek Boga Trójcy<sup>8</sup>. Przypomina się na nowo, że podobnie jak trynitarnie zbudowane wyznanie wiary, tak również chrześcijański akt wiary zachowuje wewnętrzną trynitarną strukturę, oraz że wiara w Trójcę decyduje o tożsamości każdego chrześcijanina, którego Ojciec przez swojego Syna w Duchu Świętym wzywa do wspólnoty bycia z Bogiem. Wskutek posłania Ducha Świętego do serca człowieka (Rz 5,5) oraz wskutek uczestnictwa w synowskiej relacji Jezusa do Ojca, chrześcijańska egzystencja zakotwiczona jest dzięki łasce we wzajemnej relacji Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Niezależnie od widocznych postępów konieczne pozostaje nadal uświadomienie sobie, że refleksja nad Trójcą powinna jeszcze bardziej przenikać całą teologię i poszczególne jej traktaty jako ich wewnętrzną zasadę. Niezbędne jest odszukiwanie głębokich powiązań fundamentalnych prawd chrześcijaństwa z tajemnicą Trójcy. Bez jej uwzględnienia poszczególnym prawdom, dogmatom i traktatom grozi niebezpieczeństwo autonomizacji i separacji. Ponieważ teologia nie może być odizolowana od życia, lecz musi być także praktyczna, przypomina się o konieczności powiązania teologicznej doktryny o Trójcy z życiem chrześcijańskim. Domyślamy się, że nie bez znaczenia pozostaje ów zwrot dla naszych rozważań na temat kapłaństwa, tak w wymiarze teoretycznym jak i praktycznym.

#### KAPŁAŃSTWO BEZ TRÓJCY

Refleksję nad rzeczywistością kapłaństwa warunkują historyczne okoliczności, których skutki w postaci jednostronnej interpretacji odczuwa się praktycznie do

<sup>7</sup> R. Winnling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 394-395.

<sup>8</sup> Warto tu przypomnieć niezwykłą postać siostry Elżbiety od Trójcy Świętej.

naszych czasów, a ściślej do Soboru Watykańskiego II<sup>9</sup>. Skutkiem najbardziej widocznym owej jednostronności był m.in.: pogłębiający się rozdział pomiędzy stanem duchownych i stanem świeckich oraz pozbawienie kapłaństwa jego kontekstu eklezjalnego (autonomizacja kleru)<sup>10</sup>.

Na wizji kapłaństwa zaciążyło jednostronne skoncentrowanie się na jego sakramentalnym charakterze na niekorzyść posługi Słowa oraz wymiaru ministerialnego i służebnego. Do niedawna spotkać się można było w podręcznikach teologicznych oraz katechizmach z teologią święceń, w której przekazanie władzy kandydatowi poprzez zgodny z przepisami akt święceń uznawano za sedno tego wielkiego wydarzenia. Skrajnym przypadkiem takiego pojmowania istoty kapłaństwa byli tzw. *episcopi vagantes*<sup>11</sup>. Y. Congar wyraża w tym kontekście opinię, że rozumienie kapłaństwa w oderwaniu od wspólnoty lokalnej oraz od całego Kościoła było karykaturą sukcesji apostoelskiej oraz potwierdzało, że kapłaństwo usiłowano traktować jako specjalną jakość, która staje się udziałem każdego wyświęconego. Posługa przewodniczenia wspólnocie zniknęła stopniowo z horyzontu zainteresowań w miarę coraz powszechniejszego odwoływania się w jej interpretacji do rzymskiej terminologii prawniczej. Przyczyny takiego stanu rzeczy upatrywać należy także, a może przede wszystkim, w złej teologii, a szczególnie w niejasnej pneumatologii, w zawężonej eklezjologii oraz, co dzisiaj szczególnie należy podkreślić, niedostatecznie uwzględniającej biblijne Objawienie trynitologii.

Studia dokumentów Kościoła upoważniają do wniosku, że ten nigdy nie zajął się teologią kapłaństwa w sposób wyczerpujący. Przeważają wypowiedzi okazjonalne najczęściej warunkowane potrzebą rozstrzygnięcia pojawiających się niejasności, błędów i sporów. I tak Sobór Laterański IV (1215) wyjaśnia, że jedynie prawnie wyświęcony kapłan upoważniony jest do sprawowania Eucharystii. Sobór Florencki (1439) wlicza kapłaństwo wśród siedmiu sakramentów. Sobór Trydencki natomiast, wskutek panujących w teologii katolickiej rozbieżności, rezygnuje z wyczerpującej nauki o kapłaństwie ograniczając się jedynie do potwierdzenia tradycyjnej doktryny z uwzględnieniem tych punktów, które pod znakiem zapytania postawiła Reformacja. Sobór stwierdza, że:

1. Ustanowienie kapłaństwa Nowego Przymierza przez Chrystusa udziela apostołom oraz ich następcom władzy sprawowania Mszy Świętej oraz odpuszczania grzechów.

2. Istnieje siedem stopni święceń.

3. Święcenia są sakramentem.

<sup>9</sup> Por. Legrand H., *Die Gestalt der Kirche*, w: P. Eicher (red.), *Neue Summe Theologie*, Bd. 3: *Der Dienst der Gemeinde*, Freiburg im Breisgau 1989, s. 116nn.

<sup>10</sup> Por. tamże, 116.

<sup>11</sup> Por. tamże, 136.

4. Święcenia wyciskają niezatarte znamię (charakter sakramentalny) i włączają ją przyjmującego do hierarchii Kościoła.

Mimo, iż powyższe wypowiedzi Soboru w dużej mierze powodowane były aktualną sytuacją, w refleksji teologicznej uczyniono je punktem wyjścia i kryterium wszelkiej wypowiedzi na temat urzędu święceń<sup>12</sup>. „Zaowocowało” to pogłębiającym się wspomnianym wyżej rozdzwiekiem pomiędzy Kościołem a urzędem. W przeciwieństwie do okresu Ojców Kościoła oraz pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, kiedy to urząd postrzegany był przede wszystkim w kontekście eklesjalnym i pneumatologicznym, refleksja nad kapłaństwem umiejscowiona zostaje jednostronnie w kontekście chrystologicznym, koncentrując się na tzw. władzy sakramentalnej duchownych<sup>13</sup> (mówi się czasami wręcz o chrystomonizmie). Wyraźnie daje się zauważyć brak istotnych odniesień do tajemnicy Trójcy, ku wewnętrznemu życiu której kapłańska posługa winna prowadzić. I tak Kościół przestaje rozwijać się jako lud Boży i świątynia Ducha Świętego. Dodać tutaj należy, iż tendencje do podkreślania różnicy pomiędzy kapłanem a wiernymi zauważamy już u niektórych Ojców Kościoła. Lektura ich dzieł pozwala dostrzec już wówczas tendencję do budowania wizji kapłana w oderwaniu od świeckich. Jan Chryzostom w dziele „O kapłaństwie” pisze znamienne słowa: „[...] jak wielka jest różnica między zwierzętami bezrozumnymi a ludźmi, obdarzonymi rozumem, taka jest odległość między pastorem a owieczkami, a nawet jeszcze większa”<sup>14</sup>.

Z analizy niektórych terminów stosowanych w teologicznym opisie kapłaństwa: powołanie, celibat, kapłański charakter, władza, konsekracja, wynika, że powołanie traktowało się i traktuje niejednokrotnie i dzisiaj, wyłącznie jako osobiste wezwanie Pana (bez głosu Kościoła) powiązane jednocześnie z wezwaniem do bezżeństwa; święcenia udzielają władzy do konsekracji i absolucji. Tymczasem zapomina się, że powołuje także Kościół. Niestety skrajnie indywidualistyczna koncepcja powołania nie pozwalała na polu teologii rozwinąć tej ważnej funkcji Kościoła, zwłaszcza lokalnego (pewien charakterystyczny szczegół: w przeciwieństwie do praktyki Kościoła pierwotnego oraz do współczesnego języka liturgii, kandydat sam składa dziś podanie do biskupa o udzielenie mu święceń. W Kościele pierwotnym to Kościół kierował taką prośbę). Osobnego studium wymaga w tym kontekście analiza przyczyn wyraźnej degradacji autorytetu i roli kościoła lokalnego w stosunku do Kościoła powszechnego. Bezwzględnie interesujący nas kryzys teologii kapłaństwa jest głęboko uwikłany w proces wspomnianej degradacji.

<sup>12</sup> Por. Por. Legrand H., *Die Gestalt der Kirche*, s. 118.

<sup>13</sup> Por. tamże.

<sup>14</sup> II, 2, POK XXIII, tłum. W. Kania, Poznań 1949, s. 24.

Sobór Watykański II podjął próbę zerwania z taką jednostronną wizją kapłaństwa podkreślając jednoznacznie miejsce hierarchii wewnątrz ludu Bożego a nie przed nim, oraz wskazując na współuczestnictwo świeckich w królewskim, kapłańskim i prorockim posłannictwie Chrystusa. Sama idea Kościoła jako ludu Bożego pozwoliła dowartościować kapłaństwo powszechne. W posłudze kapłańskiej Sobór na pierwszym miejscu konsekwentnie postawił przepowiadanie. Mimo niewątpliwego postępu, zwłaszcza poprzez dowartościowanie jego wymiaru pneumatologicznego oraz eklezjalnego, nadal zauważa się, m.in. w formacji przyszłych kapłanów, koncentrację na wymiarze chrystologicznym i sakramentalnym święceń. Wypowiedzi Soboru niezaprzeczalnie stworzyły jednak możliwość dalszej pogłębionej refleksji nad tajemnicą kapłaństwa, w tym także nad jego trynitarnym wymiarem.

#### KU WZAJEMNEMU ZBLIŻENIU

Chrystomonizm przejawiający się w procesie jednostronnego przekazywania władzy od apostołów po biskupów i kapłanów prowadził do eklezjologii klerikalnej i piętrowej. Rzeczywiście w takiej postaci Kościół gubi swój istotny wymiar, mianowicie *communio*. Sprawia to podział na aktywnych i biernych w Kościele. Według takiej struktury świeccy otrzymują wszystko od duchownych: naukę, sakramenty i pouczenia, a teologiczna tożsamość kapłanów zasadza się na autonomii i separacji w stosunku do ludu Bożego. Współpracę biskupów i kapłanów ze świeckimi określają niektórzy jako jednokierunkową. Ci pierwsi jawią się jako bezpośredni przedstawiciele Chrystusa (*alter Christus*). W tym kontekście rodzi się niezwykle istotne pytanie: czy bierni odbiorcy posługi kapłańskiej mogą wiarygodnie i z przekonaniem głosić Dobrą Nowinę światu?

Tymczasem eklezjologia zrównoważona zarówno na płaszczyźnie teoretycznej jak i praktycznej powinna łączyć w sobie harmonijnie trzy obrazy Kościoła: Kościoła jako Ludu Boga Ojca, Kościoła jako Ciała Chrystusa oraz Kościoła jako Świątyni Ducha Świętego. Taką trynitarną wizją Kościoła rozpoczyna się Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*.

Ponieważ Chrystus jest światłością narodów, obecny Sobór Święty, w Duchu Świętym zgromadzony, pragnie gorąco oświecić wszystkich ludzi Jego blaskiem jaśniejącym na obliczu Kościoła, głosząc Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. A że Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, przeto[...]" (KK 1).

Niezbędne okazuje się uzgodnienie trynitarniej struktury wiary i liturgii z wizją Kościoła i urzędu w Kościele. Kapłaństwo powszechne swoją zasadę czerpie z tajemnicy chrztu. Z tej fundamentalnej prawdy wychodzi także dokument Kongrega-

cji ds. Duchowieństwa w odniesieniu do trynitarnego wymiaru kapłaństwa. Podobnie jak za pośrednictwem chrztu, również poprzez sakrament święceń „kapłan wchodzi w szczególny i specyficzny związek z Ojcem, Synem i Duchem Świętym”. Papież przytacza soborowy dokument *Presbyterorum Ordinis*: „ostatecznym źródłem naszej tożsamości jest miłość Ojca. Z posłanym przez Niego Synem, Najwyższym Kapłanem i Dobrym Pasterzem, jesteśmy sakramentalnie złączeni w kapłaństwie służebnym dzięki działaniu Ducha Świętego”. Bez trudu możemy dostrzec, że powyższa wyraźnie trynitarna podstawa jedności kapłana z Bogiem nie dotarła do szerokiej świadomości wierzących w Kościele.

Z trynitarniej struktury Kościoła wyprowadzić można także rozumienie urzędu w Kościele:

1. Trynitologia broni kapłaństwo przed izolacjonizmem, chrystomonizmem, sakramentalizmem.

2. Kościół jest ludem Bożym – wobec tego powinien w istotny sposób, a więc i w szerszym zakresie, mieć możliwość wpływania np. na wybór kandydatów do posługi kapłańskiej.

3. Kościół jest ciałem Chrystusa, wobec tego niezbędna jest świadomość, że poprzez kapłanów głoszących Słowo Boże, sprawujących sakramenty, posługujących wspólnocie wypowiada się i działa sam Chrystus. Równocześnie jednak posłannictwo kapłana wskazuje na konieczność solidarności z członkami Kościoła w trosce o apostołski przekaz wiary.

4. Kościół jest świątynią Ducha Świętego. Duch Święty jest głównym odpowiedzialnym w wydarzeniu święceń. Jest aktywny w Kościele poprzez biskupów, lud, oczywiście na zasadzie wspólnoty Ducha Świętego.

5. Urząd duchowny nie może być definiowany w opozycji do generalnego powołania wszystkich ochrzczonych. Lud Boży musi pojmować siebie jako prowadzonego poprzez dzieje przez Trójcę Świętą, napełniony Jego świętą obecnością aż do ostatecznego zjednoczenia z osobą Jezusa Chrystusa oraz w działaniu Ducha Świętego.

6. Implikacja dla kapłańskiego przepowiadania (Waltera Kaspera): „Dzisiaj większość zadowala się mniej lub bardziej teistycznym wyznaniem wiary. Jednakże właśnie [...] teologiczna wstrzeźliwość [...] jest nie do utrzymania. Teizm jest już wiarą chrześcijańską zniszczoną przez oświecenie i ateizm i od strony treści nieodzownie ciągle przemienia się w ateizm, przed którym chce powstrzymać, ale przed którego argumentami nie może się obronić. W obliczu radykalnego zakwestionowania wiary chrześcijańskiej nie pomaga już słabowity, ogólny i niejasny teizm, lecz tylko rozstrzygające świadectwo o żywym Bogu historii, który konkretnie stworzył się przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym”<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 389.



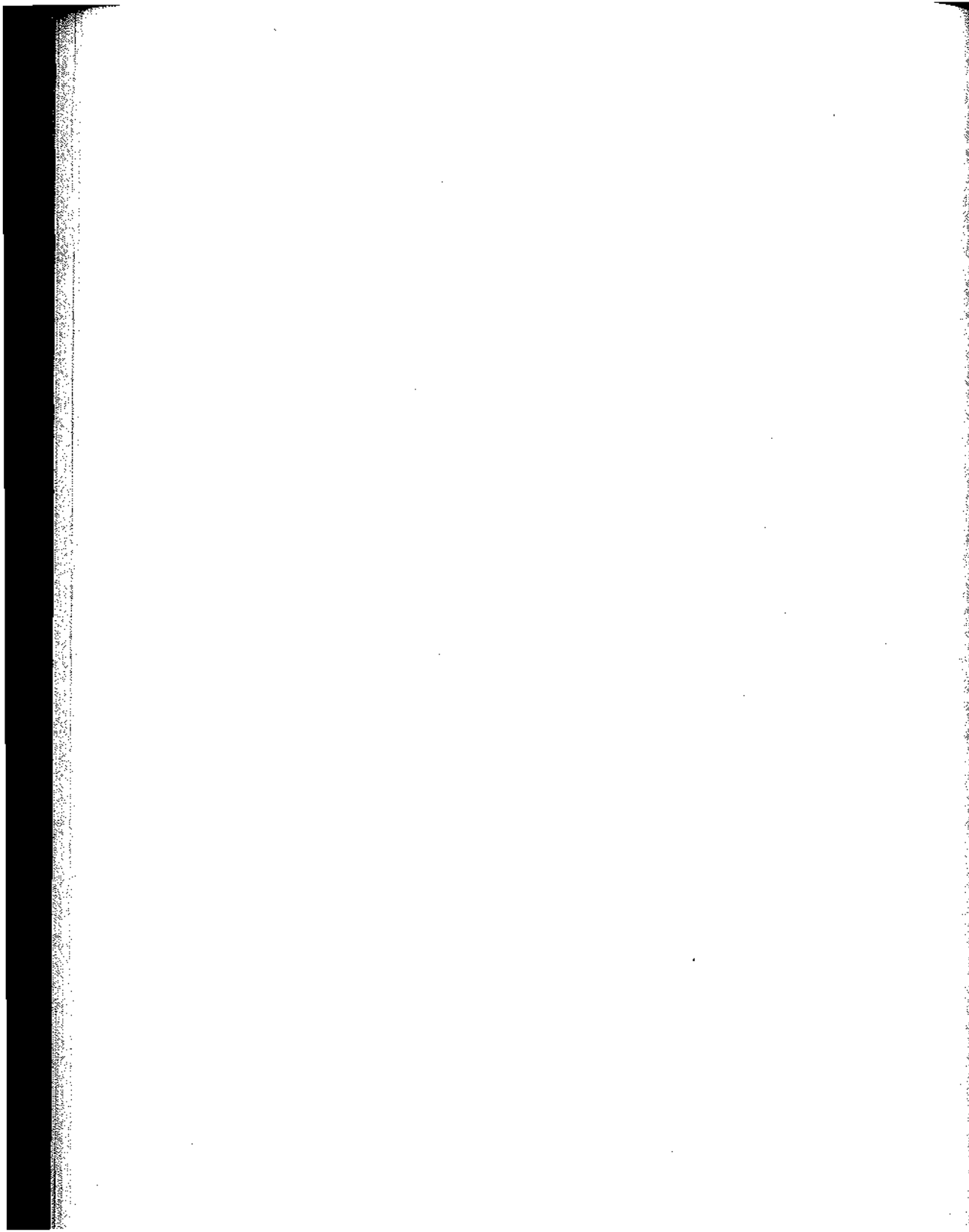
Zaprezentowany tutaj szkic nie rości sobie absolutnie pretensji do jakiejś szczególnej oryginalności. Wskazuje jednak na *novum* współczesnego uprawiania teologii w aspekcie trynitarnym. Wypada na koniec wskazać na przedsięwzięcie włoskiego teologa, Bruno Forte, polegające na reinterpretacji traktatów dogmatycznych w aspekcie historyczno-trynitarnym (*Simbolica Ecclesiale*)<sup>16</sup> i zachęcić gorąco do lektury jego dzieła.

### Zusammenfassung

Den bisherigen theologischen Auseinandersetzungen mit dem Thema: Kirchliches Amt fehlte ganz deutlich die trinitarische Perspektive. Das entspricht genau der christlichen Praxis, die sich noch heute oft nur mit den ganz marginalen Bezügen auf die Trinität begnügte. Um die ziemlich hoffnungslose Krise, die sehr stark im Bereich des kirchlichen Amtes zum Ausdruck kommt, zu bewältigen, muß Rückkehr zum Dreifältigen Gott ernst genommen werden. Wie die einzelnen Aspekte des christlichen Glaubens ohne dieses Ernstnehmen ihren Hauptzusammenhang verlieren, so auch das Verständnis des Amtes verfällt in ein gewisses Subjektivismus und Individualismus. Die letzten lehramtlichen Äußerungen der katholischen Kirche zeigen eine sehr wichtige Umwandlung, die der oben genannten Krise entgegenzukommen versucht.

---

<sup>16</sup> Por. np. *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Torino 1995.



STANISŁAW CHROBAK SDB

## PROBLEM URZECZYWISTNIANIA SIĘ OSOBY W CZYNIE W PERSONALISTYCZNEJ FILOZOFII WYCHOWANIA KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II

Działalność naukowa i publicystyczna Karola Wojtyły oraz zestaw oficjalnych wypowiedzi zawartych w: encyklikach, adhortacjach, listach, przemówieniach, homiliach Jana Pawła II stanowi podstawę wypowiedzi na temat wychowania personalistycznego. Z ontycznej struktury osoby, z jej godności osobowej wyprowadza Ojciec Święty podstawowe założenia wychowania, określa jego zakres i treść. „W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to – stwierdza Papież – aby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, aby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» – aby więc poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, aby również bardziej umiał «być» nie tylko «z drugimi», ale także i «dla drugich». Wychowanie ma podstawowe znaczenie dla kształtowania stosunków międzyludzkich i społecznych”<sup>1</sup>. Tak nakreślony program wychowania, a wynikający z integralnej wizji osoby ludzkiej, wyznacza swój cel a następnie zwraca uwagę na zadania do niego wiodące. Punktem docelowym koncepcji wychowania, bazującej na tymże programie, powinien być człowiek, który spełnia siebie w czynie<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO, 2 czerwca 1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papiesskie*, t. III, cz. 1, Poznań-Warszawa 1985, s. 731.

<sup>2</sup> „Urzeczywistnia się owo spełnienie, które odpowiada ontologicznie samej strukturze osoby. Osoba spełnia siebie przez swój czyn, uzyskuje jako osoba właściwą sobie pełnię czy też postać – jest to zarazem postać samo-własności i samo-panowania. Przez czyn osoba urzeczywistnia siebie jako „ktoś” i jako „ktoś” też siebie ujawnia. W parze z tym spełnieniem – i tylko w parze z nim, owszem, w bezpośredniej łączności – idzie spełnienie siebie w znaczeniu aksjologicznym i etycznym, spełnienie poprzez wartość moralną”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1994, s. 201.

Osoba bowiem obecna w wychowaniu jako jego podmiot widziana jest w relacji do Boga i wspólnoty, urzeczywistnia się przez działania własne (samowychowanie) i odkrywa pełną prawdę swego bytu i istnienia.

W licznych spotkaniach z młodzieżą różnych kontynentów, w orędziach, z jakimi się do niej zwraca, a szczególnie w Liście z 1985 roku Autor stwierdza: „Chodzi tu zarazem o pełną i dogłębną autentyczność człowieczeństwa, o taką *autentyczność* rozwoju *ludzkiej osobowości*, kobiecej czy męskiej, z wszystkimi właściwościami, jakie stanowią niepowtarzalny rys tej właśnie osobowości, a równocześnie wywołują wieloraki rezonans w życiu środowisk i wspólnot, poczynając od samej rodziny. Każdy z Was ma w jakiś sposób przyczynić się do *bogactwa* tych *wspólnot* przede wszystkim *przez to, kim jest*”<sup>3</sup>. Człowiek bowiem, który nie jest panem samego siebie, staje się niewolnikiem swoich namiętności.

#### SAMOWYCHOWANIE

Osoba ludzka świadoma swego działania i swych dyspozycji, zdaje sobie sprawę z możliwości rozwoju, postępu, doskonalenia, zbliża się do ideału, do Boga. Zdobywa się ponadto na wgląd w obszary własnego istnienia i może przeprowadzić introspekcję w tożsamość własnego bytu, które dokonuje się w procesie samowychowania<sup>4</sup>. „Okres młodości – stwierdza Jan Paweł II – jest *czasem szczególnie intensywnego odkrywania* *ludzkiego «ja»* i związanych z nim właściwości oraz uzdolnień. (...) Jest to *bogactwo odkrywania* a zarazem *planowania, wybierania, przewidywania* i podejmowania pierwszych własnych decyzji, które mają znaczenie dla przyszłości w wymiarze ściśle osobowym ludzkiej egzystencji. Równocześnie są one społecznie ważne”<sup>5</sup>. Proces samowychowania w zasadniczej mierze potwierdza to, co dokonało się w dziecku, poprzez wychowanie w rodzinie i szkole. „Jeśli bowiem nie ulega wątpliwości – podkreśla Papież – że *rodzina wychowuje, że szkoła kształci i wychowuje*, to równocześnie działanie tak rodziny jak i szkoły pozostanie niekom-

<sup>3</sup> Jan Paweł II, List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży (dalej cyt: List do młodych), Rzym 1985, nr 7.

<sup>4</sup> Na temat samowychowania w literaturze pedagogicznej zobacz między innymi: W. Cichoń, Wartości człowiek wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej, Kraków 1996, s. 117-118; R. Rybicki, Wprowadzenie do pedagogiki chrześcijańskiej, Warszawa 1994, s. 11-14; Z. Matulka, Samowychowanie chrześcijańskie, Toruń 1995, s. 43-49; I. Iundził, O samowychowaniu, Warszawa 1975, s. 92-93; T. Kukołowicz, Pomoc w samowychowaniu, w: Młodych problemy. Salezjańskie Sympozjum Katechetyczne, Czerwińsk n. Wisłą 2-3 IV 1986, Warszawa 1986, s. 83; S. Pacek, Samowychowanie studentów. Warunki i efekty, Warszawa 1977; T. Kukołowicz, Pomagamy w samowychowaniu, Warszawa 1978, s. 33-37.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, List do młodych, nr 3.

pletne, (a może nawet zostać wręcz zniweczone) – jeżeli *każdy i każda z Was, Młodych*, sam nie podejmie dzieła swojego wychowania. Wychowanie rodzinne i szkolne może tylko dostarczyć *Wam elementów do dzieła samowychowania*<sup>6</sup>. Kierunkiem samowychowania, a chyba i w jakiejś mierze i bazą, jest fakt stworzenia człowieka *na obraz i podobieństwo Boga*. Od strony kierunku chodziłoby zatem o samo-realizację w prawdzie tego „obrazu i podobieństwa”. Z kolei ów „obraz i podobieństwo” rozumiane jako baza samowychowania wskazywałoby, że człowiek realizuje siebie o tyle, o ile potrafi zaakceptować wymagania wynikające z jego godności jako bytu stworzonego na „obraz i podobieństwo Boże”. Ten «obraz i podobieństwo» wskazuje jak bardzo *człowiek nie może siebie pojąć bez Boga* i nie może też siebie *urzeczywistnić* bez Boga. Stopniowo odsłania się tu poniekąd jedyna i niepowtarzalna realizacja *potencjalności konkretnego człowieczeństwa*, w którą wpisany jest *cały projekt przyszłego życia*. Życie rysuje się jako realizacja owego projektu, jako *«samourzeczywistnienie»*. Z projektem tego życia wiąże się całe bogactwo młodości, poszukiwania i niepokoje, pytania o wartości, sens, prawdę, o dobro i zło. Projekt ten urzeczywistnia się już na etapie młodości, o ile poprzez pracę, wykształcenie, a zwłaszcza poprzez samowychowanie, buduje się fundament dalszego rozwoju osobowości<sup>7</sup>.

Człowiek nie może zrealizować siebie w pełni, zrealizować w pełni swego człowieczeństwa, jeśli nie żyje nadprzyrodzonym wymiarem własnego istnienia w świecie i swym związkiem z Bogiem. Historia człowieka pisana jest przede wszystkim „od wewnątrz”, jest historią ludzkich sumień, moralnych zwyczajów lub klęsk. Stąd też wartość całego projektu życia, który właśnie w młodości ma się ukształtować zależy w sposób zasadniczy od prawdziwości i prawości sumienia, jego wrażliwości. Młody człowiek, który nauczy się obcować z Bogiem na gruncie wewnętrznej prawdy swego sumienia jest mocny, może stawić czoło przeróżnym sytuacjom, nawet najbardziej trudnym. Tutaj też znajduje podstawę istotna wielkość człowieka i jego prawdziwie ludzka godność<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, List do młodych, nr 13. Por. tenże, List do rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II (dalej cyt. List do rodzin), Poznań 1994, nr 16.

<sup>7</sup> Por. Jan Paweł II, Podstawa etyki chrześcijańskiej: związek między prawdą a wolnością. Przemówienie na audiencji ogólnej 13 VII 1983, w: Jan Paweł II, Nauczanie społeczne 1983, Warszawa 1987, s. 226; tenże, List do młodych, nr 3-4; tenże, Kto kocha, nie obawia się poświęcenia. Amersfoort, 14 maja 1985, w: Stworzeni do miłości. Jana Pawła II rozmowy z młodymi, wybór i opr. A. Sieradzki, Łomianki k. Warszawy 1991, s. 136. „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”. Tenże, *Redemptor hominis* (dalej RH), nr 10.

<sup>8</sup> „Człowiek jest sobą poprzez wewnętrzną prawdę. Jest to prawda sumienia, odbita w czynach. W tej prawdzie każdy człowiek jest zadany samemu sobie. (...) Człowiek idzie za prawdą tutaj

W świadomości moralnej młodego człowieka, który kształtuje projekt całego swojego życia, ukryte jest *dążenie do «czegoś więcej»*. Z tego powodu młodość ma szansę być *«wzrastaniem»*, etapem *«wstępującym»*, *poprzez które konstytuuje się normalna ludzka indywidualność*. Ażeby jednak młodość faktycznie była *«wzrastaniem»*, musi nieść z sobą stopniową akumulację wszystkiego, co prawdziwe, dobre i piękne oraz wyrabiać w każdym *zmysł krytyczny*, a przede wszystkim *umiejętność rozróżniania* w zakresie tego wszystkiego, co ludzkie. Zaś człowiek, zawsze i wciąż od nowa musi zastanawiać się nad sobą, jako osoba przekraczać siebie, czyli korzystać ze zdolności do decydowania w pełnej wolności i prawdzie o własnym życiu, by odkryć oczywistość swej godności. Każdemu potrzebny jest więc trud i wysiłek, w którym nie tylko hartuje się ciało, ale cały człowiek doznaje radości panowania nad sobą oraz uczy się pokonywania przeszkód, skrywających pełną prawdę o człowieku<sup>9</sup>.

Taka prawda o człowieku znajduje swój niedościgły szczyt w *Jezusie z Nazaretu*. Zatem związanie się z Chrystusem nie ogranicza, lecz inspiruje do zaangażowania się „w czymś, co naprawdę posiada wartość”; nie zacieśnia, lecz rozszerza i podnosi „dążenia”, jest źródłem prawdziwej radości. Dlatego chrześcijaństwo i wiara, skoncentrowane wokół osoby Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka ułatwiają rozważanie, zrozumienie oraz upodobanie we wszystkim, co jest wartościowe, piękne i szlachetne, w świecie i człowieku. W bezpośredni sposób sprzyja temu zwłaszcza modlitwa jako forma wnikania w Słowo Boga Żywego, a także czytanie i rozważanie Pisma świętego, spotkanie ze Zmartwychwstałym w Eu-

---

wyrażoną, którą równocześnie dyktuje mu sumienie, albo też postępuje wbrew tej prawdzie. W tym miejscu zaczyna się istotny dramat, tak dawny jak człowiek”. Jan Paweł II, *Mocą Chrystusa dążyć do świata bardziej ludzkiego*. Przemówienie do młodzieży na Westerplatte. Gdańsk, 12 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się*. III podróż apostołska do Polski (8-14 VI 1987), Poznań 1987, s. 111. Por. Jan Paweł II, *List do młodych*, nr 6; tenże, *W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem*. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury. Rio de Janeiro, 1 lipca 1980, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*. Dokumenty, przemówienia, homilie, wybór tekstów i opr. red. M. Radwan, T. Gorzkuła, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 85

<sup>9</sup> „Staram się być człowiekiem sumienia. Że tego sumienia nie zagłuszam, nie zniekształcam. Nazywam po imieniu dobro i zło, a nie zamazuję. Wypracowuję w sobie dobro, a ze zła staram się poprawiać, przewyciężając je w sobie. To taka bardzo podstawowa sprawa, której nigdy nie można pomniejszyć, zepchnąć na dalszy plan. (...) Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali. Doświadczenia historyczne mówią nam o tym, ile kosztowała cały naród okresowa demoralizacja. Dzisiaj kiedy zmagamy się o przyszły kształt naszego życia społecznego, pamiętajcie, że ten kształt zależy od tego, jaki będzie człowiek”. Jan Paweł II, *Apel milenijny jest nadal programem*. Częstochowa, 18 czerwca 1983, w: Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 280-281. Por. Jan Paweł II, *List do młodych*, nr 8, 14; tenże, *Audjencja generalna, 8 II 1984*, w: *Wy jesteście moją nadzieją*. Słowa Jana Pawła II do młodzieży, red. K. Szczerba, Warszawa 1987, s. 202-203.

charystii i Sakramencie Pokuty. W ten sposób, w żywym kontakcie z Panem Jezusem, w kontakcie ucznia z Mistrzem, rozpoczyna się i rozwija najwspanialsza działalność człowieka – praca nad sobą, w której Chrystus – Człowiek i Bóg – jest najwyższym punktem odniesienia, a chrześcijaństwo i wiara przynoszą dopełnienie i uwieńczenie osobowości człowieka. Umiejętność refleksji, podejmowania decyzji, składania daru z siebie samych, należy do porządku duchowego i stanowi odbicie pewnego rodzaju obecności Boga w człowieku. O ile w życiu człowiek przygotowuje się do spełniania różnych prac czy zadań w takim czy innym zawodzie, to samowychowanie i formacja stają się tym rodzajem pracy nad sobą, który jako jedyny zmierza do ukształtowania samego człowieka, bo pozwala odnajdywać pełną wartość życia i prawdziwy urok młodości<sup>10</sup>.

W tak rozumianej pracy samowychowawczej Bóg jest źródłem i celem ludzkiej egzystencji. „Pozwólcie – mówi Jan Paweł II – żeby Chrystus był waszą Drogą, Prawdą i Życiem. Pozwólcie Mu zawładnąć całym waszym życiem, żeby z Nim osiągnęło ono wszystkie swoje wymiary. Żeby wszystkie wasze kontakty, cała wasza aktywność, uczucia, myśli w Nim się integrowały”<sup>11</sup>. Chrystus zapewnia najpiękniejsze zwycięstwa, daje pewne i trwałe fundamenty każdemu, kto chce budować swoje życie. Konsekwencją jest odkrywanie głębokiego wymiaru osoby ludzkiej, intensywne odkrywanie ludzkiego „ja”, a więc bogactwa własnego serca, wartości innych ludzi, sensu wydarzeń. Człowiek ma więc szansę być bardziej świadomym siebie, rozwijać prawdziwe dążenia, poznać swoje uzdolnienia i ograniczenia, odkrywać autentyczną relację z drugimi i tajemniczą obecność Boga. Skutkiem tego uczy się tak posiadać swoją naturę i ciało, posiadać siebie, żeby ludzkie „ja” panowało nad naturą, żeby to, co duchowe, inteligencja, wola, panowały nad ciałem, oraz uczy się korzystania z dóbr materialnych i panowania nad nimi<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Por. Jan Paweł II, Człowiek nie może żyć bez czegoś, co go przewyższa, w: Stworzeni do miłości..., dz. cyt., s. 16-17; tenże, Praca nad sobą jest osobistą współpracą z Chrystusem. Do młodzieży duchowej. Jasna Góra, 6 czerwca 1979, w: Musicie od siebie..., dz. cyt., s. 130-131; tenże, Nie poddawajcie się „kulturze śmierci”. Rzym, 14 kwietnia 1984, w: Stworzeni do miłości..., dz. cyt., s. 80-83.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, Tekst przemówienia-orędzia pozostawionego młodzieży Francji VI/1980, w: Wy jesteście..., dz. cyt., s. 175.

<sup>12</sup> „Drodzy młodzi przyjaciele, starajcie się tak kształtować swój charakter, aby był silny, bogaty i stały, aby był niezależny i odpowiedzialny, abyście byli wrażliwi na prawdziwe wartości, przykładali „być” ponad „mieć”, potrafili przetrwać próbę sił i wystrzegali się eskapizmu, łatwego kompromisu i bezdusznej egoistycznej kalkulacji”. Jan Paweł II, Spotkanie ze studentami. Manilia, 18 II 1981, w: Wy jesteście..., dz. cyt., s. 168. Por. Jan Paweł II, Wszystko ostatecznie zależy od ludzkiego serca. Fryburg, 13 czerwca 1984, w: Stworzeni do miłości..., dz. cyt., s. 85-87; tenże, Przemówienie do młodzieży. Bari, 26 II 1984, w: Wy jesteście..., dz. cyt., s. 190-191; tenże, Do młodzieży z włoskiego Centrum Solidarności, 22 VIII 1982, w: Wy jesteście..., dz. cyt., s. 261.

Człowiek odpowiedzialny za swój stały rozwój, a szczególnie jako wierzący, nigdy nie może zadowolić się tym, kim jest. Skoro jest istotą rozumną i wolną, świadomym i odpowiedzialnym podmiotem, może i powinien osobistym wysiłkiem myśli docierać do prawdy, wybierać i rozstrzygać. Życie zostaje mu powierzone jako skarb, którego nie wolno mu roztrwonić, i jako talent do wykorzystania. A zatem człowiek o tyle tylko urzeczywistnia siebie, o ile umie od siebie wymagać. By to osiągnąć musi odznaczać się nieprzeciętną dyscypliną, siłą charakteru i poczuciem odpowiedzialności. W życiu człowieka nie ma miejsca na obojętność wobec otaczającego świata. Swoim życiem musi promieniować na innych i w ten sposób przenikać całe życie społeczne w jego publicznych i prywatnych aspektach. Jest to bowiem przejaw dojrzałości ducha, sumienia, dojrzałości w relacjach do Boga i do bliźnich<sup>13</sup>. Wobec tego gwarantem dynamiki rozwojowej człowieka winna być – zdaniem Papieża – cnota umiarkowania. Dzięki niej w człowieku kształtują się takie postawy jak prawdziwa roztropność, sprawiedliwość, męstwo. Ich zewnętrzne przejawy wynikają z wnętrza człowieka, gdzie cnota umiarkowania rodzi się i na miarę swej dojrzałości uzewnętrznia w pokrewnych zachowaniach. Zatem człowiek umiarkowany to człowiek, który umie nad sobą panować, w którym namiętności zmysłowe nie biorą góry nad jego rozumem, wolą a także i „sercem”<sup>14</sup>. Człowiek potrafi wówczas odkrywać konstytutywną więź łączącą wolność z prawdą oraz rozwijać w sobie ludzkie wartości i w ten sposób budować prawdziwą kulturę ludzkiego życia.

#### WYCHOWANIE KU ŚWIĘTOŚCI

„Byłoby zbyt mało – mówi Jan Paweł II – wzrastać jedynie w ciełe (dba o to, w gruncie rzeczy, sama natura); potrzebne jest przede wszystkim wzrastanie duchowe, i to osiąga się ćwicząc te zdolności, które Pan – są to różne Jego dary – złożył wewnątrz nas (...) aby móc osiągnąć autentyczną i pozytywną dojrzałość, odpowia-

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, Audycja dla uczestników kongresu „Pax Romana”, 13 IX 1982, w: *Wy jesteście...*, dz. cyt., s. 280; tenże, *Musicie być mocni...*, dz. cyt., s. 213; tenże, *Przemówienie do młodzieży*, Edynburg, 31 V 1982, w: *Wy jesteście...*, dz. cyt., s. 281; tenże, *Spotkanie z młodzieżą*, Ontisha (Nigeria), 13 II 1982, w: *Wy jesteście...*, dz. cyt., s. 289.

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II, *Człowiek jest sobą przez dojrzałość swego ducha*, w: Jan Paweł II, *Musicie od siebie...*, dz. cyt., s. 189-190; tenże, *Cnota umiarkowania*, *Przemówienie na audycji ogólnej*, 22 XI 1978, w: Jan Paweł II, *NS 1978-1979*, Warszawa 1982, t. II, s. 48-49. „W każdym z nas bowiem jest jakby „wyższe” i „niższe” ja. O tym „niższym ja” stanowi poniekąd nasze „ciało” i to, co jest z nim związane: jego potrzeby, ale także jego pożądanja, namiętności, o charakterze nade wszystko zmysłowym. Otóż cnota umiarkowania zapewnia w każdym człowieku panowanie „wyższego ja” nad „niższym”. Jan Paweł II, *Pokora ciała i serca*, Audycja generalna, 22 listopada 1978, w: *Wy jesteście...*, dz. cyt., s. 60.



dającą we wszystkim waszej ludzkiej godności i godności chrześcijan<sup>15</sup>. Powołanie do świętości wyrasta z Chrztu i odnawia się w innych sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii. Chrztost nie odrywa człowieka od świata, lecz powierza mu powołanie, które właśnie w świecie, wewnątrz świata winno się urzeczywistniać. Wykonując sobie właściwe zadania, przyczynia się do uświęcenia świata i samemu dąży do świętości poprzez małżeństwo, wybór celibatu, życie rodzinne, zawodowe, wielorakie formy działalności społecznej, poprzez pełne uczestnictwo w życiu świata i ludzkiej wspólnoty. Ewangeliczne obrazy soli, światła i zaczynu, odnoszą się do wszystkich ludzi<sup>16</sup>.

Powołanie do świętości oznacza więc wezwanie do tego, aby człowiek żył wedle Ducha włączony w rzeczywistość doczesną i poprzez uczestnictwo w rzeczywistości ziemskiej. W takim rozumieniu powołanie to jest istotnym składnikiem nowego życia otrzymanego wraz z chrztem, a więc konstytutywnym elementem godności człowieka – stwierdza Jan Paweł II, nawiązując do dokumentów Soboru Watykańskiego II. Święty jest najwspanialszym świadectwem godności otrzymanej przez ucznia Chrystusa. Tak więc święci są po to, ażeby świadczyć o wielkiej godności człowieka a równocześnie i o tej godności, jaką człowiek ma wobec Boga. Jest szczególnym podobieństwem do Chrystusa przez miłość, które sięga tajemnicy Jego jedności z Ojcem w Duchu Świętym. Przez miłość Chrystusa człowiek staje się pełny miłości do wszystkich ludzi<sup>17</sup>.

Rozumienie wychowania odczytywane w świetle Ewangelii, w swym podstawowym znaczeniu ma zbliżać wychowywanego i wychowującego do Stwórcy. Ma prowadzić do Boga jako źródła wszelkiej Prawdy. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga samego – podkreśla Papież – właściwej sobie doskonałości winien szukać na gruncie tego obrazu i podobieństwa. Najwyższym celem człowieka, uczynionego na obraz Stworzyciela, jest istnieć «ku chwale majestatu» Boga, postępując tak, by każdy czyn odzwierciedlał Jego blask, aby szukał swego Stwórcy i dobrowolnie dochodził do doskonałości. Tak więc wezwanie do świętości, czyli do doskonałości

<sup>15</sup> Jan Paweł II, Szkoła i parafia – dwa „warsztaty” pracy. Przemówienie wygłoszone podczas audiencji dla dzieci w bazylice św. Piotra, 5 III 1980, w: Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi, wybór i opr. tekstów C. Drązek, J. Kawecki, Kraków 1985, s. 121-123.

<sup>16</sup> Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici* (dalej cyt. ChL), nr 15; tenże, Encyklika *Veritatis splendor* (dalej cyt. VS), nr 18.

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, ChL, nr 16-17; tenże, *Wezwani do zwycięstwa mocą wiary, nadziei i miłości. Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej*. Kraków, 22 czerwca 1983, w: Jan Paweł II, *Musicie od siebie...*, dz. cyt., s. 361-362; tenże, *Trwajcie przy tym świętym dziedzictwie. Przed Mszą św. Karoliny Kózkówny*. Tarnów, 10 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Odwagi!*..., dz. cyt., s. 59; tenże, *Pragnienie świętości*. Watykan, 4 października 1987, w: *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, red., S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, t. III, Libreria Editrice Vaticana 1989, s. 250-251.

ści w miłości należy do samej istoty powołania chrześcijańskiego. Powołanie do świętości nie jest zwykłym nakazem moralnym, lecz niezbywalnym wymogiem tajemnicy Kościoła. Wezwanie to dotyka samych korzeni człowieczeństwa, korzeni losu człowieka w doczesnym świecie. Świętość jest jednym z podstawowych elementów Kościoła i konkretnym świadectwem zgodności życia ludzi wierzących z ich własnym powołaniem. Prawdziwy chrześcijanin, to znaczy człowiek święty, jest istotą ludzką, która osiągnęła pełnię<sup>18</sup>. Stąd też „w ujęciu biblijnym „świętość” – stwierdza Jan Paweł II – jest raczej stanem niż działaniem: ma charakter nade wszystko ontologiczny, a potem dopiero moralny”<sup>19</sup>. Powołanie do świętości jest niezbywalne i można je realizować w jakichkolwiek warunkach życiowych. Najdoskonalszym wzorem świętości jest Maryja, Matka Odkupiciela.

Człowiek w pełnych wymiarach – mówi Papież – to ten, który urzeczywistnia się w łasce Chrystusa. Inspiracją takiego wychowania jest Chrystus, który odpowiada w pełni, do końca i bez reszty na problemy dzisiejszego człowieka. To Chrystus wzywa do świętości, sprawiedliwości i doskonałości, które rodzą się ze słuchania Słowa Bożego i kształtowania zgodnie z nim stylu życia osobowego oraz zachowań społecznych na co dzień. Chrystus jest Słowem nieustającego dialogu z każdym człowiekiem, jedynym i niepowtarzalnym. Spotkanie z Chrystusem, realizowane w Kościele, pociąga za sobą *nową koncepcję bytu i rzeczywistości*. Ten, kto wierzy w Chrystusa, nie traci sensu życia i nie wpada w rozpacz nawet w chwilach największego zmęczenia. Bóg, który «jest Miłością» kieruje do całej społeczności wezwanie: «Świętymi

<sup>18</sup> Por. Jan Paweł II, Ojciec i nauczyciel młodzieży. List Ojca Świętego Jana Pawła II do księdza Egidio Viano Przełożonego Generalnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosco, Rzym 1988, s. 24; tenże, ChL, nr 16; tenże, Adhortacja apostolska Redemptionis donum, w: Życie konsekrowane w nauczaniu Jana Pawła II, red. Cz. Drażek, Kraków 1996, s. 114; tenże, VS, nr 10, 39. Papież odwołuje się tutaj do dokumentów Soboru Watykańskiego II: „Toteż wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: «Albowiem wola Bożą jest uświęcenie wasze» (1 Tes 4, 3; por. Ef 1, 4). Ta zaś świętość Kościoła nieustannie ujawnia się i ujawniać się powinna w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych; rozmaicie wyraża się ona u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałości miłości, będąc zbudowaniem dla innych”. Konstytucja dogmatyczna o Kościele, nr 39.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, Inny świat i inny porządek wartości, w: Jan Paweł II, Nauczanie Społeczne 1982, cz. 1, Warszawa 1986, s. 407. „Poprzez Chrzest, który jest sakramentem odrodzenia, wyznawca Chrystusa otrzymuje świętość ontologiczną, dzięki łasce uświęcającej staje się nowym stworzeniem. Z tego zarodka, dzięki osobistym staraniom i pomocy, której Bóg nigdy nie odmawia, ma wyrosnąć wielkie drzewo. Tak więc to, co otrzymujemy w darze, jest zarazem czymś, co winniśmy sami zdobywać. Świętość ontologiczna przekształca się w ten sposób w świętość moralną, poprzez nieustanne urzeczywistnianie w życiu tego «dążenia, które było w Chrystusie Jezusie» (por. Flp 2, 5). Por. Jan Paweł II, Redemptoris Mater, nr 47; tenże, VS, nr 120; Konstytucja dogmatyczna o Kościele, nr 65.

„bądźcie, bo Ja jestem święty». Człowiek więc – stwierdza Jan Paweł II – „siebie tworzy” a wychowanie zaczyna się już „przed narodzeniem” i trwa do ostatniego tchnienia<sup>20</sup>.

Zewnętrznym przejawem wychowania ku świętości jest dążenie do doskonałości w miłości. „Wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości; wszyscy więc chrześcijanie zachęceni są i zobowiązani do osiągania świętości i doskonałości własnego stanu”<sup>21</sup>. Tak rozumiane wychowanie ku świętości ma pomóc odszukać w sobie najszlachetniejsze wartości złożone w duszy przez Stwórcę. Prawdziwy wzrost człowieka w pokoju i sprawiedliwości, w prawdzie i wolności może dokonywać się tylko wtedy, gdy jest w nim obecny Chrystus ze swą zbawczą mocą. Wierność Chrystusowi domaga się poznania Go i stałego obcowania z Nim, a temu ma służyć częsta lektura Pisma Świętego, zwłaszcza Ewangelii, uważne studium nauki Chrystusa przekazywanej z autorytetem przez Kościół, przystępowanie do sakramentów i codzienna rozmowa z Jezusem w szczerzej modlitwie. Ta wierność Bogu wymaga wysiłku, poświęcenia, wyrzeczeń, uporów, daru z siebie, by nieść każdego dnia swój krzyż, który oznacza codzienną walkę o to, by być dobrym człowiekiem i chrześcijaninem. Droga ludzkiego wzrastania, fizycznego i duchowego, wymaga długich przygotowań prowadzonych w ciszy, upartej i wytrwałej pracy, poszukiwania i przyłgnięcia do tego, co prawdziwe, sprawiedliwe i dobre, a to jest postawa «nowych ludzi». „Człowiek nowy” to ten, który buduje swoje życie od samego początku na fundamencie, którym jest Chrystus; który dzięki Chrystusowi odnajduje w sobie pierwotny «obraz i podobieństwo» swego Stwórcy, a z tego źródła wypływa obowiązek dawania osobistego świadectwa<sup>22</sup>. „Droga, która prowadzi do nowego życia i którą

<sup>20</sup> „Każde spotkanie z Chrystusem pozostawia głębokie ślady; mogą to być nocne spotkania, podobne do Nikodemowego; spotkania przypadkowe, jak spotkanie Samarytanki; spotkania umyślne, jak spotkanie skruszonej grzesznicy; spotkania błagalne, jak spotkanie ślepcy u bram Jerycha; spotkanie zrodzone z ciekawości, jak Zacheuszowe; lub też spotkania bliskie, jak spotkanie Apostołów wezwanych by poszli za Nim; spotkania piorunujące, jak Pawłowe na drodze do Damazku”. Jan Paweł II, Homilia. Msza św. na inaugurację Kongresu Eucharystycznego w Fortaleza (Brazylia), 9 VII 1980, w: *Wy jesteście...*, dz. cyt., s. 220-221. Por. Tenże, Bogactwo człowieczeństwa udoskonalone przez łaskę. W czasie obchodu sześćsetlecia św. Katarzyny ze Sieny, 29 kwietnia 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, t. III, cz. 1, Poznań 1985, s. 427-430; tenże, *Kim jest dla nas Jezus Chrystus?* Paryż, 1 czerwca 1980, w: *Stworzeni do miłości...*, dz. cyt., s. 172-173.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, ChL, nr 16.

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II, *Jako apostołowie nowej ewangelizacji budujecie cywilizację miłości*, w: *W drodze na Jasną Górę...*, dz. cyt., s. 103-105; tenże, *Orędzie do młodych całego świata na Światowy Dzień Młodzieży w Niedzielę Palmową 1988*, w: *W drodze na Jasną Górę...*, dz. cyt., s. 119-121; tenże, *Obowiązek dawania świadectwa*. Watykan, 3 listopada 1985, w: *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, t. III, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Roma 1989, s. 14-15; tenże, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana 1989, s. 465.

wskazuje wam Chrystus – podkreśla Jan Paweł II – wymaga byście budowali swoją przyszłość ze świadomością, że uczenie się zawodu, studia oraz praca są sposobami uświęcania się, samorealizacji oraz służenia bliźnim<sup>23</sup>.

Wychowanie ku świętości prowadzi do widzenia siebie przez pryzmat powołania do wiary i świętości i jest pokazywaniem człowiekowi prawdy o jego godności, prawach i obowiązkach. Świętość nie jest czymś nieosiągalnym i dalekim, własnością nielicznych, ale pełnią nowego człowieka, który jest w każdym z nas. Prowadzi do wierności Prawu objawionemu przez Boga, którego treść wypisana jest w sercu człowieka, sumienie zaś «staje jako świadek» owego Prawa. Sumienie – podkreśla Papież – w zasadniczej mierze stanowi o wewnętrznej godności człowieka, o jego stosunku do Boga, jest to wewnętrzny skarb, w którym człowiek stale przekracza siebie w kierunku wieczności i jest ściśle związane z wolnością człowieka. Stanowi kluczowe znaczenie dla całego projektu życia, który w młodości ma się ukształtować. W wewnętrznej prawdzie sumienia, która odbita jest w czynach, każdy człowiek jest zadany samemu sobie. Natomiast poprzez wartości moralne, to samo sumienie, wyciska najwyrazistszą pieczęć na życiu pokoleń, na historii, kulturze środowisk ludzkich, społeczności, narodów i całej ludzkości<sup>24</sup>.

Wychowanie ku świętości w papieskiej koncepcji wychowania ma ułatwiać świadczenie o poznanej prawdzie i rozwoju osoby ludzkiej w jej integralnym wymiarze. Odślaniać do końca sens życia ludzkiego i jego ostateczną przyszłość w Bogu. Ta przyszłość przekracza granice ludzkiego życia na ziemi i jest powszechnym powołaniem do świętości, wyrazem podkreślenia wartości naszego człowieczeństwa i naszej ludzkiej godności. Stąd też w świecie kultury i nauki, w świecie polityki i pracy, we wszystkich dziedzinach życia społecznego mają owocować charyzmaty chrześcijańskiej tożsamości. Przykładem realizacji wychowania ku świętości w praktyce jest między innymi święty Jan Bosko, którego Autor określa „świętym wychowawcą” i „mistrzem duchowości młodzieżowej”. „Ksiądz Bosko – pisze Jan Paweł II

<sup>23</sup> Jan Paweł II, Nie pozwólcie, aby zniszczono waszą przyszłość. Asuncion, 18 maja 1988, w: Stworzeni do miłości..., dz. cyt., s. 133.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, List do młodych, nr 6; tenże, Adhortacja apostolska Reconciliatio et Paenitentia, nr 18; tenże, VS, nr 54-64; tenże, Skuteczne nawrócenie. Watykan, 2 marca 1986, w: Anioł Pański... t. III, dz. cyt., s. 56-57; tenże, Mocą Chrystusa dążcie do świata bardziej ludzkiego. Przemówienie do młodzieży na Westerplatte. Gdańsk, 12 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, Odwagi!..., dz. cyt., s. 111-112. W określeniu sumienia Jan Paweł II odwołuje się do Dokumentów Soboru Watykańskiego II: „Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa. Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego”. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, nr 16.

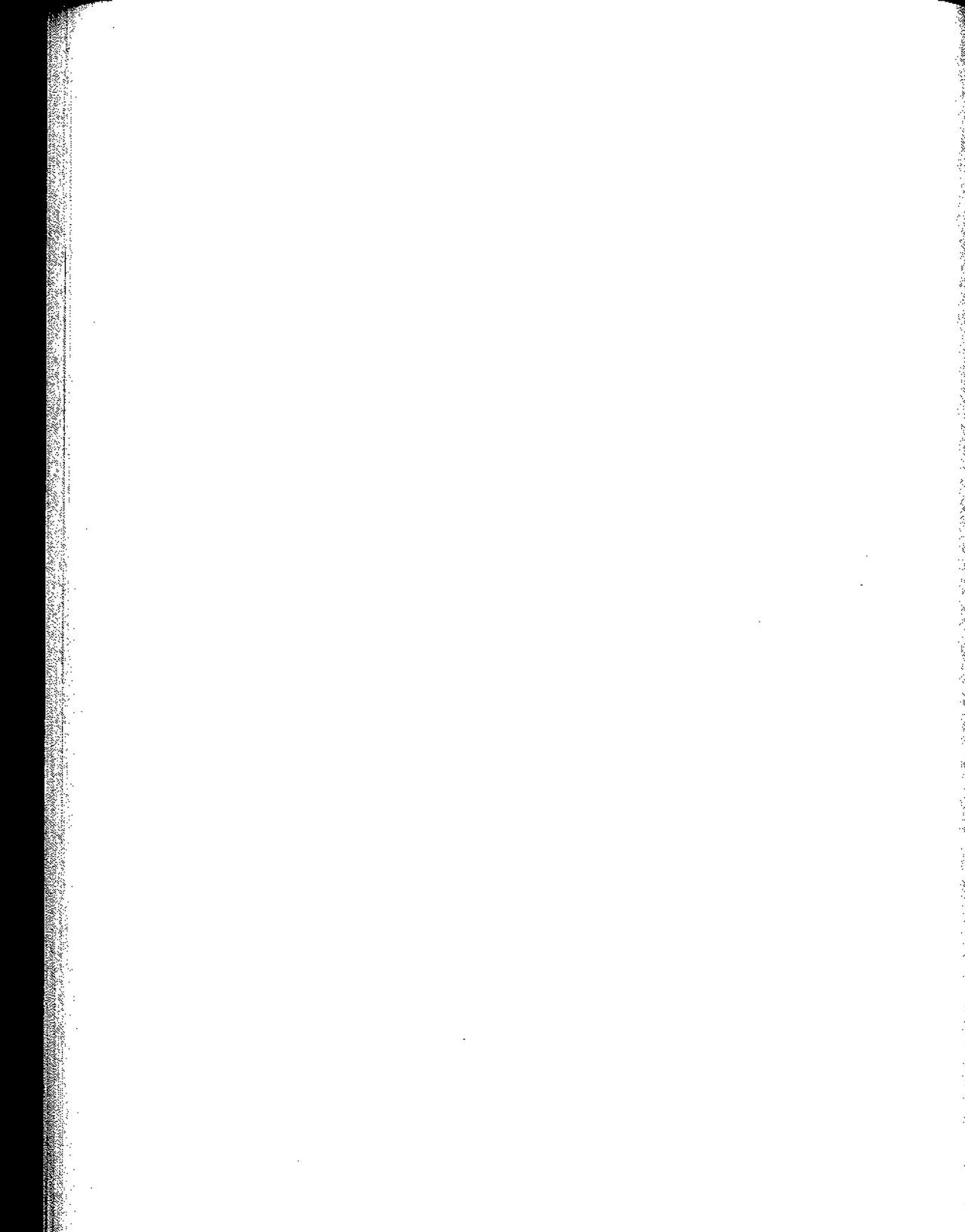
- osiągnął swoją osobistą świętość poprzez działalność wychowawczą, przeżywaną z gorliwością i zapalem apostołskim, i że jednocześnie potrafił ukazać świętość jako konkretny cel swojej pedagogii. Właśnie owa wzajemna wymiana pomiędzy «wychowaniem» i «świętością» jest cechą wyróżniającą jego postać<sup>25</sup>.

Wychowanie personalistyczne w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II jawi się więc w kategoriach powołania i zadania, a mając wymiar doskonałościowy staje się zasadą i szansą odnowy podmiotu wychowania odczytującego swoją wyjątkową wartość. Osoba ludzka świadoma swego działania i swych dyspozycji, zdaje sobie sprawę z możliwości rozwoju, postępu, doskonalenia, zbliża się do ideału, do Boga. Zdobywa się ponadto na wgląd w obszary własnego istnienia i może przeprowadzić introspekcję w tożsamość własnego bytu. Inaczej mówiąc człowiek tworzy „nowość życia”, które jest dla niego rzeczywistością i wyzwaniem. Życie bowiem jest talentem powierzonym człowiekowi, aby go przekształcał, pomnażał i czynił darem dla innych.

### Zusammenfassung

Der personalistische Ansatz in der Erziehung wird in der Verkuendigung von Karol Wojtyła – Johannes Paul II. durch die Kategorien von Berufung und Aufgabe zum Ausdruck gebracht. Mithin stellt er das Prinzip und gleichsam die Chance dar, das Verstaendnis des Erziehungssubjekts zu erneuern, das sich seines besonderen Wertes bewusst geworden ist. Bei allem Gewährwerden der aeußerlichen Bedingungen seines Handelns und unter der Berueck-sichtigung des paedagogischen Einflusses muss der Mensch immer gewiss bleiben, dass er der eigentliche Autor seines Lebens ist und dass er es auch ist, der fuer sein Leben volle Verantwortung uebernehmen muss. Im sittlichen Bewusstsein eines jungen Menschen, der an seinem Lebensprojekt arbeitet, ist das Streben nach 'etwas mehr' verborgen. Deshalb bietet die Jugendzeit eine Chance zu 'wachsen'; sie vermag zu einer Etappe des 'Emporsteigens' zu werden, wodurch sich auch authentische menschliche Individualitaet herauskristalisieren kann. Aus alldem folgt fuer den jungen Menschen die Notwendigkeit, bewusst und zielgerichtet zu handeln, sich engagiert fuer seine Entfaltung einzusetzen und den Prozess der Selbsterziehung auf sich zu nehmen. Indem der Mensch die ihm eigenen Aufgaben zu erfuellen sucht, traegt er gleichermaßen zur Heiligung der Welt und zum eigenen Heil bei, das sich durch das Eheleben, die Entscheidung zum Zoelibat, das Familien- und Berufsleben, verschiedene Formen des gesellschaftlichen Engagements verwirklichen kann. All diese Aktivitaeten fuehren den Menschen zur vollen Teilnahme am Leben der Welt und dem der menschlichen Gemeinschaft hin. Die evangelischen Bildworte vom Salz, Licht und Sauerteig sind an alle Menschen gerichtet. Anders gesagt, Mensch ist derjenige, der die „Neuheit des Lebens“ erschafft, die fuer ihn eine Wirklichkeit und zugleich eine Herausforderung darstellt. Das Leben ist ein Talent, das jedem Menschen anvertraut wurde, dami er es umwandelt, vermehrt und zu einer Gabe fuer die andern macht.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, Ojciec i nauczyciel..., dz. cyt., nr 5; por. także nr 16. Na temat systemu wychowawczego św. Jana Bosko zob.: L. Cian, System zapobiegawczy św. Jana Bosko i charakterystyczne rysy jego stylu, Warszawa 1986; tenże, Wychowanie w duchu ks. Bosko, Warszawa 1990; R. Weinschenk, Podstawy pedagogiki Księdza Bosko, Warszawa 1996.



RYSZARD SADOWSKI SDB

## PROBLEM PSYCHOFIZYCZNY – PRÓBY KLASYFIKACJI

### WPROWADZENIE

Problem psychofizyczny, występujący w światowej literaturze naukowej pod nazwą *mind-body problem* dotyczy w swoim podstawowym znaczeniu pytania: z jakich rodzajów substancji składa się rzeczywistość? oraz jaka jest ich wzajemna relacja? Jest to późniejsze echo najbardziej podstawowych pytań o *arche* świata, które stawiali sobie już pierwsi filozofowie z naszego kręgu kulturowego.

Refleksję naukową na ten temat poprzedzało, dużo wcześniej istniejące, powszechne religijno-zdroworozsądkowe przekonanie o współistnieniu dwóch odmiennych światów. W jednym z najstarszych zabytków piśmienniczych cywilizacji euroatlantyckiej, w *Odysei* Homera, widzimy Odyseusza, którego autor wysyła do Hadesu na spotkanie z duchami zmarłych<sup>1</sup>. Jest to niewątpliwie odbicie ówczesnych wierzeń obecnych w starożytnej Grecji na niemal dwa stulecia przed narodzinami filozofii. Podobne przekonanie zauważamy w starożytnym Egipcie, potwierdzeniem czego jest *Księga Zmarłych*, datowana na około cztery tysiące lat przed narodzeniem Chrystusa, która przekazuje pewne fakty mówiące o istnieniu tej „drugiej” rzeczywistości, instruując zmarłego jak ma się zachowywać po śmierci w drodze do „innego” świata<sup>2</sup>.

Od samego zatem początku w ludzkich wierzeniach istniało przekonanie, czy może jedynie tęsknota za przekonaniem, że istnieje coś innego niż tylko materialny

---

<sup>1</sup> Por. Homer, *Odyseja, Pieśń Jedenasta: Ofiara dla umarłych*, Warszawa: Czytelnik 1981, s. 169-185.

<sup>2</sup> Por. hasło: *Totenbuch* w: *Lexikon für Theologie und Kirche* herausgegeben von Michael Buchberger, tom X, Freiburg 1938, kol. 224. Autor podaje podstawową literaturę dotyczącą tego zagadnienia.

świat<sup>3</sup>, w którym przebywa ludzkie ciało, że istnieje coś, co jest zdolne do niezależnego życia poza tym światem, choćby, jak wyraził to tajemniczo Homer, w krainie cieni.

Pojawienie się filozofii, w jej klasycznym ujęciu, jako umiłowanie mądrości i pragnienie zrozumienia istniejącego świata daje początek naukowym próbom rozwiązania tego problemu<sup>4</sup>.

Obecnie problem psychofizyczny stawiany jest w formie pytania: jaka jest w człowieku relacja między ciałem a umysłem? W rzeczywistości, jest to problem o wiele szerszy, bo jeśli zwierzęta – istoty odmienne od ludzi lub jeśli cielesne stworzy na innych planetach, mają także umysły, wówczas pojawi się ten sam problem wzajemnej relacji ich ciał i umysłów. Jakkolwiek człowiek skoncentrowany wokół swoich problemów zawęży pole tego pytania, do tego co interesuje go najbardziej – do samego siebie, uznając że pozostałe zagadnienia zawierają się jakoś w tym podstawowym temacie<sup>5</sup>.

Osiągnięcia nowożytnej nauki, a zwłaszcza takich dziedzin jak: fizyka, fizjologia, neurofizjologia, psychologia, genetyka, biologia, badania nad sztuczną inteligencją i inne, przeniosły postawiony problem wzajemnej relacji ciała i umysłu także na inne obszary. Treścią tego zagadnienia jest pytanie o naturę przeciwstawnych sobie argumentów relacji ciało-dusza oraz pytanie o naturę samej relacji między tymi argumentami, w obrębie całości jaką jest człowiek. U podstaw badań nad tym zagadnieniem przyjmuje się następujące przeciwstawienia: dusza-ciało, umysł-ciało, psychika-organizm, jaźń-mózg, duch-materia, myślenie-byt, świadomość-byt, umysł-maszyna, mózg-umysł itp.<sup>6</sup> Wspomniany postęp w naukach szczegółowych spowo-

<sup>3</sup> Choć badania antropologów dotyczące najstarszych kultur pierwotnych wydają się wskazywać na istniejący podział dusza-ciało, jakkolwiek dla człowieka pierwotnego ani dusza ani ciało nie są, jak się wydaje, wystarczająco ostro oddzielone. Dusza uznawana jest bardziej jako siła obecna w człowieku choć obca mu w pewnym sensie. Por. C. A. van Peursen, *Antropologia filozoficzna*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1971, s. 88-89.

Przeciwstawienie ciału duszy było niewątpliwie obecne w najstarszych kulturach ludzkich, choć trudno je tu jednoznacznie ocenić i zakwalifikować. Wspomniane bowiem wierzenia egipskie przyjmują „znaczłą liczbę dusz (wśród nich to, co znamy, jako *ka*) i uważają ciało za jedną z szeregu dusz.” Tamże, s. 92

<sup>4</sup> Niektórzy uczeni sugerują, że wyraźnej separacji duszy od ciała w pierwszym okresie filozofii greckiej obejmującym okres od początku VI w. przed Chrystusem do pierwszej połowy V wieku nie da się odpowiedzialnie stwierdzić. Używany natomiast grecki termin *psyche* na określenie duszy, szczególnie widoczne jest to u Homera, brany był w znaczeniu osobowego „ja”. Por. C. A. van Peursen, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 95-96.

<sup>5</sup> Por. K. Campbell, *Body and Mind*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, s. 1.

<sup>6</sup> Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa: PWN 1989, s. 312; por. także H. W. Hintz, *Whitehead's Concept of Organism and the Mind-Body Problem*, w: S. Hook, *Dimensions of Mind. A Symposium*, New York: New York University



dował wzrost zainteresowania problemem psychofizycznym w naszym stuleciu. Przyczyniły się do tego przede wszystkim wypracowane nowe koncepcje świadomości, ruch psychoanalityczny zapoczątkowany przez Freuda i bardzo silny na gruncie anglojęzycznym nurt behawioryzmu<sup>7</sup>.

### 1. WAŻNOŚĆ PROBLEMU PSYCHOFIZYCZNEGO

Problem wzajemnej relacji duszy i ciała jest niezmiernie istotnym zagadnieniem w filozofii ze względu na rozliczne związki z centralnymi zainteresowaniami tej dziedziny ludzkich dociekań. Najważniejszym zadaniem filozofów zawsze było udzielenie najlepszej z możliwych odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? oraz jaki rodzaj życia powinien on prowadzić? Pierwsze pytanie należy do zagadnień metafizycznych, drugie do etycznych, oba natomiast do głównych działów filozofii.

„Relacja umysłu do ciała wiąże się z naszym myśleniem o obu zagadnieniach: metafizycznym i etycznym. Jest ona w sercu każdego spojrzenia na ludzką naturę. Jeśli będziemy utrzymywać, że nasze umysły są niematerialne i niezależne od ciała lub że są przeblaskami boskiego ducha lub też duszami ponownie wcielonymi w cyklu życia [reinkarnacja przyp. tłum.] wówczas musi to dotyczyć głęboko naszej wizji wszechświata i miejsca człowieka jakie w nim zajmuje. Nasza odpowiedź na problem psychofizyczny spowoduje wszystkie te różnice występujące w naszych przekonaniach o pochodzeniu człowieka i jego przeznaczeniu.

Na polu etyki: jaka forma życia jest najlepsza dla bytów jakimi jesteśmy. Czy myślimy o naszym umyśle jako o wolnym i nieśmiertelnym duchu czasowo uwięzionym w ciele, czy przeciwnie jako o fizycznym, śmiertelnym podmiocie prawa naturalnego. Czyni to olbrzymią różnicę w spojrzeniu na ludzkie powinności, koniec i cel życia, oraz rodzaj osoby jaką winniśmy się stawać. Problem psychofizyczny, podobnie jak problem Boga, jest zatem jednym z kluczowych problemów filozofii. Zaproponowane rozwiązanie niesie ze sobą reperkusje w całym obszarze naszych metafizycznych i moralnych przekonań.”<sup>8</sup>

Wydaje się, że odpowiedzi na postawiony problem psychofizyczny mają także szeroki wpływ na polu epistemologicznym, gdzie przeciwstawienie ciało-umysł przybiera formę przeciwstawień: przedmiot poznawany – podmiot poznający oraz roz-

---

Press 1960, s. 98-99; por. także, J. Kulczycki, *Problem psychofizyczny w filozofii Henri Bergsona*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe WSP 1996, s. 10; por. także, J. R. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, Warszawa: PWN 1995, s. 12.

<sup>7</sup> Por. J. Kulczycki, *Problem psychofizyczny w filozofii Henri Bergsona*, dz. cyt., s. 15-16.

<sup>8</sup> K. Campbell, *Body and Mind*, dz. cyt., s. 9-10.

różnienie tego co subiektywne – podmiotowe i obiektywne – przedmiotowe, dotyczy to bezpośrednio problemu obiektywności poznania<sup>9</sup>.

Jak więc widzimy jest to problem, wobec którego każdy rzetelnie starający się zrozumieć świat człowiek musi stanąć i przyjąć określoną postawę.

## 2. PRÓBY ROZWIĄZANIA PROBLEMU PSYCHOFIZYCZNEGO

Problem psychofizyczny nie doczekał się, jak dotąd, żadnego komplementarnego rozwiązania. Odkrycia ostatnich lat uczyniły to zagadnienie, jak się wydaje, jeszcze trudniejszym wyzwaniem dla uczonych i filozofów. Problem jest nawet bardziej intrygujący niż dotychczas, i angażuje przedstawicieli różnorodnych dyscyplin naukowych oraz filozoficznych<sup>10</sup>.

Wielu współczesnych uczonych uważa, że jest to problem nierozwiązywalny<sup>11</sup> i puentują go łacińskim *ignoramus et ignorabimus* (nie wiemy i nie będziemy wiedzieli). Inni przepojeni bezgranicznym zaufaniem w potęgę filozoficznych i naukowych dociekań oraz ufni w nieustanny postęp wiedzy proponują dogmatyczne rozwiązania tej zagadki, a niektórzy próbują nawet ukazać, że problem psychofizyczny jest tylko wyimaginowanym pseudo-problemem<sup>12</sup>. Nieliczni uważają, że otrzymali rozwiązanie tego zagadnienia oraz że nie jest ono ani nierozwiązywalne ani tak trudne za jakie powszechnie uchodzi<sup>13</sup>.

Tacy filozofowie jak choćby Wittgenstein i pozytywiści próbują ukazać, że problem psychofizyczny powstaje na gruncie zamętu pojęć (języka) a staranna uwaga co do sposobu używania w codziennym języku pojęć 'fizycznych' i 'mentalnych' uwolni nas od irytującego problemu. G. Ryle, B. F. Skinner, a także R. Carnap, próbowali usuwać ten problem w bardzo podobny sposób<sup>14</sup>. Wielu współczesnych

<sup>9</sup> Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 313.

<sup>10</sup> Por. W. Köhler, *The Mind-Body Problem*, w: S. Hook, *Dimensions of Mind. A Symposium*, dz. cyt., s. 15

<sup>11</sup> Por. T. Honderich red., *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press 1995, s. 579, 580. Por. także, K. Campbell, *Body and Mind*, dz. cyt., s. 138-139.

<sup>12</sup> Por. H. Feigl, *Mind-Body, Not a Pseudoproblem*, w: S. Hook, *Dimensions of Mind. A Symposium*, dz. cyt., s. 33; por. także M. Karłowski, *Dlaczego problem psychofizyczny jest problemem?* w: *Studia Socjologiczne* 1994/2(133)/165-177.

<sup>13</sup> Por. J. R. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, dz. cyt., s. 12

<sup>14</sup> Używanie terminów 'umysłowy' lub 'subiektywny' nabywamy przez uczenie się języka, którym wszyscy mówimy w naszym codziennym życiu, jest ono wyuczone w dzieciństwie i stąd całe to 'zamieszanie'. Por. H. Feigl, *Mind-Body, Not a Pseudoproblem*, w: S. Hook, *Dimensions of Mind. A Symposium*, dz. cyt., s. 33-34. Wydaje się, że analogiczną próbę podjął Strawson w swojej próbie zrozumienia osoby, porządkując rzeczywistość ze względu na możliwość opisywania jej przez M-orzeczniki i P-orzeczniki. Por. Tenże, *Indywidualia*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980, s. 101-109.

filozofów, przedstawiciele szczególnie takich szkół filozoficznych jak neopozytywizm, pragmatyzm, behawioryzm, filozofia analityczna, transcendentalizm, próbuje uniknąć problemu psychofizycznego poprzez krytykę przyjętych założeń przy formułowaniu tego zagadnienia<sup>15</sup>. Pomimo wszystkich tych prób, problem psychofizyczny jest, jak się wydaje, zagadnieniem wciąż otwartym, jeśli w ogóle możliwym do rozwiązania, jak zresztą większość najważniejszych zagadnień filozoficznych.

### 3. METODOLOGICZNE KRYTERIA DOTYCZĄCE PORZĄDKOWANIA ZAGADNIENI NA GRUNCIE NAUKI

Z całą pewnością niejednoznaczną w swych teoretycznych podstawach jest możliwość zastosowania pewnych logicznych kryteriów w stosunku do przedstawionego zagadnienia psychofizycznego. Jak się jednak wydaje, istnieją takie stanowiska co do rozumienia terminu 'klasyfikacja', które uprawniają nas do takiej próby<sup>16</sup>.

Do najbardziej popularnych 'narzędzi' stosowanych w celu porządkowania zbiorów należy zaliczyć: podział logiczny, klasyfikację logiczną i typologię.

Podział jest terminem wieloznacznym i nie o potoczne znaczenie tego słowa nam chodzi, przymiotnik 'logiczny' występujący przy terminie 'podział' uściśla jego znaczenie.

Jeszcze większych trudności nastrocza termin 'klasyfikacja'<sup>17</sup>, występuje on powszechnie na gruncie naukowym przynajmniej w dwóch znaczeniach. W sensie węższym 'klasyfikacja' rozumiana jako równoznaczna z 'podziałem logicznym' oraz w sensie szerszym 'klasyfikacja' oznacza ciąg (na ogół skończony) podziałów dzielących pewien zbiór na coraz węższe klasy.

Z podziałem mamy do czynienia właśnie wtedy, gdy w ramach określonego zbioru wyodrębniamy jakieś jego podzbiory. Ścisłej rzecz biorąc, o podziale może-

---

<sup>15</sup> Którakolwiek bowiem wersja radykalnego monizmu (idealistyczna czy też materialistyczna) czyni problem psychofizyczny bezprzedmiotowym. Odmawiając bowiem statusu ontologicznego jednemu z członów relacji umysł-ciało, problem jest bezprzedmiotowy. Nie można bowiem mówić o relacji pomiędzy czymś co nie istnieje. Proponują oni pytać raczej o to co rozumiemy przez 'umysł' wiedząc czym jest 'ciało' i odwrotnie. Nie jest to jednak usunięcie problemu lecz jedynie przeniesienie go na inny grunt. Z zagadnień relacji między poszczególnymi członami umysł-ciało na charakterystykę kategoryjalną argumentów tej relacji. Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 313-314; Por. także, K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii: Teoria poznania, Metafizyka*, Kraków: Czytelnik 1949, s. 178; Por. także, Z. Cackowski, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa: Książka i Wiedza 1966, 211-212; por. także P. F. Strawson, *Indywidualizm*, dz. cyt., s. 112.

<sup>16</sup> Por. T. Wójcik; *Zarys teorii klasyfikacji*, Warszawa: PWN 1965, s. 13-19.

<sup>17</sup> Por. L. Gumański, *Wprowadzenie w logikę współczesną*, Warszawa: PWN 1990, s. 23

my mówić wtedy, gdy ze względu na wcześniej odnotowane cechy przedmiotów przynależnych do jakiejś klasy przedmiotów, lub stosunki łączące je z innymi przedmiotami, dokonuje się w obrębie danej klasy przedmiotów wyodrębnienia pewnych grup tych przedmiotów.

Cechę, właściwość, stosunek, relację, związek lub zależność, ze względu na którą realizuje się podział danej klasy przedmiotów, określa się mianem **kryterium podziału** lub mianem **podstawy podziału**. Czasami zamiast tych określeń używa się „kryterium klasyfikacji”, „kryterium klasyfikacyjne”, „podstawą klasyfikacji”. Dzielony zbiór określamy jako **całość dzielona** (łac. *totum divisionis*), natomiast podzbiory określamy jako **człony podziału** (łac. *membra divisionis*)<sup>18</sup>.

Aby dany podział był podziałem logicznym musi spełnić następujące warunki formalne, co do których zgodni są wszyscy znawcy tego zagadnienia<sup>19</sup>. Podział musi być więc wyczerpujący (zupełny) i rozłączny.

**Warunek zupełności podziału** możemy wyrazić za pomocą następującej tezy:

$C$  – całość dzielona

$C_1, C_2, C_3, \dots, C_n$  – poszczególne człony podziału

$x$  – indywidualne przedmioty (obiekty)

$n$  – liczba członów podziału

$$\forall_{x \in C} [(x \in C_1) \vee (x \in C_2) \vee (x \in C_3) \vee \dots \vee (x \in C_n)]$$

Dany podział spełnia warunek zupełności wtedy i tylko wtedy, gdy każdy przedmiot (obiekt), który należy do całości dzielonej, należy również do któregoś z członów podziału. Podział, który spełnia warunek zupełności, nazywamy podziałem wyczerpującym.

Można to zapisać także w następujący sposób  $C_1 \cup C_2 \cup C_3 \cup \dots \cup C_n = C$

**Warunek rozłączności podziału** można wyrazić następującą tezą:

$$\sim \exists_{x \in C} [(i \neq j) \wedge (x \in C_i) \wedge (x \in C_j)]$$

Dany podział spełnia warunek rozłączności wtedy i tylko wtedy, gdy żaden przedmiot (obiekt) przynależny do całości dzielonej nie należy równocześnie do dwóch lub większej ilości wyodrębnionych członów podziału.

Klasyfikacja w znaczeniu, w którym w niniejszym opracowaniu będzie ten termin stosowany, to rodzaj postępowania, w toku którego dokonujemy podziału pew-

<sup>18</sup> Por. J. Sobiecki, *W kręgu logiki*, Tyczyn: WSSG 1997, s. 109, por. także J. Kmity, *Wykłady z Logiki i metodologii nauk*, Warszawa: PWN 1997, s. 153-154.

<sup>19</sup> Por. W. Marciszewski red., *Mala Encyklopedia Logiki*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich 1970, s. 209; por. także, T. Kotarbiński, *Dzieła wszystkie: Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź: Wydawnictwo PAN, 1990, s. 328-331; por. także L. Gumański, *Wprowadzenie w logikę współczesną*, dz. cyt., s. 22-23; por. także J. Rąb, A. Polewczyk, *Wstęp do metodologii nauk*, Gliwice: Wydawnictwo Politechniki Śląskiej 1995, s. 40-41 i wielu innych.

nej całości dzielonej, a następnie jeden, kilka lub wszystkie z uzyskanych członów podziału poddajemy dalszemu podziałowi, uzyskując kolejne człony podziału. Drugie znaczenie tego terminu to wynik tego typu czynności. Jeśli klasyfikację określimy jako logiczną, wówczas podziały w jej ramach winny być podziałami logicznymi.

Natomiast typologia „to zabieg metodologiczny (lub rezultat takiego zabiegu) polegający na grupowaniu przedmiotów na zasadzie ich podobieństwa do pewnego przedmiotu wzorcowego zwanego *typem*. Typologię należy odróżniać od podziału logicznego, polegającego na wyróżnianiu co najmniej dwóch klas przedmiotów, z których jedno posiadają pewną cechę, drugie zaś tej cechy nie posiadają.”<sup>20</sup>

#### 4. STANOWISKA ZAJMOWANE WOBEC PROBLEMU PSYCHOFIZYCZNEGO

##### 4.1. Stanowiska dotyczące relacji ciało-dusza ze względu na rodzaj wyróżnionych substancji

**Behawioryzm faktualny:** nie istnieją żadne *sui generis* нефизyczne procesy wewnętrzne lub stany umysłowe (psychiczne, świadomościowe), natomiast procesy i stany określane mianem percepcji, emocji, myślenia i zamiarów dadzą się zinterpretować w kategoriach pewnych klas zachowań się człowieka w jego otoczeniu, czyli w kategoriach określonych zespołów behawioralnych. Pogląd ten redukuje całą sferę zjawisk psychicznych do samych tych zachowań, które z kolei pojęte są w kategoriach korelacyjno-funkcjonalnej zależności reakcji organizmu od bodźców zewnętrznych.

**Behawioryzm lingwistyczny (logiczny):** sprowadza się do poglądu epistemologicznego, zgodnie z którym wszelkie zdania o procesach i stanach umysłowych są przekładalne na zdania o procesach i dyspozycjach behawioralnych oraz dadzą się całkowicie wyjaśnić za pomocą tych ostatnich.

**Teoria stanu centralnego (TSC, ang. CST – Central State Theory):** przyjmuje tezę, że stany psychiczne są dyspozycjami organizmu do określonego zachowania się. W obrębie TSC różnie bywają interpretowane stany psychiczne:

- a) jako rzeczywiste stany wewnętrzne uzdalniające organizm do określonego zachowania się;
- b) jako stany faktyczne o charakterze fizycznym (neurofizjologicznym) mające moc sprawczą;
- c) uznające wszelkie stany i procesy psychiczne za identyczne z fizycznymi stanami lub zmianami stanów systemu neurofizjologicznego, a więc materialne.

<sup>20</sup> W. Marciszewski red., *Mała Encyklopedia Logiki*, dz. cyt., s. 339.

Z powodu tak pojętych stanów psychicznych TSC nazywana jest także *Teoria identyczności psychofizycznej*.

**Materializm emergentystyczny** przyjmuje pogląd, że zjawiska psychiczne są emergentnymi stanami (czynnościami) mózgu, próbuje jednak odróżniać to co materialne od tego co fizyczne lub fizykochemiczne i dostrzegać emergentne różnice między własnościami i prawami fizycznymi, biologicznymi i psychicznymi. W mózgu, wg tego poglądu, współwystępują wzajemnie na siebie oddziałując, zdarzenia przebiegające według tych trzech (lub co najmniej trzech) różnych typów praw.

**Materializm dialektyczny** uważa psychikę za funkcję mózgu, czyli właściwość wysoko zorganizowanej materii. Nie godzi się jednak do redukcji psychiki jedynie do zachowań lub fizykochemicznych zdarzeń mózgowych. Pogląd ten podkreśla, iż psychika i świadomość pochodzą i są w jakimś stopniu zależne od rzeczywistości materialnej.

**Spirytualizm skrajny** przyjmuje, że człowiek jest substancją duchową (duchem), ciało zaś nie istnieje autonomicznie, lecz jest tylko pewnym sposobem istnienia i samoświadomości ducha.

**Spirytualizm umiarkowany** jest klasycznym w filozofii stanowiskiem, najlepiej sformułowanym przez Kartezjusza. Człowiek pojęty jest jako złożenie dwóch numerycznie odrębnych substancji o odmiennej naturze: ciało ludzkie jest rzeczą przestrzenną (*res extensa*) ma więc naturę materialną, dusza ludzka jest natomiast rzeczą myślącą (*res cogitans*) o naturze duchowej.

Zupełnie odmienną próbą ustalenia statusu ontologicznego członów relacji ciało-dusza, a właściwie zupełnie inne podejście do tego tematu jest spojrzenie na to zagadnienie z punktu widzenia ontologicznego subiektywizmu odrzucającego zarówno materializm jak i spirytualizm. Najważniejszymi prądami są tu *immanentyzm* i *transcendentalizm*, obie te koncepcje zmierzają do ustanowienia jakiejś postaci monizmu ontologicznego.

**Immanentyzm** w swej ontologicznej konsekwencji przyjmuje, że wszystko co istnieje, jest fenomenem psychicznym, czyli składnikiem doświadczenia świadomego, elementarnym lub złożonym, bądź logiczną konstrukcją utworzoną ze zbiorów takich fenomenów. Obiekty zmysłowe i podmioty doświadczeń (osoby) są albo wiązkami treści psychicznych albo konstrukcjami zbudowanymi z układów lub sekwencji treści doświadczanych.

**Transcendentalizm** swoje subiektywistyczne ambicje realizuje przy pomocy redukcji fenomenologicznej 'biorąc w nawias' wszelkie sądy egzystencjalne, transcendujące poza immanentną zawartość świadomości oraz przez oczyszczenie przedmiotów świadomości z wszelkich dodatków nienaocznych tj. takich, które nie mają podstaw w intuicyjnym oglądzie.

Pomiędzy stanowiskami materializmu i idealizmu w odniesieniu do ciała i umysłu należy umieścić stanowisko *monizmu neutralnego*.

*Monizm neutralny* zakłada, że istnieje jedna substancja świata, która nie ma charakteru materialnego ani duchowego, lecz głównymi jej atrybutami są przestrzenność i myślenie. Obiekty materialne i podmioty myślące to równorzędne aspekty lub sposoby przejawiania się tej samej substancji o nieznaną naturze.

#### 4.2. Stanowiska dotyczące problemu psychofizycznego ze względu na zachodzące relacje pomiędzy wyróżnionymi elementami

##### *Identyczność*

1. – Teoria identyczności tego, co psychiczne, z tym, co fizyczne, odrzuca dualistyczne założenie o numerycznej odrębności ontycznej tego co fizyczne i tego co psychiczne. Zakłada realne istnienie wyłącznie świata obiektów fizycznych. Zjawiska psychiczne uważa za ontycznie tożsame z pewnymi zjawiskami fizycznymi: wszystkie zjawiska psychiczne są fizyczne i niektóre zjawiska fizyczne są psychiczne.

2. – Teoria identyczności tego, co fizyczne, z tym, co psychiczne zakłada odrzucenie założenia dualistycznego oraz realne istnienie wyłącznie obiektów o własnościach psychicznych. Zjawiska fizyczne interpretowane są jako ontycznie tożsame z niektórymi zjawiskami psychicznymi: wszystkie zjawiska fizyczne są psychiczne.

*Paralelizm* – teoria paralelizmu psychofizycznego zakłada ontologiczny dualizm psychofizyczny, przyjmuje numeryczną odrębność ontyczną między substancją materialną i duchową lub między zjawiskami fizycznymi i psychicznymi. Przyjmuje się tu, iż ze względu na istotną różnicę między dwoma kategoriami substancji niemożliwe jest wzajemne oddziaływanie przyczynowe.

*Interakcjonizm* – teoria interakcjonizmu przyjmuje założenie dualistyczne o numerycznej i jakościowej odrębności substancji lub zjawisk fizycznych i psychicznych oraz głosi, że zachodzą między nimi oddziaływania przyczynowe, oddziaływania wzajemne, dwustronne. Oznacza to, że zjawiska fizyczne mogą wywoływać psychiczne i powodować w nich zmiany, a także odwrotnie.

*Epifenomenalizm* – teoria epifenomenalizmu zakłada ontyczną nierównorzędność zjawisk fizycznych i psychicznych, uważając zjawiska fizyczne za pierwotne względem zjawisk psychicznych. Teoria ta uznaje zjawiska psychiczne za uboczny produkt zjawisk fizycznych oraz odmawia im autonomii bytowej i jakichkolwiek zdolności sprawczych. Sprowadza więc wzajemne oddziaływanie zjawisk psychicznych i duchowych do jednostronnego oddziaływania – zjawiska fizyczne wpływają na psychiczne ale nie odwrotnie.

*Panpsychizm* – teoria animizmu i panpsychizmu zakłada istnienie w świecie fizycznym czynnika duchowego (psychicznego), który oddziałuje jednokierunkowo

na zjawiska fizyczne; zjawiska psychiczne oddziałują na fizyczne, lecz nie odwrotnie.

*Animizm* przyjmuje przy tym istnienie substancjalnych duchów (dusz), które oddziałują na zachowanie się układów materialnych (organizmów), w których się znajdują.

*Panpsychizm* głosi natomiast, że cała materia wyposażona jest nie tylko we własności fizyczne, lecz także psychiczne. Zjawiska psychiczne nie są jednak wywoływane przez fizyczne, istnieją niezależnie od nich i mają jednokierunkowy na nie wpływ. Panpsychizm jest rozwinięciem prefilozoficznej koncepcji hylezoizmu, czyli poglądu, że cała materia jest ożywiona, a współcześnie kontynuacją panpsychizmu jest witalizm.

*Teoria dwóch aspektów* – przyjmuje, iż zjawiska psychiczne i odpowiadające im zjawiska neurofizjologiczne nie są dwoma numerycznie różnymi rodzajami zjawisk, lecz dwoma różnymi aspektami (stronami, wyglądami) zjawisk jakiegoś jednego rodzaju. Teoria ta wskazuje na fenomenalny charakter różnicowania zjawisk na fizyczne i psychiczne, nie określa jednak charakteru relacji psychofizycznej.

#### 5. PRÓBY PORZĄDKOWANIA ZAJMOWANYCH STANOWISK WOBEK PROBLEMU PSYCHOFIZYCZNEGO

##### Przykład 1<sup>21</sup>

##### 1. Stanowiska dualistyczne:

- 1.1. interakcjonizm
- 1.2. paralelizm psychofizyczny

##### 2. Stanowisko monistyczne:

- 2.1. monizm spirytualistyczny (spirytualizm skrajny)
- 2.2. monizm materialistyczny
  - materializm mechanistyczny
  - materializm wulgarny
  - epifenomenalizm
  - materializm dialektyczny

##### Przykład 2<sup>22</sup>

Autor opracowania stwierdza, że problem jest tak dogłębny, że dyskusja o możliwych rozwiązaniach jest równoznaczna z dyskusją nad podstawami poszczególnych systemów filozoficznych.

<sup>21</sup> Por. Wł. Krajewski red., *Słownik pojęć filozoficznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR 1996, s. 163.

<sup>22</sup> Por. W. Reese red., *Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey: Humanities Press 1980, s. 359-360.



## 1. Dualistyczny system Platona i neoplatoników

- interakcjonizm
- interakcjonizm Kartezjusza
- okazjonalizm

2. System Arystotelesa posiada inną formę przeciwstawienia wywodzącą się z rozumienia przez niego formy i materii.

Fizyczne ciało, mimo że przyjęło formę jest materią w relacji do duszy, która jest formą tego ciała. Pogląd ten podzielał św. Tomasz i wielu scholastyków.

3. System materialistyczny – utożsamia umysł z mózgiem, tak więc wszystkie procesy zachodzące w człowieku są procesami fizycznymi. Pogląd ten konsekwentnie odrzuca istnienie problemu psychofizycznego. Taki punkt widzenia był rozwinęty tak na Wschodzie (Charvaka) jak i na Zachodzie (Hobbes, Holbach).

4. System idealistyczny Berkeley'a i innych idealistów rozwiązuje problem psychofizyczny przez odrzucenie jakiegokolwiek materii. Jeśli istnieją tylko umysły i treści duchowe trudno postawić problem relacji między umysłem a ciałem.

5. Wiele poglądów może być sklasyfikowanych jako psychofizyczny paralelizm. Termin ten wprowadził Fechner aby scharakteryzować, że każde zdarzenie fizyczne ma swój psychiczny odpowiednik, i oba istnieją we wzajemnej odpowiedniości. Dodać należy, iż choć Fechner faworyzował psychiczną stronę rzeczy, taki tor myślenia podtrzymywali także Spinoza i Leibnitz.

6. Epifenomenalizm uznający jakościowe rozróżnienie pomiędzy cechami umysłowymi takimi jak poczucie sprawiedliwości i neutralnymi związkami, które niosą te cechy. Ten punkt widzenia utrzymuje, że jakości umysłowe są bezsilne, jedynie cechy fizyczne są tu znaczące.

7. Monizm neutralny, który utrzymuje, iż ciało i umysł są tym samym, ale zorganizowanym w odmienny sposób lub widziane z różnych punktów widzenia. Wielu jest uczonych podzielających takie zdanie, że ciało i umysł są zewnętrznym i wewnętrznym aspektem tej samej rzeczywistości.

8. Merleau-Ponty twierdzi, że stany umysłowe i fizyczne są dwoma spośród wielu pojęciowych poziomów mówiących o ludzkim zachowaniu.

9. Strawson przekonuje, że 'osoba' jest terminem prymitywnym i zarówno stany umysłowe jak i własności fizyczne są w stanie ją opisać.

10. Teoria identyczności utrzymuje, że zachodzi relacja identyczności między zjawiskami umysłowymi a procesami zachodzącymi w mózgu.

Przykład 3<sup>23</sup>

## 1. Kartezjański dualizm umysłu i ciała

<sup>23</sup> T. Honderich red., *The Oxford Companion to Philosophy*, dz. cyt., s. 579-580.

2. monizm spirytualistyczny
3. monizm fizyczny
  - 3.1. fizykalizm<sup>24</sup>
  - 3.2. behawioryzm
  - 3.3. Teoria identyczności psychofizycznej
  - 3.4. funkcjonalizm<sup>25</sup>
  - 3.5. eliminatywizm<sup>26</sup>

#### Przykład 4<sup>27</sup>

1. **Teorie mentalistyczne** – próbują sprowadzić pojęcie ciała do pojęcia umysłu lub jakiejś jego właściwości, typowi przedstawiciele tej myśli filozoficznej to Hegel i jego zwolennicy, Leibniz, Berkeley, fenomenologowie.

2. **Teorie materialistyczne** – próbują sprowadzić pojęcie umysłu do pojęcia ciała lub jakiejś właściwości ciała.

3. **Teorie dualistyczne** – które umysł i materię uważają za dwa niezależne od siebie rodzaje rzeczy.

4. **Monizm neutralny** i teorie do niego zbliżone, które utrzymują, że umysł i materia są różnymi atrybutami tego samego podstawowego tworzywa. Typowym przedstawicielem jest tu B. Spinoza.

<sup>24</sup> Koncepcja powiadająca, że istnieje tylko rzeczywistość fizyczna. Zwany także materializmem. Fizykaliści utrzymują, iż w świecie rzeczy-wistym nie ma nic prócz materii i energii, a rzeczom przysługują jedynie własności fizyczne, takie jak umiejscowienie czasoprzestrzenne, masa, rozmiar, kształt, ruch, twardość, ładunek elektryczny, ładunek magnetyczny, ciężar. Niektórzy dopuszczają istnienie bytów abstrakcyjnych takich jak: liczby, zbiory czy sensy zdań. Por., T. Honderich red., *Encyklopedia Filozofii*, Poznań: Zysk i S-ka, t. 1, hasło: fizykalizm, s. 27.

<sup>25</sup> Teoria, zgodnie z którą stany umysłu należy charakteryzować w terminach roli funkcjonalnej danego stanu, czy jego związków przyczynowych – a nie jego suponowanych cech immanentnych. Ową rolę funkcjonalną opisuje się, wskazując stany, które (w typowych sytuacjach) wytwarzają stan badany, oraz te, które (w typowych sytuacjach) przez niego są powodowane. Teoria ta jest ulepszoną wersją behawioryzmu. Por. T. Honderich red., *Encyklopedia Filozofii*, dz. cyt., hasło: funkcjonalizm, s. 287.

<sup>26</sup> Skrajnie materialistyczna koncepcja domagająca się eliminacji potocznych pojęć psychologicznych na rzecz neurofizjologicznych. Opiera się na dwóch założeniach: metafizycznej tezie, która wskazuje na konieczność sprowadzenia kategorii zdroworoządkowych do pojęć którejs z dojrzałych nauk oraz rzekomym pewniku, iż potoczne kategorie psychologiczne nie mogą sprostać wymaganiom naukowości. Por., T. Honderich red., *Encyklopedia Filozofii*, dz. cyt., hasło: Eliminatywizm, s. 182.

<sup>27</sup> Jest to pewna próba porządkowania, z którą Armstrong się nie utożsamia jedynie ją relacjonuje w swojej książce. Por. D. M. Armstrong, *Materialistyczna Teoria Umysłu*, Warszawa: PWN, 1982, s. 10-11.

### Przykład 5<sup>28</sup>

Preferencje filozoficzne Armstronga skłaniają go do zawężenia Przykładu (4) wymienia on tylko te teorie, które przyjmują bezdyskusyjnie nieredukowalną naturę rzeczy materialnych.

#### 1. Dualistyczne teorie duszy i ciała

1.1. *dualizm typu kartezjańskiego* (umysł jest jednostkową, niematerialną czy też duchową substancją pozostającą w jakimś związku z materialnym ciałem).

1.2. *dualizm „wiązki”* pojmuje umysł jako następstwo niematerialnych częścieczek czy elementów różnych od ciała, ale z nim związanych.<sup>29</sup>

Innym kryterium podziału teorii dualistycznych, krzyżujące się z podziałem na dualizm kartezjański i 'wiązki' jest podział ze względu na rodzaj stosunku jaki zachodzi między umysłem i ciałem.

1'.1. interakcjonizm

1'.2. paralelizm<sup>30</sup>.

#### 2. Teorie materialistyczne

2.1. Behawioryzm

2.2. Teoria Stanu Centralnego umysłu (TSC) lub Teoria Identyeczności Psychofizycznej

#### 3. Teorie atrybutu<sup>31</sup>

3.1. Teoria podwójnego aspektu

3.2. Doktryna Arystotelesa (z rozprawy o Duszy)

3.3. Poglądy Spinozy

3.4. Tomizm podobnie jak arystotelizm po części może być tu zaliczony

<sup>28</sup> Próba porządkowania, która wyraża poglądy Armstronga w odniesieniu do problemu psychofizycznego. Por. D. M. Armstrong, *Materialistyczna Teoria Umysłu*, dz. cyt., s. 11-23.

<sup>29</sup> Termin 'wiązka' pochodzi od Hume'owskiego określenia umysłu jako 'wiązki spostrzeżeń' (*bundle of perceptions*). Ta forma dualizmu powstała z refleksji nad trudnościami dualizmu kartezjańskiego. Por. Tamże, s. 12.

<sup>30</sup> Armstrong dla zilustrowania teorii interakcjonizmu i paralelizmu podaje bardzo intuicyjny przykład obrazujący świetnie obie te teorie. Stosunek ciało-umysł w interakcjonizmie ma się tak jak mieszkalny pokój i termostat regulujący temperaturę w tym pokoju, tzn. wzajemne na siebie oddziaływanie, paralelizm przybliży natomiast stosując porównanie pokoju i termometru, ciało oddziałuje na umysł, ale nie odwrotnie. Bardziej radykalna forma paralelizmu odrzuca jakąkolwiek formę oddziaływania. Por. tamże, s. 14.

<sup>31</sup> Pośrodku chcąc wybrać co najlepsze z teorii dualistycznych i materialistycznych są i tacy, którzy przyjmują za materialistami, że człowiek i jego umysł stanowią jedną substancję, ale wysuwają argument, że ta jedna substancja – człowiek ma jeszcze inne właściwości poza tymi, jakie przypisują jej materialności. Teoria ta głosi, że ludzie posiadają poza właściwościami fizycznymi jeszcze inne, całkowicie różne od tych, jakie cechują zwykle przedmioty fizyczne. I te wyjątkowe właściwości składają się na ludzki umysł. Por. tamże, s. 19.

**Przykład 6<sup>32</sup>**

1. Dualizm
  - 1.1. Interakcjonizm
  - 1.2. Paralelizm
2. Behawioryzm
3. Teoria Stanu Centralnego
4. Funkcjonalizm
5. Epifenomenalizm

**Przykład 7<sup>33</sup>**

1. Interakcjonizm
2. Paralelizm
3. Epifenomenalizm
4. Teoria dwóch aspektów

**Przykład 8<sup>34</sup>**

1. Paralelizm w wersji słabszej (umysł oddziałuje na ciało, lecz odwrotnie nie)
2. Materializm
  - 2.1. Materializm skrajny (wulgarny) któremu obecnie odpowiada behawioryzm
  - 2.2. Materializm dialektyczny

**Przykład 9<sup>35</sup>**

1. Dualizm
  - 1.1. Interakcjonizm
  - 1.2. Paralelizm
    - 1.2.1. Okazjonalizm
2. Materializm
  - 2.1. Materializm mechanistyczny (wulgarny)
  - 2.2. Materializm dialektyczny

**Przykład 10<sup>36</sup>**

1. Teoria Kartezjusza

<sup>32</sup> Por. podział stanowisk jaki podaje Keith Campbell w swojej książce pt. *Body and Mind*, dz. cyt., s. 41-140.

<sup>33</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii...*, dz. cyt., s. 178-180

<sup>34</sup> Z. Cackowski, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, dz. cyt., s. 209-221.

<sup>35</sup> Wł. Krajewski, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii. Część II: Ontologia*, Warszawa: PWN 1963, s. 132-138.

<sup>36</sup> Por. R. H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia*, Poznań: Zysk i S-ka 1994, s. 169-186.

2. Teoria materialistyczna
  - 2.1. Behawioryzm
  - 2.2. Epifenomenalizm
3. Idealizm
4. XVII-wieczne Teorie Malebranche'a, Leibniza i Spinozy
  - 4.1. Okazjonalizm
  - 4.2. 'Harmonia przedustawna' Leibniza
  - 4.3. Teoria atrybutywistyczna Spinozy

### Przykład 11<sup>37</sup>

1. Teorie monistyczne
  - 1.1. Skrajny materializm (typu La Mettrie'go, Cabanisa), behawioryzm, teoria identyczności,
  - 1.2. Idealizm (typu Berkeleyja)
  - 1.3. Teoria podwójnego aspektu
  - 1.4. Monizm neutralny
2. Teorie dualistyczne
  - 2.1. Kartezjański interakcjonizm
  - 2.2. Okazjonalizm Geulinxca i Malebranche'a
  - 2.3. Paralelizm
  - 2.4. Epifenomenalizm

### Przykład 12<sup>38</sup>

1. Teorie naturalistyczne<sup>39</sup>
  - 1.1. Starożytny hylezoizm
  - 1.2. Behawioryzm
  - 1.3. Pawłowizm
  - 1.4. Materializm dialektyczny
  - 1.5. Epifenomenalizm
2. Teorie idealizmu obiektywnego<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Por. P. Edwards red., *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, t. 6 za J. Kulczycki, *Problem psychofizyczny w filozofii Henri Bergsona*, dz. cyt., s. 10-11.

<sup>38</sup> Por. F. Gregoire, *Les grands problemes metaphysiques*, Paris 1960 r. VII, za J. Kulczycki, *Problem psychofizyczny w filozofii Henri Bergsona*, dz. cyt., s. 11.

<sup>39</sup> „Teorie naturalistyczne, nie widzące zasadniczych, głębokich różnic między materią, życiem i umysłem (tak silnie podkreślanych przez filozofię nowożytną), wywodzą się ze starożytności, z materialistycznie pojmowanego hylozoizmu.” J. Kulczycki, *Problem psychofizyczny w filozofii Henri Bergsona*, dz. cyt., s. 11.

<sup>40</sup> Teorie idealizmu obiektywnego, również wywodzące się ze starożytnej filozofii greckiej, ujmują życie jako realność natury psychicznej, widząc nawet w materii 'przygaszonego, uspiętego ducha”. J. Kulczycki, *Problem psychofizyczny w filozofii Henri Bergsona*, dz. cyt., s. 11.

- 2.1. Arystoteles
- 2.2. Stoicy
- 2.3. Leibniz
- 2.4. Berkeley
- 2.5. Ravaisson
- 2.6. Bergson
- 2.7. Hegel
3. Teorie idealizmu wolności (spirytualizm klasyczny)<sup>41</sup>
  - 3.1. Kartezjusz
  - 3.2. Maine de Birana

#### Przykład 13<sup>42</sup>

1. Teorie hylomorficzne
2. Teorie niehylomorficzne
  - 2.1. Inerakcjonizm (Platon, Kartezjusz)
  - 2.2. Paralelizm (Fechner, Wundt)

#### Przykład 14<sup>43</sup>

MONIZM	<i>Istnieją tylko ciała</i>	materializm
	<i>Istnieją tylko dusze</i>	idealizm
DUALIZM	<i>Ciała i dusze oddziałują na siebie akcydentalnie</i>	interakcjonizm; paralelizm, itp.
	<i>Ciała i dusze oddziałują na siebie substancjalnie</i>	hylomorfizm

<sup>41</sup> Teorie te polegają na „radikalnie dualistycznej koncepcji człowieka (i całej rzeczywistości) na uznaniu bytu duchowego za zasadniczo różny i niezależny od bytu materialnego.” J. Kulczycki, *Problem psychofizyczny w filozofii Henri Bergsona*, dz. cyt., s. 11.

<sup>42</sup> Por. R.E. Brennan, *Thomistic psychology. A philosophic analysis of the nature of man*, New York 1959, s. 75 za J. Kulczycki, *Problem psychofizyczny w filozofii Henri Bergsona*, dz. cyt., s. 13.

<sup>43</sup> Por. R.E. Brennan, *Thomistic psychology. A philosophic analysis of the nature of man*, New York 1959, s. 75 za J. Kulczycki, *Problem psychofizyczny w filozofii Henri Bergsona*, dz. cyt., s. 13.

**Przykład 15<sup>44</sup>**

1. Materializm skrajny
2. Materializm umiarkowany
3. Hylemorfizm Arystotelesa
4. Skrajny platonizm (kartezjanizm)

**Przykład 16<sup>45</sup>**

**Grupa 1** – Wszystkie zjawiska psychiczne są w gruncie rzeczy zjawiskami fizjologicznymi, lub pewne zjawiska fizjologiczne są zarazem zjawiskami psychicznymi. [materializm ekwatywny, hylozoizm]

**Grupa 2** – Pewne zjawiska fizjologiczne wytwarzają zjawiska psychiczne, tzn. że są ich całkowitą przyczyną. [materializm kauzatywny]

**Grupa 3** – Pewne zjawiska fizjologiczne wywołują zjawiska psychiczne, tzn. że są wprawdzie niezbędnym warunkiem zjawisk psychicznych, lecz nie ich całkowitą przyczyną. Według poglądów tej grupy musi obok zjawisk fizjologicznych istnieć jeszcze coś innego (dusza w znaczeniu substancjalnym), jeżeli mają powstać zjawiska psychiczne. [dualizm materialistyczny Demokryta, dualizm Kartezjusza, dualizm spirytualistyczny Wolffa, Bolzana, Lotzego]

**Grupa 4** – Zaprzecza istnieniu jakiegokolwiek związku przyczynowego między zjawiskami fizjologicznymi i psychicznymi. Pogląd ten nie uznaje oddziaływania między zjawiskami jednego i drugiego rodzaju. [okazjonalizm, monizm Spinozy, spirytualizm Leibniza, paralelizm psychofizyczny]

Twardowski pierwszą grupę określa jako *podprzyczynowościową*, poglądy głoszone w grupach drugiej i trzeciej jako *przyczynowościowymi*, natomiast grupę czwartą określa *poprzyczynowościowymi*.

## 6. METODOLOGICZNE REFLEKSJE NAD PRÓBAMI PORZĄDKOWANIA STANOWISK

### 6.1. Warunek zupełności

Wydaje się, że warunek zupełności spełniają jedynie podziały podane w przykładach 13 i 16. Pozostałe przykłady porządkowania stanowisk mają pewne defekty w stosunku do wymagań tego warunku.

<sup>44</sup> Por. J. M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986, s. 54-55.

<sup>45</sup> Por. K. Twardowski, *W sprawie klasyfikacji poglądów na wzajemny stosunek duszy i ciała*. w: K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 421-422.

Najczęstszym zarzutem jaki można postawić, to brak uwzględnienia niedualistycznych stanowisk pluralistycznych, są one obecnie rzadko przyjmowane przez uczonych, lecz w porządkowaniu winno się dla nich znaleźć miejsce.<sup>46</sup> Zarzut ten można niewątpliwie postawić przykładom: 1, 3-7, 9-12 oraz 14-15.

Podobnie w przykładach porządkowań, gdzie autorzy wyliczają poszczególne stanowiska, zauważamy niekompletność ujęć problemu psychofizycznego.

*W przykładzie 1*, człon podziału 2 wydaje się nie uwzględniać np. materializmu emergentystycznego;

*w przykładzie 2* ze zrozumiałych względów autor nie wylicza wszystkich systemów i stanowisk filozoficznych;

*w przykładzie 3* podobnie jak w przykładzie 1 nie uwzględniono np. materializmu emergentystycznego w członie podziału 3, choć wydaje się, że przynajmniej niektóre wersje tego materializmu mogłyby być tu zakwalifikowane;

*w przykładzie 5* w członie podziału 1 brak np. dualizmu Platona a człon 2 jest w ogóle bardzo skromnie reprezentowany;

*w przykładzie 8* nie uwzględniono np. poglądów interakcjonistycznych.

## 6.2. Warunek rozłączności

Trudności co do zaklasyfikowania poszczególnych przykładów podziału do tych, które spełniają warunek rozłączności czy też nie, wynikają przede wszystkim z niemożliwości ustalenia jednoznacznego rozumienia poszczególnych stanowisk i występujących w nich terminów szczególnie tych terminów, które odnoszą się do rodzaju substancji. Dlatego wymienimy tu tylko te przykłady, które jednoznacznie spełniają warunek rozłączności lub go nie spełniają.

*Przykład 4* wydaje się spełniać powyższy warunek, autor bowiem dzieli stanowiska w których występują substancje na: duchowe, materialne, duchowe i materialne, lub takie, których natury nie można jednoznacznie określić.

Podobnie rozłączne wydają się porządki podane w przykładach 12-14.

Wyraźnie nierozłączne są podziały 5 i 16, co zresztą zauważają sami autorzy tych porządkowań<sup>47</sup>.

## 6.3. Kryteria podziału

Autorzy poszczególnych przykładów porządkowania często są świadomi problemów metodologicznych w tym względzie, widzą niedoskonałość przyjętych kryte-

<sup>46</sup> Można zauważyć pewne elementy pluralizmu niedualistycznego u takich myślicieli jak np. Platon, Arystoteles, Empedokles, Anaksagoras czy wreszcie najpopularniejszy przedstawiciel pluralizmu ontologicznego Leibniz. Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 94-96.

<sup>47</sup> Por. D. M. Armstrong, *Materialistyczna Teoria Umysłu*, dz. cyt., s. 14; por. także K. Twardowski, *W sprawie klasyfikacji poglądów na wzajemny stosunek duszy i ciała*, art. cyt., s. 422.



riów podziału lub też nawet niemożliwość stworzenia takich kryteriów. Dotyczy to szczególnie tych porządkowań, które uwzględniają pojęcie substancji.<sup>48</sup>

W powyższych przykładach porządkowań autorzy najczęściej stosowali następujące kryteria podziałów.

Ze względu na ilość numerycznie różnych substancji: kryterium to zastosowano na różnych stopniach podziału w następujących przykładach: 1, 3, 5, 6, 9, 11 i 14.

Ze względu na rodzaj substancji: to kryterium zauważamy w przykładach: 1, 3, 5, 8-9, 14-15.

Ze względu na rodzaj relacji zachodzących pomiędzy wyróżnionymi elementami: to kryterium było stosowane najczęściej bo zauważamy jego użycie na różnych stopniach podziału w przykładach: 1, 5-9, 11, 13-14.

Ze względu na kryterium chronologicznego pojawiania się stanowisk: można doszukiwać się użycia tego kryterium w przykładach 2 oraz 9-10.

Ze względu na możliwość sprowadzenia jednych substancji (stanów) do innych – kryterium redukcjonistyczne: kryterium to zastosowano w przykładzie 4 i 12.

#### 6.4. Kwalifikacja przykładów porządkowań

Po analizie powyższych przykładów ze względu na warunki zupełności i rozłączności oraz kryteria i stopnie podziału wydaje się, że podane przykłady można określić następująco:

**Klasyfikacja logiczna:** przykład 13;

**Podział logiczny:** zaden z podanych przykładów;

**Klasyfikacja:** przykłady 1, 3, 5-6, 8-12, 14;

**Podział:** przykłady 4 i 16 choć wydaje się, że są one bliskie spełnienia kryteriów niezbędnych do uznania ich za podział logiczny;

**Typologia:** trudno wyróżnić jakąś cechę podobieństwa (typ), ze względu na którą można by zakwalifikować dane stanowiska do typologii;

**Wyliczenie:** proste wyliczenie poszczególnych stanowisk zauważamy w przykładach 2 i 15.

Przykład 7 jest trudny do zakwalifikowania, są tu bowiem pewne elementy podziału jak i zwykłego wyliczenia.

<sup>48</sup> Takie właśnie stanowisko przyjął np. D. M. Armstrong „Nie widzę, żadnej jasnej i trafnej zasady podziału różnych teorii atrybutu.” Tenże, *Materialistyczna teoria umysłu*, dz. cyt., s. 20; por. także, tamże, s. 21-23; por. także K. Twardowski, *W sprawie klasyfikacji poglądów na wzajemny stosunek duszy i ciała*, art. cyt., s. 420.

## 7. NOWE PROPOZYCJE PORZĄDKOWANIA

## 7.1. Propozycja porządkowania stanowisk zajmowanych wobec problemu psychofizycznego ze względu na rodzaj występujących relacji

Relacje *wzajemne* ( $Wz$ ) to takie, gdzie argumenty oddziałują na siebie wzajemnie, jeżeli jeden argument  $a_1$  oddziałuje na  $a_2$ , to  $a_2$  także oddziałuje na  $a_1$ , tzn., że relacje te są symetryczne, rodzaj oddziaływania nie jest tu istotny, ważne jest natomiast samo zaistnienie tego oddziaływania. Symbolicznie zaznaczamy te relacje rysując pomiędzy punktami, symbolizującymi poszczególne argumenty tej relacji, strzałki o zwrotach obustronnych.

Relacje *niewzajemne* ( $nWz$ ) to takie, gdzie argumenty nie oddziałują na siebie wzajemnie, jeżeli argument  $a_1$  oddziałuje na argument  $a_2$ , to  $a_2$  nie oddziałuje na  $a_1$ , tzn., że relacje te są asymetryczne. Podobnie jak było to w relacjach wzajemnych, rodzaj oddziaływania nie jest tu istotny, ważne jest natomiast samo jego zaistnienie. Symbolicznie zaznaczamy te relacje rysując pomiędzy punktami, symbolizującymi poszczególne argumenty tej relacji, strzałki o zwrotach jednostronnych.

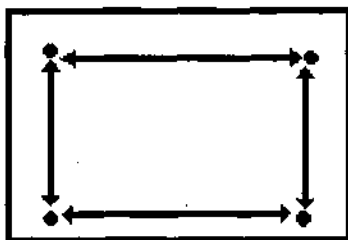
**Brak oddziaływania** ( $nOdz$ ), pomiędzy poszczególnymi elementami (elementem) nie zachodzi relacja, tzn. brak jakiegokolwiek oddziaływania. Symbolicznie zaznaczamy je rysując punkty, z których nie wychodzą żadne strzałki.

Powyższe relacje są relacjami dwuargumentowymi i określonymi na zbiorze, do którego należą, z filozoficznego punktu widzenia, wyróżnione w człowieku wszystkie możliwe elementy, stany, procesy, rodzaje substancji itp.

' $i$ ' jest liczbą elementów zbioru, w którym określone są poszczególne rodzaje relacji.

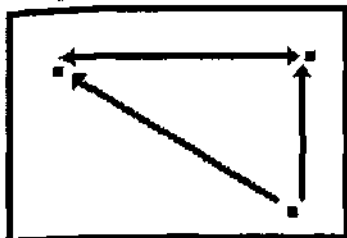
**Propozycja I:**

Grupa A: występują tylko  $Wz$   $i \geq 2$



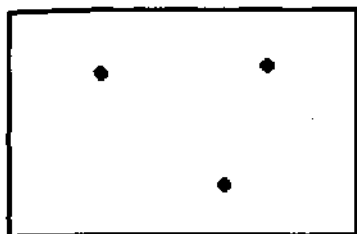
Rys. 1 np. dla  $i = 4$

Grupa B: występują tylko  $nWz$   $i \geq 3$



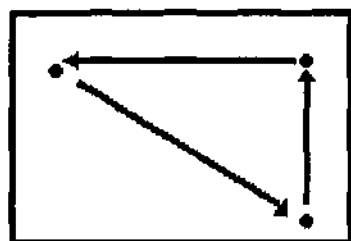
Rys. 2 np. dla  $i = 3$

Grupa C: żadne elementy nie oddziałują  $nOdz$   $i \geq 1$



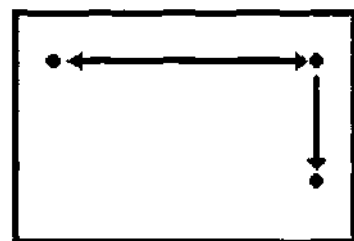
Rys. 3 np. dla  $i = 3$

Grupa D: występują jednocześnie tylko relacje  $Wz$  i  $nWz$   $i \geq 3$



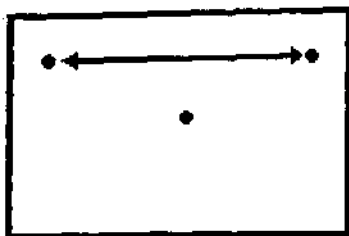
Rys. 4 np. dla  $i = 3$

Grupa E: występują jednocześnie relacje  $Wz$   $nWz$  i  $nOdz$   $i \geq 3$



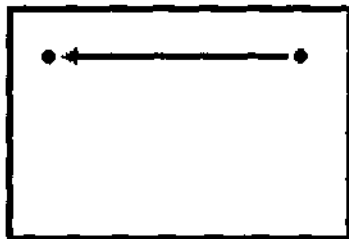
Rys. 5 np. dla  $i = 3$

Grupa F: występują jednocześnie tylko relacje  $Wz$  i  $nOdz$   $i \geq 3$



Rys. 6 np. dla  $i = 3$

Grupa G: występują jednocześnie tylko relacje  $nWz$  i  $nOdz$   $i \geq 2$



Rys. 7 np. dla  $i = 2$

Wady propozycji I to przede wszystkim to, że nie jest to podział wyczerpujący, nie uwzględnia bowiem stanowisk, w których pojęcie relacji nie jest znaczące w określeniu poglądu na temat problemu psychofizycznego lub zachodzenie relacji między wyróżnionymi elementami jest bardzo nieprecyzyjnie określone. Stąd pojawiają się trudności przy jednoznacznym zaklasyfikowaniu w ramach przyjętego podziału takich stanowisk jak np.: Teoria dwóch aspektów, monizm neutralny, fizykalizm, funkcjonalizm czy eliminatywizm.

Problemem jest także to, iż niektóre stanowiska można zaliczyć jednocześnie do kilku wymienionych grup.

Zalety propozycji I to głównie to, że dzięki niej możemy zaklasyfikować wszystkie możliwe stanowiska, w których użyto jako kryterium podziału, relacji zachodzących pomiędzy jej argumentami. Kolejnym 'silnym punktem' tej propozycji jest to, iż argumentami w tych relacjach mogą być nie tylko substancje, mogą nimi być także stany (zjawiska), atrybuty lub jakkolwiek inny wymieniony element<sup>49</sup>. Jest to także

<sup>49</sup> Porządkowanie to uwzględnia więc poglądy takie jak np. pluralizm atrybutywistyczny i pozwala je klasyfikować. Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 92.

podział, który uwzględnia każdy pluralizm niedualistyczny, dla dowolnej ilości wyróżnionych elementów, który jest określany za pomocą zachodzących tam relacji.

Takie stanowiska jak np. interakcjonizm, paralelizm, teoria identyczności wymagają pewnych uściśleń, bowiem tradycyjne rozumienia tych terminów odnoszą się do stanowisk pluralistycznych gdzie ilość wyróżnionych elementów jest równa 2. I tak np. tradycyjnie pojęty paralelizm psychofizyczny możemy umieścić w grupie C, ale możliwe są do przyjęcia stanowiska uznające paralelizm psychofizyczny dla pluralizmu o większej ilości wyróżnionych elementów, które moglibyśmy umieścić w grupie E, F czy G.

Natomiast tradycyjnie rozumiane: epifenomenalizm, panpsychizm, animizm oraz paralelizm w wersji słabej [przykład 8] można zaklasyfikować do grupy G, możliwe byłoby, jak się zdaje, takie rozumienie tych terminów, przy którym można by umieścić je także w grupie E a nawet B i D.

Propozycja I stwarza możliwość zaklasyfikowania takich koncepcji rozumienia człowieka, gdzie między odpowiednimi elementami nie zachodzą żadne oddziaływania, zachodzą relacje wzajemne, niewzajemne lub jakiegokolwiek możliwe układy tych trzech grup relacji<sup>50</sup>.

## 7.2. Propozycja porządkowania stanowisk zajmowanych wobec problemu psychofizycznego z uwzględnieniem rodzaju i ilości substancji

### Propozycja II:

1. Stanowiska, gdzie jest możliwe jednoznaczne określenie jakiego rodzaju substancją jest wymieniony element.

1.1. Teorie monistyczne

1.2. Teorie pluralistyczne

1.2.1. Pluralizm dualistyczny

1.2.2. Pluralizm niedualistyczny

2. Stanowiska, gdzie nie jest możliwe jednoznaczne określenie jakiego rodzaju substancją jest wymieniony element.

Powstają jednak pewne pytania natury filozoficznej i od odpowiedzi na te pytania zależy sensowność tej klasyfikacji.

<sup>50</sup> Można sobie bowiem wyobrazić stanowisko, gdzie w człowieku wyróżnia się poziomy stonowiące w pewien sposób jego strukturę i postawić pytanie w jakiej do siebie są relacji. Wyróżnimy np. w człowieku te elementy, które stanowią o nim, jako o bycie fizycznym, organizmie żywym, istocie świadomej oraz tym co odróżnia nas – jako istoty ludzkie, od wszystkich innych istot świadomych. Można próbować dzielić także poszczególne poziomy ludzkiej świadomości.

Zgodnie z udzielonymi odpowiedziami na pytanie o wzajemne relacje między wyróżnionymi 'elementami' propozycja I umożliwia zaklasyfikowanie każdego z możliwych poglądów, do jednej lub kilku grup w tej klasyfikacji.

Czy można np. przyjąć więcej niż jedną 'substancję', której rodzaju nie jesteśmy w stanie określić? W dotychczasowych poglądach nie zauważyliśmy stanowiska przyjmującego istnienie więcej niż jednej takiej substancji (nie jest to jednak, jak się wydaje, niemożliwe). Jeżeli natomiast nie jesteśmy w stanie określić jakiego rodzaju jest to substancja, to jak możemy odróżnić ją od innej? Nasza niemożliwość rozróżnienia nie wyklucza jednak przecież możliwości istnienia takich substancji.

Jeżeli jednak przyjmiemy, że istnieją owe nierozpoznawalne i niemożliwe do zaklasyfikowania substancje to, czy istnieje między nimi oddziaływanie?

Przy pozytywnej odpowiedzi, na dwa pierwsze pytania, proponowana klasyfikacja winna wyglądać następująco:

### Propozycja II':

1. Stanowiska, gdzie jest możliwe jednoznaczne określenie jakiego rodzaju substancją jest wymieniony element.

1.1. Teorie monistyczne

1.2. Teorie pluralistyczne

1.2.1. Pluralizm dualistyczny

1.2.2. Pluralizm niedualistyczny

2. Stanowiska, gdzie nie jest możliwe jednoznaczne określenie jakiego rodzaju substancją jest wymieniony element.

2.1. Teorie monistyczne

2.2. Teorie pluralistyczne

2.2.1. Pluralizm dualistyczny

2.2.2. Pluralizm niedualistyczny

Możemy jednak zapytać, czy istnieją uzasadnione racjonalne przesłanki do przyjęcia takiego stanowiska?

Możemy także skrzyżować oba zaproponowane podziały, zarówno propozycję I jak i II dokonując dalszej klasyfikacji stanowisk należących do członu podziału I, propozycji II ze względu na rodzaj oddziaływań zawartych w propozycji I.

Przy udzieleniu pozytywnej odpowiedzi na pytanie dotyczące możliwości oddziaływania pomiędzy substancjami, których rodzaju nie można jednoznacznie określić, możemy analogicznie skrzyżować podziały z propozycji I i II'.

Zastrzeżenia natury filozoficznej pojawią się ponownie w członie podziału 2, gdy będziemy próbowali klasyfikować odpowiednie stanowiska ze względu na występujące relacje. Niemożliwość jednoznacznego określenia rodzaju substancji nie pociąga za sobą, jak się zdaje, niemożliwości określenia zachodzenia bądź niezachodzenia oddziaływań między nimi.

Pomimo wspomnianych trudności należy zauważyć pewne zalety propozycji II, II', gdyż poglądy, które uwzględniają w swoich stanowiskach pojęcie substancji

dają się tu dobrze klasyfikować, podobnie jak stanowiska, gdzie określenie substancji jest bardzo niejasne. Np. Monizm neutralny łatwo zaklasyfikować do członu podziału 2.2. w propozycji II' lub zwyczajnie do członu podziału 2 w propozycji II, bardzo podobnie wygląda sytuacja np. Teorii podwójnego aspektu.

#### PODSUMOWANIE

W wyniku powyższej analizy metodologicznej wyraźnie daje się zauważyć, że warunki niezbędne do uznania podziału i klasyfikacji za logiczne są niezmiernie trudne do spełnienia.

Pierwszą i podstawową trudnością jest sam problem psychofizyczny i jego złożoność. Kolejną trudnością jest wyliczenie wszystkich istniejących czy możliwych do przyjęcia stanowisk w celu spełnienia warunku zupełności. Wydaje się trudne jeżeli w ogóle możliwe do zrealizowania.

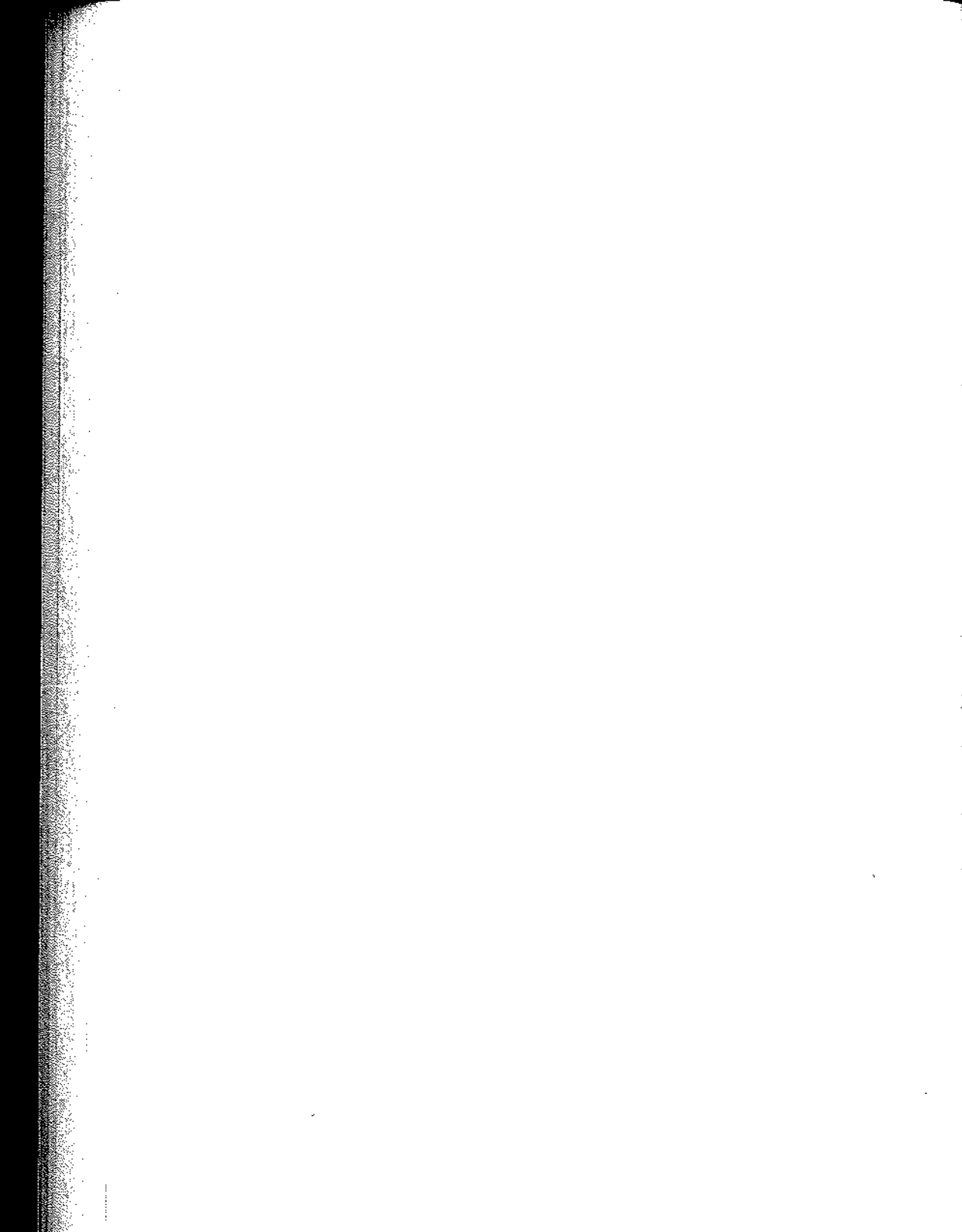
Na inne trudności napotykamy próbując uporać się z warunkiem rozłączności. Trudności te łączą się z nieostrością i niejednoznacznością interpretacją poszczególnych stanowisk dotyczących problemu psychofizycznego. Część tych trudności jest spowodowana samym pojęciem substancji oraz niepowodzeniem w poszukiwaniach jasnych i jednoznacznych kryteriów podziału.

Jak więc daje się zauważyć, najbardziej precyzyjne pod względem metodologicznym są te podziały i klasyfikacje, które wprowadzają dychotomiczne kryteria podziału oraz unikają podziałów odwołujących się do pojęcia substancji.

Przedsięwzięcie takie jest możliwe [przykład 13] ale trudno jest skonstruować dobrze rozbudowaną klasyfikację spełniającą te warunki formalne i będącą jednocześnie intuicyjnie przejrzystą. Problem wydaje się na tyle skomplikowany, iż trudno zdobyć się na optymizm wyrażający się w poglądzie, że możliwe będzie kompletarne pod względem formalnym a jednocześnie intuicyjne rozwiązanie problemu klasyfikacji stanowisk wobec problemu psychofizycznego.

#### Summary

The mind-body problem can be posed most briefly in a single question: What is the relation, in a man, between his mind and his body? The problem is important in philosophy because of its close connections with philosophy's central concerns. The goal of philosophizing has always been to form the best judgement we can of what man is, what kind of world he inhabits, and what kind of life he should lead. Mind's relation to body is involved in our thinking on issues of both metaphysics and ethics. It is clearly at the heart of any view of man's nature. In this thesis is given an outline of the mind-body problem, classifications of taking standpoints on the problem and proposed a new classification of the mind-body problem.





Ks. JERZY KOPEREK

## KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA WOBEC WSPÓŁCZESNYCH PRZEMIAN SPOŁECZNYCH

### WSTĘP

Katolicka nauka społeczna podejmuje się trudnych analiz współczesnych przemian społecznych w duchu personalizmu społecznego. Godność osoby ludzkiej jest ostateczną racją usprawiedliwiającą prawa człowieka, które Stwórca zawarł w jego naturze moralnej, czyli w prawie naturalnym. Wszelkie przemiany społeczne są niewątpliwie wyzwaniem dla myśli społecznej Kościoła, która w centrum swoich rozważań stawia osobę ludzką, godną poszanowania jej praw zarówno w wymiarze społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturowym każdego państwa, jak również w wymiarze rodzinnym, religijnym, narodowym i międzynarodowym poszczególnych jednostek i całych społeczności.

Przyjmując za punkt wyjścia człowieka jako osobę ludzką zdolną do konkretnych wyborów etycznych, żyjącą w określonych uwarunkowaniach społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych, współczesna katolicka nauka społeczna analizuje możliwości wzajemnego porozumienia się liberalnego i personalistycznego systemu wartościowania etycznego. Takie porozumienie ma szczególne znaczenie dla krajów Europy Środkowo-Wschodniej, które aktualnie pozostają pod silnym wpływem transformacji systemowych wywołanych przełomem 1989 roku.

### 1. CZŁOWIEK W CENTRUM SYSTEMÓW SPOŁECZNYCH

Człowiek stanowi centrum zainteresowań filozofii społecznych. Nauka społeczna Kościoła jako etyka personalistyczna zasymilowała w świetle tej prawdy sło-

wa *Redemptor Hominis*: „Człowiek [...] jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”<sup>1</sup>. Każdy system społeczny i polityczny poszukuje takiego programu, który zwróciłby uwagę człowieka i z którym człowiek mógłby utożsamić się. Polityczne programy zmierzają do zainteresowania indywidualnego człowieka swoją praktycznością i celowością w organizacji życia społecznego, ekonomicznego, politycznego czy kulturowego.

Próba uchwycenia antropologiczno-etycznych zagrożeń, a zarazem perspektyw rozwoju podstawowych praw człowieka w demokratycznym państwie prawa w toku dokonujących się współcześnie radykalnych przemian systemowych, w życiu jednostki i całego społeczeństwa, stanowi szczególny motyw analiz katolickiej nauki społecznej. Zainteresowanie człowieka tymi przemianami leży w jego żywotnym interesie. On właśnie jest ich autorem i zarazem musi dokonywać właściwych dla swojej orientacji intelektualnej, religijnej i społecznej wyborów, w ramach których manifestuje własne preferencje i opcje społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowe.

W świetle tych zagadnień katolicka nauka społeczna stawia sobie również pytanie o rolę wiary, religii i Kościoła w przechodzeniu od totalitarnych warunków społecznych do demokracji, jako współczesnej drogi wielu społeczeństw, które odnalazły w niej najbardziej efektywne możliwości zrealizowania zasady sprawiedliwości społecznej.

## 2. DIALOG KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ Z LIBERALIZMEM

Będąc przekonanymi o celowości przejścia od niewoli intelektualnej jednostek do wolności myślenia i działania człowieka w płaszczyznach społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych, należy – jak sądzimy – dokonać analizy dwóch klasycznych nurtów myśli społecznej, tj. nauki społecznej Kościoła i liberalizmu. Oba te kierunki zawierają w swoim zapleczu doktryny i tradycji ogromne zainteresowanie dla wskazanej drogi przechodzenia od niewoli do wolności.

Motywy jednak ich filozoficznych założeń zasadniczo różnią się. Inaczej bowiem, w toku ich historycznego rozwoju, zostały rozłożone akcenty wokół zagadnień praw człowieka w życiu społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowym państwa, narodu i społeczeństwa. Tym niemniej ważnym dla współczesnych analiz jest fakt, że także w toku ich rozwoju można doszukać się takich elementów wspólnych, które świadczyłyby o próbach znalezienia kompromisu. Wynika to z ewolu-

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Encyklika „*Redemptor Hominis*” (1979), Tekst polski, n. 14, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 2, Rzym-Lublin 1987, s. 3-39.

cji, zarówno wewnątrz ich arsenału środków i założeń filozoficznych, jak też w odniesieniu do zewnętrznych zjawisk społecznych. Próby zbliżenia ich stanowisk spowodowane były dążeniem dostosowania się do wymogów współczesności. Warto więc – jak sądzimy – dla klarowności analiz naukowych, pytać się zarówno o niezmiennie wewnątrz tych kierunków dogmaty i założenia, jak również i o te elementy, które w toku nieustannego rozwoju myśli społecznej prowadzą do ich zbliżenia i współdziałania.

Nie wydaje się jednak możliwym dokonanie takich weryfikacji myśli przedstawicieli obydwu kierunków, która sprowadziłaby do całkowitego pojednania ich różnej zawartości treściowej. Należy natomiast zmierzać do wypunktowania tych fundamentalnych elementów, które wpływają na lepsze wzajemne zrozumienie się w kontekście społecznej dyskusji, szczególnie w krajach, gdzie tematyka wolności stała się od niedawna oficjalnie usankcjonowana po zrzuceniu jarzma totalitarnej niewoli. Nie sposób więc do tej dyskusji nie przyłączyć się. Naukowa analiza tych zagadnień, pomimo braku możliwości bezpośredniego wpływania na dokonujące się przemiany społeczne, ma jednak szanse pobudzenia do refleksji tych, którzy są władni podejmować konkretne decyzje w zakresie obrony praw człowieka budując państwo prawa.

Rola Kościoła jest zbliżona do zaprezentowanej tu postawy naukowej. Kościół podejmuje się zadania uświadamiania w kwestiach społecznych, prezentując swoje stanowisko oparte o filozofię personalizmu społecznego. Wychodząc, dzięki swojemu społecznemu nauczaniu, naprzeciw zapotrzebowaniom chrześcijan zaangażowanych społecznie, proponuje drogę rozwiązania spraw społecznych w duchu arystotelesowsko-tomistycznym, przyjmując za podstawową: naukę o dobru osobowym i dobru wspólnym zakorzenionym w godności człowieka. Personalizm społeczny jest związany z koncepcją prawdziwego dobra osoby ludzkiej i wyraża zarazem dynamiczny jej wymiar. Kościół proponuje go jako obiektywnie ważną drogę analizy zjawisk społecznych, gwarantującą równocześnie zachowanie wymiaru godnościowego człowieka. Szczególnie jest to konieczne w warunkach nieustannych przemian społecznych<sup>2</sup>.

Godność osoby ludzkiej jest argumentem centralnym w nauczaniu społecznym Kościoła. Z konieczności poszanowania godności ludzkiej wynika obowiązek kierowania się w życiu prawdziwym dobrem. Chrześcijańskie stwierdzenie: „Prawda nas wyzwala” ustawia we właściwym świetle relacje między prawdą a wolnością. Encyklika *Veritatis Splendor*, podejmując problematykę ewangelicznego ujęcia tej kwestii, daje jednoznaczny odpowiedź, wyrażającą się w koncepcji ograniczenia wolności człowieka obiektywną prawdą, a nie jedynie pozytywnym prawem ludz-

<sup>2</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1985.

kim. To stanowisko ma w prezentowanej analizie podstawowe znaczenie, jeśli się weźmie pod uwagę konieczność poszanowania godności osoby ludzkiej w wymiarze społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturowym<sup>3</sup>.

Personalizm, na którym nauka społeczna Kościoła opiera swoje twierdzenia, stanowi fundament tylko takich systemów społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowych, które godność człowieka w najszerszym wymiarze gwarantują. Natomiast liberalna myśl społeczna, wychodząc od prawnej gwarancji wolności człowieka, nie wnika w zagadnienia metafizycznej natury, a jedynie dostrzega konieczność zapewnienia człowiekowi w ramach obowiązującego prawa maksimum wolności, która pozwalałaby mu postępować zgodnie z własnymi przekonaniem<sup>4</sup>.

Rezygnacja liberalnego sposobu myślenia z metafizycznych treści i ich prawnych gwarancji wynika z akceptacji jedynie negatywnego aspektu wolności, tzn. z jej ograniczenia wyłącznie prawem pozytywnym, zmierzając w ten sposób do bezpieczeństwa i pokoju społecznego gwarantowanego zachowaniem prawa stanowionego. W myśl tego systemu etycznego wszelkie zakłócenia w zorganizowanym życiu społecznym winny więc być wyeliminowane dzięki prawnym gwarancjom. Należy jednak zaznaczyć, że uznanie ograniczenia wolności osobistej człowieka jedynie kategoriami obowiązującego prawa, a nie prawdą czy też prawdziwym dobrem człowieka, które stanowi w personalizmie o tzw. wolności pozytywnej, jest w istocie swojej sprzeczne z założeniami społecznej nauki Kościoła.

W konsekwencji, to, co z zasady będzie różnić liberałów od personalistów odnosi się do ich stosunku w kwestii moralno-prawnych podstaw teorii społecznych. Według liberałów funkcja prawa jest ograniczona jedynie do prostej organizacji życia społecznego i państwowego. W teorii tej nie ma miejsca na funkcję wychowawczą i formacyjną, którą – zdaniem personalistów – powinno pełnić doskonale ukonstytuowane prawo. Liberalowie natomiast nie zmiernają zupełnie do określenia doskonałych formuł prawnych, ograniczając się jedynie do takich, które w danej chwili i na danym etapie rozwoju społeczeństwa spełniają swoją rolę wyznaczoną przez społecznie akceptowaną opinię publiczną dla zagwarantowania wolności obywatelskich.

Brak elementu zakorzenienia prawa w prawdziwym dobru, a w konsekwencji w obiektywnych normach moralnych, stanowi jeden z istotnych punktów niezgody chrześcijańskiej myśli społecznej z liberalnym systemem wartości. Wszelkie próby

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis Splendor” o niektórych podstawowych problemach nauce moralnego Kościoła* (1993), Tekst polski, L'Osservatore Romano 10 (1993), 4-47; por. J. Messner, *Czym jest godność ludzka?*, tłum. F. Mickiewicz SAC, w: *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja „Communio” nr 2, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1987, s. 49-59.

<sup>4</sup> Por. J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, wstęp J. Kotarbiński, tłum. M. Ossowska i A. Kurlandzka, Warszawa 1959.

pokonania tej dzielącej oba systemy etyczne różnicy natrafiają na wiele trudności o charakterze teoretyczno-filozoficznym. W miarę jednak ewolucji wewnątrz obu systemów dostrzega się próby wzajemnego ich porozumienia, choć w punkcie startu ich filozoficzne założenia znajdują się na przeciwległych biegunach.

Punktem stycznym wydaje się być obrona praw człowieka, tak bardzo podkreślana zarówno przez naukę społeczną Kościoła, kierującą się filozofią personalizmu społecznego, jak i przez liberalny system wartości, mający za podstawę filozofię indywidualizmu. Na poziomie obrony praw człowieka i obywatela mamy do czynienia z ześrodkowaniem się „interesów” obu systemów etycznych. Wydaje się więc, że zbudowanie pomostu między nimi znajduje się w tym właśnie miejscu i może stanowić centralny punkt naukowych poszukiwań. Próba więc ich pogodzenia oraz zbudowania realnej formy współpracy wydaje się możliwa do zrealizowania w prezentowanej powyżej perspektywie.

W tym świetle można również uniknąć ewentualnej krytyki narażania obu systemów na rezygnację z ich tożsamości pod pretekstem dążenia „za wszelką cenę” do urzeczywistnienia jedności. Walka o prawa człowieka we współczesnych społeczeństwach jest generalnie i powszechnie zaakceptowana przez demokratyczne siły społeczne i polityczne. Oznacza to w konsekwencji zaakceptowanie takiej linii postępowania w poszukiwaniu rozwiązań społecznych, zarówno na płaszczyźnie naukowej, jak i pragmatycznej.

Pojawiają się niekiedy wątpliwości wynikające z obawy o przesadne położenie akcentu na prawa człowieka bez podkreślania obowiązków w społeczeństwie. Przyjęcie przez naukę społeczną Kościoła założeń wolności negatywnej i pozytywnej – w poszanowaniu praw człowieka w państwie prawa – oznacza akceptację zarówno praw, jak i obowiązków. Właściwą formułę i kodeks praw człowieka znajdujemy w *Pacem in Terris* Jana XXIII; zostały one rozwinięte w nauczaniu społecznym następnych papieży<sup>5</sup>. Wspomniane wątpliwości dotyczą jednak liberalnego systemu etycznego, zbudowanego na indywidualistycznej koncepcji człowieka.

<sup>5</sup> Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in Terris”* (1963), Tekst polski, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 269-303; Paweł VI, *Encyklika „Populorum Progressio”* (1967), Tekst polski, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 391-416; Tenże, *Encyklika „Humanae vitae”* (1968), Tekst polski, Rzym 1968; Tenże, *List Apostolski „Octogesima adveniens”* (1971), Tekst polski, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 427-448; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor Hominis”* (1979), dz. cyt., s. 21-61; Tenże, *Encyklika „Laborem Exercens”* (1981), Tekst polski, w: Tenże, *Nauczanie Papieskie*, IV, 2, 1981, (lipiec – grudzień), Pallottinum, Poznań 1989, s. 69-104; Tenże, *Encyklika „Sollicitudo Rei Socialis”* (1987), Tekst polski, Rzym 1987; Tenże, *Encyklika „Centesimus Annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum Novarum”* (1991), Tekst polski, L'Osservatore Romano 4 (1991), s. 4-30; Tenże, *Encyklika „Veritatis Splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (1993), dz. cyt., s. 4-47.

Ewentualna rezygnacja nauki społecznej Kościoła z podnoszenia kwestii obowiązków, wynikających z praw człowieka, byłaby jednoznacznie odczytana na korzyść radykalnego indywidualizmu. Ta forma dialogu personalizmu z liberalizmem nie jest więc możliwa do zaakceptowania. Poszukiwanie dróg dialogu i współpracy odnosi się natomiast do takiego uzgodnienia stanowisk, które pozwalałoby na podjęcie wspólnych działań na rzecz wprowadzenia w życie zasady sprawiedliwości społecznej poprzez obronę praw osoby ludzkiej. Należy więc nieustannie przypominać, że człowiek i jego prawa winny stanowić centrum i podstawę wszelkich systemów etycznych, zastosowanych do budowy demokratycznych struktur społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych państwa prawa.

### 3. DEMOKRACJA A HIERARCHIA W ŻYCIU SPOŁECZNYM

Etyczny wymiar ludzkiego życia stanowi istotny element działalności człowieka i społeczeństwa. Próba zrozumienia sporu między liberalnym a personalistycznym wartościowaniem etycznym ma ważne znaczenie dla samookreślenia się osób społecznie zaangażowanych. W zakresie tego sporu mieści się również odpowiedź na pytanie, czy i na ile Kościół jako hierarchia i Kościół jako Lud Boży, ma prawo do społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowego zajmowania się i zaangażowania w życie państwa, narodu i społeczeństwa.

W świetle tego zagadnienia należy rozpatrywać problem wyboru między demokracją a hierarchią w życiu społecznym. W pierwszym wyborze dostrzega się praktyczny wpływ systemu wartości liberalnych na życie społeczno-polityczne kraju, drugi natomiast wiąże się z katolicką koncepcją władzy. Spór wokół powyższych pojęć będzie w zasadzie sporem na tle teoretycznym, że właściwie w dzisiejszym świecie kryzys wolności odpowiedzialnej, a co za tym idzie kryzys autorytetów, prowadzić musi z konieczności do wzajemnych uzupełnień i komplementarności obu pojęć w konkretnym i praktycznym życiu społecznym. Jednakże ten optymizm, wypływający z uzgodnienia znaczeń pojęć na poziomie życia społecznego, nie zawsze może być podzielany. Wynika to zazwyczaj z oświeceniowej tradycji liberalizmu, w której rozum stawiany był na piedestale zdolności ludzkich, a późniejsza niewiara wielu propagatorów i zwolenników liberalizmu w zdolności poznawczej człowieka nie przesłaniała dość wyraźnie negacji wiary bądź zwykłej nieufności w odwoływanie się do transcendentnych sił pozaludzkich w reformowaniu społeczeństwa czy gospodarki.

Biorąc pod uwagę powyższe trudności porozumienia w sprawie systemu wartościowania etycznego, można jednakże stwierdzić, że tradycja sięgająca korzeni wolnościowej np. w demokracji amerykańskiej, choć oparta na liberalnym systemie

wartości, nigdy nie występowała przeciw wartościom wiary i transcendencji, a wprost przeciwnie, nawet z szacunkiem odnosiła się do każdego wyboru człowieka, obdarzając go zaufaniem i gwarantując mu swobodę wyznania i religii. Było to wynikiem liberalno-wolnościowych podstaw konstytucji amerykańskiej.

Z takim samym zaufaniem do wartości wiary spotykamy się w neoliberalnym programie ordoliberalów niemieckich, którzy tworząc grupę reformatorską i zaplecze intelektualne dla chadecji, zgrupowanej wokół Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej (CDU), odnaleźli w wierze katolickiej i w społecznej nauce Kościoła podstawy do wydzwignięcia z kryzysu duchowego i ekonomicznego Niemiec Zachodnich po II wojnie światowej. Kryzys wartości etycznych, wynikły z totalitaryzmu hitlerowskiego, spowodował ogromny ich głód w ludzkich sumieniach. Stąd też chadecja niemiecka przy pomocy programu ordoliberalów, kładącego nacisk na wszechstronny rozwój człowieka z jego prawami indywidualnymi do wiary i wolności sumienia, szukała rozwiązań głębokiego kryzysu ekonomiczno-etycznego społeczeństwa niemieckiego<sup>6</sup>.

Powyższe przykłady wskazują dobitnie, że porozumienie na gruncie praktycznym pomiędzy systemem wartości liberalnych a etyką personalistyczną jest możliwe i prowadzi do pozytywnych rezultatów na drodze prawdziwego pluralizmu, wynikającego z szacunku do człowieka i zaufania w jego indywidualne i społeczne wybory. To zaufanie i pluralizm stanowią podstawę zdrowej demokracji państwowej, której wpływy sięgają całokształtu życia społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowego każdego kraju i narodu. Fundamentem wszelkich przemian jest jednakże sam człowiek i jego wola współpracy z innymi na zasadach sprawiedliwości, solidarności i braterstwa.

#### 4. KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA WOBEC ODNOWY USTROJU PAŃSTWOWEGO

Zwrócenie uwagi w kręgach chrześcijańskich na potrzebę pogłębionych analiz naukowych, odnoszących się do współczesnej sytuacji państw liberalno-demokratycznych i relacji do nich Kościoła, jest niewątpliwie ważnym zadaniem, przed którym staje dziś katolicka nauka społeczna. Aktualne wydarzenia w Polsce i w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, w zakresie społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowych przemian, dają uzasadnioną podstawę do zapotrzebowania na tego typu analizy. Mają one na celu poszukiwanie możliwie optymalnych rozwiązań w kwestii

---

<sup>6</sup> Por. J. Lewandowski, *Neoliberalowie wobec współczesności*, Wydawnictwo „ATEXT”, Gdynia 1991, s. 121-123; por. N. Bobbio, *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, tłum. Peter Kenealy, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.

społecznej szerokich rzesz ludzkich, uwikłanych w egzystencjalnie nową sytuację państwową, narodową i społeczną.

W tej sytuacji katolicka nauka społeczna dostrzega więc również potrzebę pogłębionych analiz poglądów przedstawicieli określonych kierunków myśli społecznej, dawnych i współczesnych, na demokratyczne zasady państwa prawa. Wszystko to ma prowadzić do odkrycia prawd, uzasadniających zajęcie określonych postaw wobec aktualnie dokonujących się także i w naszym kraju przemian.

Wyjście naprzeciw oczekiwaniom społecznym, czyniące bardziej klarowną orientację w zakresie postaw obywatelskich moralnie uzasadnionych wobec zmiennej sytuacji, szczególnie na scenie politycznej krajów porzucających ciężar totalitaryzmu, jest zadaniem potrzebnym, choć jednocześnie niełatwym. Trudności wynikają bowiem z szerokiego zakresu problemów, które ogarniają ludzi swoim wielkim rozmachem, a tym samym wielokrotnie ich obezwładniają. Rozwiązania tych problemów należy więc szukać – jak sądzimy – nie tyle w statycznie ujętych prawdach o człowieku, ale w ich dynamicznym ujęciu, zdolnym przemówić do współczesnych ludzi rzeczowo, konkretnie, mentalnościowo i zarazem ortodoksyjnie wobec nauki Kościoła.

Ta perspektywa prezentowanych założeń katolickiej nauki społecznej nosi cechy określonej do zrealizowania tego celu postawy Kościoła poszukującego, zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II, obiektywnej prawdy o swojej obecności w świecie współczesnym. Poszukiwania naukowe z zakresu katolickiej nauki społecznej zmierzają więc do pełniejszego wyjaśnienia badanych zagadnień, a tym samym do klarowniejszego spojrzenia na liberalizm i personalizm jako dwie istotowo różne teorie o człowieku i społeczeństwie, w którym on żyje i działa. W warunkach budowy demokratycznego systemu państwa prawnego obie wspomniane teorie w sposób oczywisty wchodzą w jego życie osobowe, społeczne, polityczne, ekonomiczne i kulturowe, określając zarazem właściwą postawę wobec obrony praw człowieka w społeczeństwie obywatelskim.

Wychodząc z tych założeń katolicka nauka społeczna postrzega możliwość odnowy ustroju państwowego poprzez obronę praw człowieka w wymiarze społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturowym, równocześnie analizując to zagadnienie w perspektywie rozwoju demokratycznego i praworządnego państwa prawnego. Stąd też wynika jej zainteresowanie m. in. antropologiczno-etycznymi aspektami demokratycznego państwa prawa, analizą państwa prawa w dialogu demokracji chrześcijańskiej z demokracją liberalną, współczesnymi próbami rozwiązania kwestii społecznej w perspektywie rozwoju demokratycznego państwa prawa, a także zagadnieniem kultury ludzkiej jako nośnika wartości społeczno-etycznych i źródła obrony praw człowieka w demokratycznym państwie prawnym.

W świetle tak przedstawionej problematyki jest sprawą oczywistą, że różne sfery życia państwowego, społecznego i narodowego są ze sobą bardzo ściśle powią-



zane i dlatego ich precyzyjne rozdzielanie jest w praktycznym zastosowaniu niezwykle skomplikowane. Z tego względu katolicka nauka społeczna koncentruje się w prowadzonych analizach zjawisk i zasad społeczno-etycznych na poszanowaniu praw osoby ludzkiej, która stanowi zwornik wymienionych wymiarów życia publicznego obywateli. Antropologiczny wymiar wszystkich podejmowanych analiz prowadzi do stwierdzenia, że respektowanie godności i praw człowieka jest podstawowym warunkiem demokratyczności i praworządności państwa prawa.

## 5. DIALOG WOKÓŁ PRAW RELIGIJNYCH CZŁOWIEKA

Możliwość praktycznej współpracy na gruncie obu systemów wartości etycznych wynika również z samego faktu dążenia do prawdy jako wartości decydującej o wyborach indywidualnych i społecznych. Różne ujęcie tej prawdy jest tym co dzieli, ale w istocie swojej – to właśnie od pojęcia poznanej prawdy zależy konkretne postępowanie człowieka.

W etyce personalistycznej w najwyższym stopniu akceptuje się prawdę absolutną, do której człowiek może dotrzeć swoim intelektem przy pomocy światła wiary lub przez otwarcie rozumu na transcendencję, albo też przez odwołanie się do prawa naturalnego zawartego w ludzkim sumieniu. Sumienie posiada naturalną zdolność prawidłowego odczytywania tego prawa. Należy jednak zauważyć, iż w przypadku, gdy sumienie jest zdeformowane bądź nieprawidłowo uformowane, może jednak mylić się w prawdziwym i absolutnym odczytaniu zasad prawa naturalnego.

Liberalny system wartości etycznych nie dąży do poznania prawdy absolutnej, bo w przekonaniu liberalistów nie jest to nawet możliwe ze względu na ograniczoną zdolność rozumu ludzkiego. Ta nieufność i sceptycyzm w możliwości poznawczej ludzkiego intelektu nie wyrasta jednakże z braku inicjatywy człowieka w kształtowaniu rzeczywistości, ale nabiera w tym konkretnym przypadku cech kreatywności i ciągłego poszukiwania prawidłowych rozwiązań w zakresie życia indywidualnego i społecznego. U podstaw tak pojętej działalności człowieka leży sama filozoficzna koncepcja osoby ludzkiej. Mając to na uwadze, można zrozumieć, że poznana i wyznawana prawda decyduje o sposobie jej realizacji w konkretnym życiu człowieka. Dlatego też w obu systemach etycznych poznanie prawdy i szczerze jej wyznawanie prowadzi do określonego działania społecznego.

W porównaniu obu systemów wartościowania etycznego natrafiamy na pewnego rodzaju paradoks. Liberaliści uznając, że poznanie prawdy ostatecznej i absolutnej przekracza ich możliwości intelektualne oraz wyrażając przekonanie, że prawdy należy nieustannie poszukiwać, bo nie są nigdy jej pewni do końca, równocześnie

proponują najbardziej konkretne rozwiązania w dziedzinie ekonomii, polityki, kultury i zasad współżycia różnych grup społecznych.

Z drugiej strony przedstawiciele etyki personalistycznej, nastawieni na poszukiwanie prawdy ostatecznej i absolutnej w swoim życiu i w życiu społeczeństwa, tak bardzo są czasem zafrapowani odkrywaniem tajemnic i ostatecznych fundamentów reprezentowanego przez siebie systemu wartości etycznych, że w historii etyki katolickiej dopiero od czasów Papieża Leona XIII – idąc za jego przykładem – zwrócili z tak wielkim zaangażowaniem o wiele większą uwagę niż poprzednio na wymiar ekonomiczny i tzw. kwestię społeczną jako wyraz ich zainteresowania warunkami, zagrożeniami i prawami świata pracy<sup>7</sup>.

Podniesione powyżej zagadnienie można zrozumieć w kontekście tradycji, z których oba systemy etyczne wyrosły. Tradycja etyki personalistycznej sięga korzeniami wartości wiary w Boga jako źródła prawdy absolutnej. Zaangażowanie całkowite po tej stronie daje poczucie pełnego zrealizowania się osoby jako jednostki. Nie zawsze jednak człowiek odnajduje swój wymiar społeczny. Niewątpliwie solidarność Boga z człowiekiem w osobie Bosko-ludzkiej Chrystusa jest szczytem i ideałem wszelkiej solidarności międzyludzkiej. Wyciągnięcie jednakże wszystkich konsekwencji etycznych z tego faktu stało się trudnym wyzwaniem stojącym przed ludźmi wierzącymi. Dopiero Sobór Watykański II aspekt społeczny zaangażowania się chrześcijanina w świat ostatecznie zaakceptował i zaproponował jako wyzwanie czasów. Faktem jest jednak, że życie wspólnotowe w czasach apostołskich i wczesnym chrześcijaństwie odznaczało się wysokim stopniem zrozumienia i realizacji zasad życia społecznego.

Indywidualizm, o który był posądzany system wartości liberalnych, w praktyce, a także w teorii, został w różnych etapach historii zasymilowany w życiu Kościoła i wiernych. Czasy Magisterium posoborowego tę lukę skutecznie eliminują z życia Kościoła. Okres budowania demokracji państwowej w Polsce po roku 1989 może być, mimo, że przyniósł wiele zagrożeń i kontrowersji, czasem budowania nowego ładu społecznego przy czynnym udziale Kościoła. Na płaszczyźnie więc budowy demokracji mogą spotkać się oba systemy wartościowania etycznego. Jest to kolejny dowód na zapotrzebowanie, a tym samym rozwój nauki społecznej Kościoła w życiu publicznym państwa.

Wymiar religijny i transcendentny etyki personalistycznej, a tym samym obrona religijnych praw obywateli, może uzupełniać zainteresowania liberalizmu sprawami polityczno-ekonomicznymi. W tym wymiarze myślenia społecznego widać

---

<sup>7</sup> Należy jednak pamiętać m. in. o zaangażowaniu w działalność charytatywną chrześcijan Kościoła Pierwotnego, a także społeczno-ekonomiczną naukę św. Tomasza z Akwinu oraz wielu innych katolickich myślicieli jemu współczesnych i późniejszych.

wyraźną możliwość współpracy, ale równocześnie rozwoju każdego systemu etycznego poprzez akceptację specyficznych elementów drugiego. Z tej racji dostrzegamy również możliwości rozwoju nauki społecznej Kościoła poprzez poszerzenie horyzontu spojrzenia na całokształt życia społecznego obywateli. Równocześnie wzrastać może znaczenie tej dyscypliny naukowej wśród innych dyscyplin i dziedzin teologicznych<sup>8</sup>.

Na tej współpracy skorzystać może także liberalny kierunek myśli społecznej. Położenie bowiem akcentu na wymiar religijny i transcendentny w dialogu z etyką personalistyczną może mieć charakter pozytywny dla samych obywateli, którzy budując demokratyczne państwo, społeczeństwo, kulturę i ekonomię są równocześnie filozoficznie, religijnie i egzystencjalnie zaspokojeni wewnątrznie.

Podbudowa filozoficzna obu systemów etycznych nadaje im charakter ludzki i wysoce humanistyczny. Różnice w założeniach filozoficznych nie powinny – jak się wydaje po powyższej analizie – determinować możliwości praktycznej współpracy przedstawicieli obu kierunków myśli społecznej. Ich spotkanie się na płaszczyźnie człowieka i działalność dla jego rzeczywistego, czyli prawdziwego dobra, powinny przesądzać o konieczności i potrzebie wszechstronnego dialogu, burząc mury nieufności i braku tolerancji.

Na kanwie tych przesłanek powstać może w praktyce przykład rozwiązywania trudnych sporów etycznych wokół sprawy człowieka i jego prawdziwego dobra. Takie porozumienie stanowiłoby nie tylko przejaw dobrej woli przedstawicieli obu kierunków społecznej myśli ludzkiej i wartościowania etycznego, ale również byłoby wyrazem preferencji na rzecz samego człowieka, godnego starań i troski ze strony każdego państwa zmierzającego do prawdziwej demokracji.

## 6. SOLIDARNOŚĆ MIĘDZYLUDZKA A PRAWA CZŁOWIEKA

W świetle powyższych stwierdzeń wypowiedzianych z punktu widzenia nauki społecznej Kościoła, liberalna koncepcja osoby ludzkiej jest pozbawiona wymiaru transcendentnego, który w zasadniczy sposób nadaje człowiekowi godność osobową. W koncepcji chrześcijańskiej ten wymiar osoby ludzkiej równocześnie nadaje jej charakter społeczny, bo prawa jednostkowe są postrzegane w kontekście odpowiedzialności przez Boga i bliźnimi.

---

<sup>8</sup> Por. P. Góralczyk, *Teologiczna wizja człowieka jako podstawa nauki społecznej Kościoła*, w: *Kosmos i człowiek*, Kolekcja „Communio” nr 4, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań – Warszawa 1989, s. 343-355; por. tenże, *O teologię katolickiej nauki społecznej*, *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 3 (1981), s. 98-111; por. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981.

Taki sposób ujęcia praw osobowych człowieka zobowiązuje go do społecznej aktywności nie tylko z racji na przysługujące mu prawa, ale także ze względu na dążenie do osiągnięcia stanu sprawiedliwości społecznej, której głównym gwarantem jest transcendentna godność człowieka, powołanego do jedności z Bogiem i do życia w solidarności społecznej z ludźmi jako braćmi, co określa się pojęciowo w kategoriach braterstwa międzyludzkiego<sup>9</sup>.

Rozpatrując ten rodzaj myślenia społecznego w kategoriach chrześcijańskich, należy dostrzec z jednej strony bliskość pojęć liberalnych i katolickich w odniesieniu do osoby ludzkiej, a szczególnie jej praw indywidualnych i społecznych, ale z drugiej strony widać wyraźne różnice w interpretacji tych praw na gruncie sprawiedliwości społecznej i solidarności międzyludzkiej. Określenie tych różnic sprowadza się równocześnie do porównania dwóch różnych aksjologicznych koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej.

Na tej płaszczyźnie dostrzega się więc również spór dwóch niezależnych od siebie systemów wartościowania etycznego. W istocie swojej jest to spór o człowieka, jego los i przyszłość oraz jego miejsce w państwie, a tym samym jest to spór o rodzaj demokracji, rodzaj państwa i kierunek rozwoju kultury narodowej. Człowiek, stanowiący centrum wszelkich przemian społecznych i politycznych, ekonomicznych i kulturowych, ma decydujące znaczenie we wszelkich wyborach społecznych, wobec czego spór o jego świadomość prowadzi do konkretnych decyzji w sensie politycznym i ekonomicznym zarazem. Te dwie bowiem sfery życia ludzkiego dążą w dzisiejszej rzeczywistości państwowej i międzynarodowej do decydowania o całokształcie rozwoju poszczególnych społeczeństw i narodów.

Wielokrotnie – na podstawie obserwacji życia społecznego – wydawać by się mogło, że ilekroć na scenie polityki państwowej i międzynarodowej pojawiają się zagadnienia o charakterze społecznym i wspólnotowym, tym większa istnieje szansa na porozumienie się dyskutujących ze sobą stron. Rzeczywisty problem zaczyna się, gdy na wokandę sporu trafia sam człowiek i jego różne koncepcje jako konkretnej jednostki tworzącej fundament życia społecznego. Oznaczałoby to i zarazem potwierdzałoby zdobyte przeświadczenie, że w istocie swojej spór o państwo i społeczeństwo, ekonomię i kulturę najwięcej kontrowersji niesie ze sobą w kontekście konkretnej, a zarazem wszechstronnej wizji człowieka wraz z jego prawami i obowiązkami<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Por. H. Skorowski, *Od solidarności do braterstwa*, STCPZ: By żaden Polak nie zagubił się na obczyźnie, pod red. W. Necla, 4 (1992), s. 72-83; por. W. Kasper, *Solidarność jako rys charakterystyczny życia chrześcijańskiego w naszych czasach*, Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 5 (1990), s. 57-67.

<sup>10</sup> Por. „Pacem in Terris”, nn. 4-33, dz. cyt., s. 271-277; por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1993, s. 83-87.

Stawiając przed sobą dwa systemy wartości etycznej: katolicki i liberalny, należy doprowadzić je do spotkania na gruncie pojęcia człowieka, czyli spojrzeć na nie w perspektywie antropologicznej. Jest w tym spojrzeniu również nadzieja rozwiązania problemu, który mógłby w wielu przypadkach okazać się jedynie problemem słownictwa i nazewnictwa oraz teoretyczną grą poglądową, która w praktycznym działaniu ustępuje miejsca rozsądkowi.

### ZAKOŃCZENIE

Demokracja jest taką formą rządów, która zabezpiecza każdemu obywatelowi prawa obywatelskie, wśród których najważniejszym – według Jana Pawła II – jest prawo do wolności religijnej. Relacja między hierarchią a demokracją, która w sposób szczególny jest wyrażana w relacji Kościoła i państwa, staje się rozwiązywalna w duchu ewangelicznej równości wszystkich ludzi, obdarzonych taką samą godnością.

W tym kontekście można stwierdzić, że nauka społeczna Kościoła w sposób wyraźny opowiada się za poszanowaniem – w warunkach współczesnych przemian społecznych – godności i praw człowieka. Troska poszczególnych obywateli o dobro wspólne całych społeczności rodzinnych, religijnych, narodowych, państwowych i międzynarodowych jest podyktowana koniecznością poszanowania praw indywidualnych i społecznych poszczególnych osób ludzkich, które są równocześnie odpowiedzialnymi, za losy własne i innych, obywatelami określonego państwa.

Każdorazowy wstrząs o szerokim zasięgu politycznym wywołuje potrzebę pogłębionych refleksji na tematy egzystencjalne ludzi i społeczeństw. Jednym z takich bardzo aktualnych zagadnień jest dialog liberalistów z personalistami. Wydaje się jednak, że wynik tego dialogu nie do końca będzie owocny w zakresie ich całkowitego porozumienia się, jako że obejmuje on dwie różne filozofie społeczne oparte na różnych podstawach etyczno-prawnych. Istnieją jednak, pod pewnymi warunkami, możliwości ich wzajemnego porozumienia się i współdziałania na płaszczyźnie obrony praw człowieka.

### Sommario

La problematica dello studio sopra presentato ha lo scopo di essere una proposta oggettiva dell'analisi della sfera sociale, politica, economica e culturale dell'uomo e della società, viste secondo la prospettiva del dialogo tra la dottrina sociale della Chiesa e il sistema dei valori liberali. Questa proposta è centrata sull'analisi della persona umana e i suoi diritti, giacché ogni proposta liberale o personalista di risolvere i problemi dell'ordine sociale, politico, economico e culturale dello stato

democratico è stata riferita alla dignità della persona che costituisce l'ultimo momento di accettare o rigettare ogni soluzione intellettuale o pratica.

L'ordine sociale si caratterizza proprio con la garanzia dei diritti umani, che si spiegano nella luce della dignità dell'uomo. La persona costituisce il centro di riferimento per ogni attività sociale, politica, economica e culturale dello Stato.

Alla fine dell'analisi del dialogo tra la dottrina sociale della Chiesa e il sistema dei valori liberali, si può porre una domanda molto concreta: „Quale filosofia sociale è preferibile attualmente per la Polonia o per i paesi dell'Est europeo, che si trovano nella profonda trasformazione del sistema sociale, politico, economico e culturale dello stato?”.

La risposta è già stata data. Soltanto la filosofia che accetta e propone la verità integrale sull'uomo è degna di chiamarsi «la sapienza», o di costituire un vero amore per la sapienza. L'uomo è il mistero più grande e più affascinante che il Creatore ha potuto regalare alla sua creatura. Quest'uomo, volendo realizzarsi pienamente, nel mondo contemporaneo, ha bisogno di conoscere la verità su se stesso. Essa è necessaria per poter costruire l'ordine sociale, politico, economico e culturale, in cui la dignità della persona umana sia rispettata. L'uomo è, e deve rimanere sempre in ogni programma sociale, politico, economico e culturale, il soggetto del suo agire, ad ogni livello della vita personale e sociale.

Programmando il futuro dell'uomo, si deve ricordare che ogni scienza sociale è continuamente in evoluzione dottrinale. Anche nell'insegnamento sociale dei Papi, questa evoluzione è evidente. Il merito della prospettiva moderna della dottrina sociale della Chiesa, basata sui diritti della persona umana, è di Giovanni XXIII, che con la *Pacem in Terris* ha proposto il catalogo dei diritti umani ed ha affermato la soggettività dell'uomo nella società internazionale. Il Concilio Vaticano II, e attualmente Giovanni Paolo II, nel loro insegnamento sociale, si riferiscono chiaramente alla dignità della persona umana, che è il soggetto dell'agire sociale, economico, politico e culturale nello stato democratico di diritto.

Questa evoluzione riguarda pure il liberalismo, che oggi cerca di dare risposte sempre più adeguate ai bisogni e alle richieste della gente. Possiamo quindi affermare che il futuro del dialogo delle diverse filosofie sociali dipende dalla loro giusta concezione della persona umana e dalla garanzia dei diritti personali e sociali nello Stato, nella nazione e nella società contemporanea. Sembra proprio che le possibilità di venire ad un accordo e di cooperare tra la dottrina sociale della Chiesa e il liberalismo consista – sotto le certe condizioni – nella prospettiva della difesa dei diritti umani: personali e sociali.

HENRYK SKOROWSKI SDB

## ZAANGAŻOWANIE SPOŁECZNE ISTOTNYM WYMIAREM CHRZEŚCIJAŃSTWA

### WSTĘP

Czy idea pełnego zaangażowania w życie społeczne jest możliwa do zrealizowania w życiu chrześcijańskim? Czy można być człowiekiem wierzącym, a jednocześnie uczestniczyć w życiu środowiska? Czy chrześcijaństwo da się pogodzić z aktywnością w dziedzinie społecznej, kulturowej, gospodarczej i politycznej? Pytania te w dobie dzisiejszej stają z całą ostrością przed nami ludźmi wierzącymi.

W świetle katolickiej nauki społecznej, należy jednoznacznie stwierdzić, że chrześcijanin jako człowiek wiary nie może pasywnie wegetować w otaczającej go rzeczywistości. Przez miłość, która jest właściwym sposobem jego istnienia, wezwany jest do aktywnego bytowania. Wynika to z samej koncepcji miłości jako stylu bycia i życia chrześcijanina. Miłość jest bowiem sama w sobie dynamizmem. Stąd chrześcijanin, który przyjmuje styl bycia będący konsekwencją wiary niejako „zmuśzony” jest, by aktywnością manifestować swoją obecność w świecie, to znaczy być zaangażowany w całość życia społecznego.

Sprawą fundamentalną jest jednak uświadomienie sobie, co oznacza zaangażowanie w życie społeczne. Niejednokrotnie bowiem pojęcie to utożsamiane jest w sposób zawężony z działalnością na obszarze polityki. Tymczasem jest to zaledwie jeden wymiar zaangażowania. Koniecznym zatem jest przybliżenie tego problemu. Będzie to przedmiotem niniejszego wystąpienia. Całość przemysłów dotyczyć będzie trzech aspektów. W pierwszej kolejności ukazany zostanie problem na ile aktywność społeczna jest prostą konsekwencją wiary. W dalszej kolejności przybliżona zostanie sama istota zaangażowania, a konsekwentnie dalej płaszczyzny zaangażowania. Całość przemysłów zakończy ukazanie problemu samorządu jako przykładu aktywnej obecności w świecie.

democratico è stata riferita alla dignità della persona che costituisce l'ultimo momento di accettare o rigettare ogni soluzione intellettuale o pratica.

L'ordine sociale si caratterizza proprio con la garanzia dei diritti umani, che si spiegano nella luce della dignità dell'uomo. La persona costituisce il centro di riferimento per ogni attività sociale, politica, economica e culturale dello Stato.

Alla fine dell'analisi del dialogo tra la dottrina sociale della Chiesa e il sistema dei valori liberali, si può porre una domanda molto concreta: „Quale filosofia sociale è preferibile attualmente per la Polonia o per i paesi dell'Est europeo, che si trovano nella profonda trasformazione del sistema sociale, politico, economico e culturale dello stato?”

La risposta è già stata data. Soltanto la filosofia che accetta e propone la verità integrale sull'uomo è degna di chiamarsi «la sapienza», o di costituire un vero amore per la sapienza. L'uomo è il mistero più grande e più affascinante che il Creatore ha potuto regalare alla sua creatura. Quest'uomo, volendo realizzarsi pienamente, nel mondo contemporaneo, ha bisogno di conoscere la verità su se stesso. Essa è necessaria per poter costruire l'ordine sociale, politico, economico e culturale, in cui la dignità della persona umana sia rispettata. L'uomo è, e deve rimanere sempre in ogni programma sociale, politico, economico e culturale, il soggetto del suo agire, ad ogni livello della vita personale e sociale.

Programmando il futuro dell'uomo, si deve ricordare che ogni scienza sociale è continuamente in evoluzione dottrinale. Anche nell'insegnamento sociale dei Papi, questa evoluzione è evidente. Il merito della prospettiva moderna della dottrina sociale della Chiesa, basata sui diritti della persona umana, è di Giovanni XXIII, che con la *Pacem in Terris* ha proposto il catalogo dei diritti umani ed ha affermato la soggettività dell'uomo nella società internazionale. Il Concilio Vaticano II, e attualmente Giovanni Paolo II, nel loro insegnamento sociale, si riferiscono chiaramente alla dignità della persona umana, che è il soggetto dell'agire sociale, economico, politico e culturale nello stato democratico di diritto.

Questa evoluzione riguarda pure il liberalismo, che oggi cerca di dare risposte sempre più adeguate ai bisogni e alle richieste della gente. Possiamo quindi affermare che il futuro del dialogo delle diverse filosofie sociali dipende dalla loro giusta concezione della persona umana e dalla garanzia dei diritti personali e sociali nello Stato, nella nazione e nella società contemporanea. Sembra proprio che le possibilità di venire ad un accordo e di cooperare tra la dottrina sociale della Chiesa e il liberalismo consista – sotto le certe condizioni – nella prospettiva della difesa dei diritti umani: personali e sociali.



HENRYK SKOROWSKI SDB

## ZAANGAŻOWANIE SPOŁECZNE ISTOTNYM WYMIAREM CHRZEŚCIJAŃSTWA

### WSTĘP

Czy idea pełnego zaangażowania w życie społeczne jest możliwa do zrealizowania w życiu chrześcijańskim? Czy można być człowiekiem wierzącym, a jednocześnie uczestniczyć w życiu środowiska? Czy chrześcijaństwo da się pogodzić z aktywnością w dziedzinie społecznej, kulturowej, gospodarczej i politycznej? Pytania te w dobie dzisiejszej stają z całą ostrością przed nami ludźmi wierzącymi.

W świetle katolickiej nauki społecznej, należy jednoznacznie stwierdzić, że chrześcijanin jako człowiek wiary nie może pasywnie wegetować w otaczającej go rzeczywistości. Przez miłość, która jest właściwym sposobem jego istnienia, wezwany jest do aktywnego bytowania. Wynika to z samej koncepcji miłości jako stylu bycia i życia chrześcijanina. Miłość jest bowiem sama w sobie dynamizmem. Stąd chrześcijanin, który przyjmuje styl bycia będący konsekwencją wiary niejako „zmużony” jest, by aktywnością manifestować swoją obecność w świecie, to znaczy być zaangażowany w całokształt życia społecznego.

Sprawą fundamentalną jest jednak uświadomienie sobie, co oznacza zaangażowanie w życie społeczne. Niejednokrotnie bowiem pojęcie to utożsamiane jest w sposób zawężony z działalnością na obszarze polityki. Tymczasem jest to zaledwie jeden wymiar zaangażowania. Koniecznym zatem jest przybliżenie tego problemu. Będzie to przedmiotem niniejszego wystąpienia. Całość przemyśleń dotyczyć będzie trzech aspektów. W pierwszej kolejności ukazany zostanie problem na ile aktywność społeczna jest prostą konsekwencją wiary. W dalszej kolejności przybliżona zostanie sama istota zaangażowania, a konsekwentnie dalej płaszczyzny zaangażowania. Całość przemyśleń zakończy ukazanie problemu samorządu jako przykładu aktywności obecności w świecie.

## I. AKTYWNOŚĆ SPOŁECZNA KONSEKWENCJĄ WIARY

Jestem chrześcijaninem – to deklaracja, którą często składamy wobec innych i samych siebie. Czy jednak do końca mamy świadomość tej prawdy?

Chrześcijaństwo nie jest religią idei, jest religią wyboru i zaangażowania, jest religią ludzkiej aktywności i dynamiki wynikającej z wyboru. W praktyce oznacza to, że wybieram Boga (wiera) nie przez to, że myślę o Nim jako o idei, ale przez to, że przyjmuję go w samo centrum swojej wolności i określonym stylem życia wyznaję Go. Nie można Boga wybrać, jednocześnie nie wyznając Go. Niejednokrotnie słyszy się dziś, że sprawa wiary i religii to sprawa prywatna. Tylko częściowo można zgodzić się z tym twierdzeniem. Po prostu prywatność, osobistość i intymność wiary ma swoje granice. Tą granicą jest obowiązek publicznego wyznawania wiary w Boga, który nie oznacza deklaracji i manifestacji słownej, ale oznacza określony styl życia i zachowania. Chrześcijaństwo nie jest tylko wyborem Boga, ale także wyborem siebie, swojego „ja”. Wybrać zaś siebie, to wybrać konkretną formę egzystencji, określone postawy i styl życia. Istotą tego stylu jest między innymi aktywna obecność w otaczającej rzeczywistości. Czym zatem dyktowana jest owa aktywna obecność w świecie, która dotyczy także ludzi wierzących?

Z pewnością istotną racją przemawiającą za aktywnością człowieka w otaczającym go świecie jest dynamizm jego natury. Jak twierdzi P. Trzebuchowski: „Osoba jako byt jest od początku dana i ontologicznie określona. Nie jest ona jednak bytem statycznym na podobieństwo materialnych przedmiotów. Człowieczeństwo oznacza niezgłębioną tajemnicę życia biologicznego i duchowego. Ludzkie „być” implikuje kategorię działania, pozostawania w stanie czynnym. Duchowość ludzka jest dynamiczna i wciąż poszukuje sensownego wyrazu dla tej dynamiki”<sup>1</sup>. Człowiek jest zatem w najgłębszej swej istocie bytem dynamicznym. Takim uczynił go Bóg w akcie stwórczym. Oznacza to, iż chce on niejako z natury uczestniczyć w otaczającej go rzeczywistości, manifestując swój dynamizm w działaniu. Owa aktywność i dynamika jest jednak także bezpośrednio konsekwencją wiary. Spróbujmy nieco przybliżyć ten problem.

Problem chrześcijańskiej aktywności w otaczającym świecie wiąże się bezpośrednio z problemem miłości jako stylu mojego bycia w świecie, który jest bezpośrednim wynikiem wiary. Wiara w najgłębszej swej istocie jest przyjęciem Boga we własne centrum. Tak też rozumiana wiara staje się procesem wewnętrznej przemiany człowieka. Poprzez wiarę, w której ma miejsce dynamiczne spotkanie Boga z człowiekiem, dokonuje się nowe narodzenie człowieka wyrażające się w fakcie, że sam Bóg wewnętrznie wypełnia go do tego stopnia, iż każdy człowiek może powtórzyć

<sup>1</sup> P. Trzebuchowski, *Praca jako znak człowieczeństwa*, Warszawa 1982, s. 74.

za św. Pawłem „już nie żyję ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Można zatem powiedzieć, że wiara nie tylko uświadamia człowiekowi potrzebę własnej wewnętrznej przemiany, ale tej przemiany w człowieku dokonuje.<sup>2</sup> Wewnętrzna przemiana człowieka nie może z kolei pozostać bez oddźwięku w życiu codziennym, realizującym się w płaszczyźnie codziennego zachowania. Przyjęcie bowiem Boga w centrum swojego jestestwa, co jest punktem szczytowym wiary, jest oddaniem się człowieka do dyspozycji Boga nie tylko w sferze wewnętrznej, ale także w sferze zewnętrznego działania. Bóg wewnętrznie wypełniając człowieka jest bowiem nie tylko przedmiotem kontemplacji, ale również, a może przede wszystkim Tym, który w człowieku i przez człowieka działa. On swoim dynamizmem sprawia, że człowiek jest niejako „przynaglany miłością”. Jest to jakby wewnętrzne „zmuszenie” człowieka, w dobrym tego słowa znaczeniu do tego, by swoim życiem dawał on świadectwo swego trwania w Bogu – swojej w Bogu wewnętrznej przemiany. To właśnie dzięki wierze „człowiek może być bardziej świadomy, że razem z nim idzie żyjący w nim Chrystus. W takim ujęciu całe życie sprowadza się właściwie do szukania odpowiedzi na zadawane sobie wciąż pytanie: co w danej konkretnej sytuacji życiowej zrobiłby na moim miejscu Chrystus, który idzie ze mną”<sup>3</sup>. Inaczej, dobitniej można powiedzieć, że całe życie człowieka wiary, całe jego zachowanie sprowadza się do szukania odpowiedzi, jak bardziej i jak doskonale realizować miłość w wymiarze codzienności, bo Bóg, który jest w człowieku, chce miłować ludzkim sercem.<sup>4</sup> Jest w tym stwierdzeniu istotna prawda, że autentycznej wiary nie da się oddzielić od miłości, którą realizuje człowiek jako styl własnego życia. Wiara, która stoi w centrum życia człowieka, która jest jego własną, osobistą wiarą nie może nie kształtować miłości. Należy powiedzieć, że jak daleko człowiek osobiście zaangażuje się w wiarę, tak daleko sięga jego życie autentycznie chrześcijańskie mierzone miłością. Zależność jest tu logiczna – im głębsze zaangażowanie, tym wyższy poziom realizacji miłości w całościach działania i zachowania. Tak należy rozumieć wpływ wiary na miłość jako sposób i styl bycia chrześcijanina. Wiara dokonująca wewnętrznej przemiany człowieka, aż do momentu kiedy staje się on „nowym stworzeniem” dynamizuje jego działanie na wysokim poziomie miłości. Istotą z kolei miłości jest aktywna obecność w świecie. W niej bowiem wyraża się zarówno miłość do człowieka jako jednostki i wspólnoty, do siebie samego oraz szacunek do świata. Można zatem powiedzieć, że chrześcijanin jako człowiek wiary, nadziei i mi-

<sup>2</sup> Por. H. Skorowski, *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach moralno-społecznych*, Warszawa 1994, s. 40 – 41.

<sup>3</sup> W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1982, s. 298.

<sup>4</sup> Por. M. Bednarz, *Dla Boga? Dla człowieka? Uzgodnienie miłości Boga i bliźniego*, w: *Otwarcie w wierze*, pr. zb. pod red. R. Darowskiego, Warszawa – Kraków 1974, s. 88.

łości nie może pasywnie wegetować w otaczającej go rzeczywistości świata. Przez miłość, która jest jedynie właściwym sposobem jego istnienia, wezwany jest on do aktywnego bytowania. Wynika to po prostu z samej koncepcji miłości jako stylu bycia. Miłość bowiem jest sama w sobie aktywnością i dynamizmem. Stąd też chrześcijanin, który przyjmuje taki styl bycia, będący prostą konsekwencją wiary, niejako „zmuszony” jest do tego, by własną aktywnością manifestować swoją obecność w świecie. Ta aktywność (miłość) w praktyce przejawiać się winna w wielorakich postawach, które nazwać można ogólnie postawami społecznymi lub prospołecznymi. Wyrażają one zaangażowanie społeczne człowieka wiary.

Tymczasem jakość tego zaangażowania społecznego budzi dziś w wielu wypadkach poważne zastrzeżenia. Dotyczy to także ludzi wierzących.<sup>5</sup> Tę obecność w naszej polskiej rzeczywistości można w wielu przypadkach określić po prostu wegetacją, przejawiającą się w ogólnie rozpowszechnionej obojętności wobec otaczającej rzeczywistości, separacją od społeczno – kulturowo – gospodarczo – politycznych problemów własnego środowiska, zamykania się w świecie własnych, prywatnych spraw, izolacją od wszystkiego, co stanowi codzienność życia. Ta rzeczywistość tzw. pasywności społecznej jest po prostu faktem. Na ten stan rzeczy składa się z pewnością wiele przyczyn, których nie sposób w tym miejscu szczegółowo omówić. Zwrócić można jednak uwagę na jedną, jak się wydaje bardzo ważną. W obecnej rzeczywistości polskiej dość mocno ujawnia się pogląd lansowany przez niektóre środowiska polityczne, ukazujący chrześcijaństwo jako system izolacji od spraw tego świata, a tym samym niejako zamykający chrześcijan w sferze ich prywatnych spraw (prywatność wiary i religii). W ten sposób u wielu ludzi wierzących zauważa się niejako „pęknięcie” rozgraniczające sferę religijności od sfery aktywności bycia w świecie, a konsekwentnie dalej pasywność w płaszczyźnie życia polityczno – społeczno – gospodarczego. Inaczej mówiąc pojęcie „być chrześcijaninem” wiąże się ze sferą wewnętrznego przemiany człowieka, jego doskonaleniem, praktykami religijnymi i ewentualną działalnością w życiu Kościoła. Bycie zaś obywatelem jest często odrzucane, ponieważ jest utożsamiane z wąsko rozumianym zaangażowaniem politycznym.

Tymczasem, raz jeszcze powtórzmy, aktywna obecność w otaczającej rzeczywistości jest konsekwencją wiary. Jest ona z jednej strony wynikiem dynamizmu natury człowieka stworzonej przez Boga, z drugiej zaś strony wynikiem wyboru Boga, który swoim dynamizmem sprawia, iż człowiek wierzący musi aktywnie bytować w otaczającym świecie. Człowiek wiary jest bowiem człowiekiem miłości. Miłość zaś jest sama w sobie aktywnością.

---

<sup>5</sup> Por. J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 49.

## 2. POJĘCIE ZAANGAŻOWANIA SPOŁECZNEGO

Sprawą fundamentalną jest uświadomienie sobie, co oznacza zaangażowanie w życie społeczne. Niejednokrotnie pojęcie to utożsamia się w sposób zawężony z działalnością na obszarze wąsko pojętej polityki. Tymczasem jest to zaledwie jeden wymiar zaangażowania. Koniecznym zatem wydaje się przybliżenie pojęcia „zaangażowanie społeczne”.

Najogólniej można stwierdzić, że aktywna obecność w otaczającej rzeczywistości (ona bowiem jest głównym elementem zaangażowania), zakłada, by być jednostką wartościową. Zaangażowanie społeczne oznacza wartościowość osoby dla środowiska, w którym człowiek żyje. Użyte tu pojęcie „wartościowości” osoby może budzić zastrzeżenia i wątpliwości. Wydają się one w pełni uzasadnione. Katolicka nauka społeczna uznaje bowiem, że osoba ludzka w najgłębszej swej istocie jest wartością, co oznacza, że każdy człowiek w społeczności jest wartością przez sam fakt człowieczeństwa. Po prostu dla katolickiej nauki społecznej nie istnieje jednostka „bezwartościowa”.<sup>6</sup> Wobec tego przynajmniej skrótego wyjaśnienia domaga się termin „jednostka wartościowa”.

Przede wszystkim pojęcie to oznacza rzeczywiste uczestnictwo osoby w otaczającej go rzeczywistości. Może się bowiem zdarzyć, co faktycznie w wielu wypadkach ma miejsce, że jednostka jest wyłącznie biernym członkiem życia społecznego. Przejawiać się to może między innymi w tak zwanym pogłosie indywidualizmu w postaci jednostronnego akcentowania własnych praw, domagania się świadczeń i zabezpieczeń społecznych, bez równoczesnego zaangażowania się w określoną rzeczywistość polityczno – społeczno – gospodarczą.<sup>7</sup> Użyte przez nas pojęcie „wartościowość” oznacza zatem świadomą odpowiedzialność osoby za współtworzenie własnego środowiska, odpowiedzialność „za kulturę narodową, za pierwiastki chrześcijańskie w tej kulturze....za jakość życia, w tym także za jakość stosunków międzyludzkich w życiu codziennym, za jakość pracy w produkcji i usługach”<sup>8</sup>. Pełna odpowiedzialność jednostki za własne środowisko oznacza więc aktywność na rzecz dobra wspólnego, którą to aktywność niektórzy definiują jako katalog obowiązków obywatelskich wobec rzeczywistości w której żyje i funkcjonuje człowiek. „Społeczna nauka Kościoła wychodzi bowiem z realistycznego założenia, że człowiek żyje i rozwija się w społeczeństwie, że współtworzy społeczeństwo i jest za nie odpowiedzialny. Dotyczy to nie tylko państwa, które nie jest, a w każdym razie nie po-

<sup>6</sup> Por. T. Wilski, Tajemnica osoby – klucz do zrozumienia siebie i Boga, *Communio* 2(1982), s. 39-44.

<sup>7</sup> Por. J. Kondziela. dz. cyt., s. 49.

<sup>8</sup> Tamże, s. 51-52.

winno być, synonimem władzy państwowej, lecz w pierwszym rządzie synonimem społeczeństwa państwowego, ale także regionu, miasta, osiedla. Uczy więc społeczną nauką Kościoła postawy prospołecznej. Jedną z podstawowych zasad głoszonych przez tę doktrynę jest zasada dobra wspólnego. W imię zatem własnego rozwoju i rozwoju współuczestników, jest człowiek, zgodnie z zasadą dobra wspólnego, zobowiązany do doskonalenia urządzeń społecznych, jest więc odpowiedzialny za kształt życia społecznego<sup>9</sup>.

Wartościowość jednostki jako wyraz jej zaangażowania społecznego to jej rzeczywiste uczestnictwo w formie odpowiedzialności i aktywnego zaangażowania na rzecz własnego środowiska. W tym miejscu podkreślić jednak należy, że tak rozumiane uczestnictwo w formie odpowiedzialności i aktywnego zaangażowania na rzecz własnego środowiska, jest jak gdyby finalnym wymiarem „wartościowości” osoby w społeczeństwie, a więc wymiarem, który jest postrzegany i możliwy do oceny. Rzeczywiste bowiem uczestnictwo jednostki we własnym środowisku gruntuje się na podłożu jej faktycznego „zakorzenia” w strukturach tegoż środowiska. Inaczej mówiąc aby jednostka ludzka była faktycznie odpowiedzialna i aktywnie zaangażowana na rzecz społeczeństwa, musi czuć się do niego faktycznie przynależna w formie tak zwanego „zakorzenia” lub, jak nazywa to L. Bądkowski łatwo sprawdzalnego „przydziału”, który gruntuje ją i określa jej miejsce wśród ludzi, których zna, i z którymi łączy go stosunki bezpośrednie i zrozumiałe, oraz wśród rzeczy i spraw, które są mu bliskie.<sup>10</sup> Niektórzy nazywają to faktycznym poczuciem i świadomością „bycia u siebie”. Chodzi tu po prostu o rzeczywistą integrację osoby we własnym środowisku. Integracja z konkretną rzeczywistością daje bowiem poczucie „bycia u siebie”, a tym samym pozwala na zrozumienie swoich obowiązków i zadań, a konsekwentnie dalej na faktyczne włączenie się w nurt życia tego środowiska. W związku z tym pojęcie „wartościowość” jednostki oznacza także jej rzeczywistą integrację, to znaczy jej prawdziwą przynależność do konkretnego środowiska. Mówiąc inaczej, dla społeczności wartościową jest jednostka „zakorzona”, zintegrowana i mająca poczucie swej przynależności.

Wspomnieć wreszcie także należy, że pełna, ale jednocześnie właściwa integracja osoby ze środowiskiem, możliwa jest tylko i wyłącznie w oparciu o silne poczucie własnej osobowej tożsamości i podmiotowości, jakie posiada jednostka. Tylko w ten sposób osoba świadomie i w pełni „zakorzenia” się w strukturach określonej rzeczywistości. E. Kruk ujmuje to w ten sposób, że tylko w oparciu o poczucie „bycia sobą”, człowiek integruje się z konkretną rzeczywistością i kształtuje świadomo-

<sup>9</sup> Tamże, s. 48-49.

<sup>10</sup> Por. L. Bądkowski, Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę, *Życie i Myśl* 3-4 (1961), s. 95.

ści „bycia u siebie”<sup>11</sup>. Człowiek bowiem, który nie doświadcza i nie przeżywa siebie jako osoby i swej podmiotowości, jest albo społecznie wyalienowany, tzn. chroni się wprawdzie w ramach społeczności, ale faktycznie jest obcy naturze, drugiemu człowiekowi społeczności; albo staje się przedmiotem zasymilowania. Osoba zatem, która nie ma poczucia własnej osobowej tożsamości, nigdy nie integruje się ze środowiskiem, nie znajduje w nim swego „zakorzenienia”. Wartościowość jednostki musi także zatem ujmować jej faktyczną świadomość własnej osobowej tożsamości i podmiotowości.

Ostatecznie należy stwierdzić, że „wartościową” dla życia społecznego jest jednostka świadoma swej tożsamości, zintegrowana ze społecznością i rzeczywiście uczestnicząca w jej życiu w formie odpowiedzialności i aktywnego zaangażowania na rzecz własnego środowiska. Wszystkie elementy stanowią tu o rzeczywistej wartości. Nie ma bowiem aktywnej obecności w środowisku bez rzeczywistego „zakorzenienia” w środowisku, co z kolei jest niemożliwe bez doświadczenia i przeżywania siebie jako osoby. W tym też sensie używane jest pojęcie „zaangażowanie” osoby w życiu społecznym.

### 3. PŁASZCZYZNY ZAANGAŻOWANIA SPOŁECZNEGO

Tak rozumiane zaangażowanie społeczne oznacza aktywizację wszystkich sił, we wszystkich zakresach do maksymalnie możliwego unowocześnienia życia w najbliższym środowisku w wielu płaszczyznach. Jest to zatem wielopłaszczyznowe zaangażowanie czyli dotyczące wielu płaszczyzn. Celem egzemplifikacji należy je w tym miejscu nieco przybliżyć i zasygnalizować.

Zaangażowanie społeczne człowieka ujawniać się może i powinno na przykład w płaszczyźnie politycznej. Ta płaszczyzna zaangażowania w polskiej rzeczywistości do niedawna budziła szereg kontrowersji. Wynikało to z istniejącego ustroju, który niejako „z natury” izolował chrześcijan od działalności politycznej. Tymczasem jest to istotna płaszczyzna społecznego zaangażowania, która nie może być obojętna człowiekowi wierzącemu. Katolicka nauka społeczna pojmuje bowiem płaszczyznę polityczną jako istotny wymiar służenia dobru wspólnemu: „Nauczanie społeczne Kościoła wskazuje na głębszy wymiar polityki, który bez przesady można nazwać ewangelicznym. Rozumie się bowiem we współczesnym nauczaniu Kościoła politykę jako służbę człowiekowi w ramach dobra wspólnego”<sup>12</sup>. W takim ujęciu zaangażowanie w płaszczyznę polityczną jest chrześcijańskim obowiązkiem służby człowiekowi.

<sup>11</sup> Por. E. Kruk, *Ruch obywatelski, Pomerania* 2 (1989), s. 11-12.

<sup>12</sup> J. Kondziela, dz. cyt., s. 63.

Chrześcijanie nie mogą pozwolić sobie na grzech kwietyzmu politycznego.<sup>13</sup> Nauczanie Kościoła jest w tej materii jednoznaczne. Sobór Watykański II stwierdza: „Ci, którzy posiadają talent do działalności politycznej lub mogą się do niej nadać, a jest to sztuka trudna a zarazem wielce szlachetna, niech się do niej sposobią i oddają się jej, nie myśląc o własnej wygodzie lub zyskownym stanowisku”<sup>14</sup>. Ponieważ wymiar polityczny jest w pewnej mierze wpisany w powołanie każdego człowieka, stąd Sobór w innym miejscu tego dokumentu podkreśla: „wszyscy chrześcijanie niech odczuwają swoje szczególne i sobie właściwe powołanie we wspólnocie politycznej, na mocy którego winni świecić przykładem, sumiennie spełniać obowiązki i służyć dobru wspólnemu”<sup>15</sup>. Z kolei ten sam Sobór w dokumencie jakim jest „Dekret o apostołstwie świeckich” podkreśla: „Katolicy biegli w sprawach publicznych, a przy tym utwierdzeni w wierze oraz nauce chrześcijańskiej, niech nie uchylają się od pełnienia funkcji publicznych, ponieważ sprawując je godnie, mogą przyczynić się do wspólnego dobra i zarazem torować drogę Ewangelii”<sup>16</sup>. Na problem tego zaangażowania zwraca także uwagę Jan Paweł II podkreślając: „Zarzuty pod adresem polityki nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności katolików w życiu publicznym. Jest to ich prawo, ale także ich obowiązek sumienia, jak również zadanie wynikające z powołania”<sup>17</sup>. Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza: „Nie jest rzeczą pasterzy Kościoła bezpośrednia interwencja w działania polityczne i organizację społeczną. To zadanie jest częścią powołania katolików świeckich, którzy działają z własnej inicjatywy, wraz ze swymi współobywatelami”<sup>18</sup>. Wreszcie dokument roboczy Synodu Polskiego podkreśla: „Takie rozumienie uczestnictwa pasterzy Kościoła w życiu politycznym nakłada tym większe zobowiązania do czynnego udziału w polityce na katolików świeckich. Nie mogą oni dać się zrazić pewną jednostronnością bądź doraźnością politycznych działań, ani nawet koniunkturalizmem, czy korupcją powiązanymi niekiedy z światem polityki. Zwłaszcza w takich przypadkach niezbędne jest ewangeliczne świadectwo i tym bardziej potrzebne jest zaangażowanie”<sup>19</sup>.

Oznacza to, że w płaszczyźnie politycznej chrześcijanin powinien aktywnie bytować. Jak bowiem stwierdza Paweł VI: „niech każdy zada sobie pytanie, co dotąd uczynił i co jeszcze winien zrobić. Nie wystarczy bowiem ludziom przypominać ogólne zasady, potwierdzać intencje, potępiać krzyczące niesprawiedliwości, wygła-

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 64.

<sup>14</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, n. 75.

<sup>15</sup> Tamże n. 75.

<sup>16</sup> Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich, n. 14.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, Do biskupów polskich 15 I 1993.

<sup>18</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, n. 2442.

<sup>19</sup> Dokument Roboczy Synodu, n. 8.



sząć śmiało sądy prorocze: to wszystko będzie bez wartości, jeżeli nie będzie temu towarzyszyć pełniejsze poczucie obowiązku i konkretna działalność<sup>20</sup>. W czym zatem winna wyrażać się owa konkretna działalność w tej płaszczyźnie?

Zaangażowanie społeczne w sferze politycznej w praktyce oznacza udział osoby w rozstrzyganiu spraw społeczności państwowej, narodowej, jak również lokalnej dla dobra jej członków i całych tych wspólnot przez udział w sprawowaniu władzy na wszystkich jej szczeblach, w jej wyborze i kreowaniu, kontroli nad nią, w określaniu treści jej zadań. Oprócz działalności w zakresie tzw. wielkiej polityki należy także mieć na uwadze „małą politykę” związaną z lokalnym środowiskiem. Działalność polityczna w tym przypadku będzie miała charakter zaangażowania na rzecz autonomii własnego środowiska, demokratycznego sposobu jego zarządzania, a więc działalności na rzecz zachowania wartości zagrożonych przez centralistyczną egalitaryzację.

Zaangażowanie człowieka w życiu społecznym ujawniać się także winno w płaszczyźnie społeczno – gospodarczej, która w szczególny sposób uświadamia, że człowiek jest celem życia gospodarczego i społecznego, i że jako podmiotowi tego życia przysługuje szeroka aktywność. Chodzi tu zatem o wielorakie działania na rzecz wspólnoty państwowej, narodowej i lokalnej w formie umacniania ich rzeczywistej tożsamości, jedności i dynamizmu. Istotne są także formy działalności, mające na celu różnorodną pomoc dla członków tych społeczności, zabezpieczenie ich bytu, rozwiązywanie istniejących problemów. Istotna jest tu także aktywizacja w sferze gospodarczej. W dobie dzisiejszej coraz częściej podkreśla się konieczność i potrzebę zaangażowania w tej dziedzinie. Chodzi o odpowiedzialność za zagospodarowanie własnego środowiska, lepszego wykorzystania miejscowych zasobów naturalnych, inicjatyw i działań, których celem jest niedopuszczenie do marnowania ziemi pod nieodpowiednie uprawy, do marnowania ziemi w formie pozostawiania jej odłogiem. W tej sferze ujawniać się także winna coraz większa aktywność chrześcijan w formie wielorakich inicjatyw i działań mających na celu obronę własnego środowiska naturalnego poprzez chronienie go przed inwestycjami przynoszącymi nieodwracalne szkody i zwiększające stopień degradacji, a także poprzez szeroką działalność mającą na celu utrzymanie piękna i czystości tegoż środowiska. Płaszczyzna gospodarczo-społeczna wydaje się stwarzać najszerokie pole społecznego zaangażowania człowieka, którego fundamentalnym celem jest tworzenie optymalnych warunków życia i funkcjonowania człowieka jako jednostki i wspólnoty osób.

Zaangażowanie człowieka w życie społeczne może i powinno ujawniać się także w płaszczyźnie kulturowej. Kultura jest tu rozumiana bardzo szeroko. Należą do

<sup>20</sup> Paweł VI, List apostolski „Octogesima adveniens”, n. 48.

niej te przedsięwzięcia, które prowadzą do umacniania autonomii osoby, do rozwoju duchowego, intelektualnego i moralnego człowieka. W takim ujęciu zaangażowanie społeczne człowieka oznaczać będzie jego aktywizację w sferze działalności kulturowej bardzo szeroko ujętej. Przede wszystkim można tu mówić o szerokiej aktywizacji człowieka w sferze działalności kulturowej związanej zarówno z narodem, jak i własnym regionem. Chodzi zatem o budzenie wielorakich inicjatyw zmierzających do zachowania i kultywowania własnej narodowej i regionalnej kultury, do ciągłego ich ożywiania i wprowadzania w życie własne, własnej najbliższej społeczności, ale także społeczności większej. Nie można jednak całej sfery kulturowej sprowdzić tylko i wyłącznie do przechowywania tego co zastane, do tworzenia skansenu o charakterze folklorystyczno-kostiumowym. Jeśli zatem w tym miejscu mówimy o aktywizacji w sferze kulturowej, to chodzi także o podkreślenie inicjatyw na rzecz kultury, w tym także do wielorakich działań artystycznych, literackich, naukowych. Jest to zatem aktywizacja w płaszczyźnie troski o zachowanie kultury narodowej i regionalnej ale także o jej aktywne i dynamiczny rozwój.<sup>21</sup>

W podsumowaniu podkreślić należy, iż zaangażowanie człowieka w życiu społecznym ujawniać się może i manifestować w wielu płaszczyznach. Najważniejsze z nich to płaszczyzna: polityczna, społeczno-gospodarcza, kulturowa. W nich ujawniać się winna wartościowość jednostki w życiu społecznym.

Tak rozumiane zaangażowanie społeczne, które realizowane może być w różnych płaszczyznach, manifestować się winno w formie określonych postaw. Chodzi o całą paletę postaw, z których najważniejsze to: patriotyzm, patriotyzm lokalny, solidarność, miłość społeczna, sprawiedliwość społeczna, zaangażowanie w dobro wspólne, zaangażowanie na rzecz środowiska naturalnego, zaangażowanie na rzecz pokoju itp. Jest to zespół postaw zasadniczych i podstawowych, w których wyraża się i manifestuje aktywna obecność w świecie. Całokształt tych prospołecznych postaw można nazwać odwagą istnienia. Ta odwaga istnienia to przede wszystkim potraktowanie życia jako egzystencji, która jest podporządkowana jakiemuś planowi i nastawiona na określony cel, ku któremu się zdąża, czyli jest zadaniem do wykonania. Tak rozumiana odwaga istnienia sprowadza się ostatecznie w odniesieniu do konkretnego człowieka do odwagi bycia sobą. To ona świadczy o aktywności społecznej człowieka. Można zatem stwierdzić, że dopóki człowiek, w tym także człowiek wierzący nie wybierze stylu bycia sobą w codziennej egzystencji, dopóty nie będzie jednostką społecznie aktywną, a tym samym jednostką wartościową.

---

<sup>21</sup> Por. H. Skorowski, Pojęcie: zaangażowanie w życie społeczne, w: *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*, pr. zb. pod red. A. Marcola, Opole 1994, s. 172-175.

## 4. SAMORZĄDNOŚĆ LOKALNA WYRAZEM ZAANGAŻOWANIA SPOŁECZNEGO

Samorząd terytorialny i lokalny (jesteśmy w przededniu wyborów samorządowych) stanowi w dobie dzisiejszej szczególnie wyraz zaangażowania społecznego człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Chciejmy zatem nieco przybliżyć tę kwestię.

Na początku powiedzmy ogólnie, iż w okresie dokonujących się w Polsce przemian z ogromną wyrazistością, już u początku tych przemian, ujawniła się silna tendencja dążenia do „lokalności” w formie rzeczywistego powrotu do autentycznych społeczności terytorialnych i ich samorządzenia się w ramach społeczności państwowej. Prawdziwa bowiem społeczność terytorialna jawiła się przez ostatnie dziesiątki lat w polskim życiu społecznym jako „jedno z szeregu pojęć składających się na pewną wizję raju utraconego, pojęć takich jak: więź społeczna, ojczyzna lokalna, a także ład normatywny, zakorzenienie, poczucie bezpieczeństwa, podmiotowość jednostek i grup społecznych”<sup>22</sup>. Jest to bowiem społeczność, której nie wymyślił ideolog, wizjoner, czy komputer. Powstaje ona z improwizacji, jaką ludzie wykazują w codziennym życiu. Samorządzenie się zaś tej społeczności „oznacza obywatelską odpowiedzialność, uczestnictwo i demokratyczny sposób rządzenia”<sup>23</sup>. Głównym bowiem celem lokalności i samorządności terytorialnej w przeciwieństwie do państwa nie jest utwierdzenie władzy, ale bycie panem u siebie oraz zarządzanie regionem zgodnie z własnymi dążeniami, a nie projektem centrum.

Tak rozumiana lokalność i samorządność stała się faktycznie we współczesnym polskim życiu szansą naszego powrotu do „raju utraconego”. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż obecny powrót do lokalności wydobył, dowartościował, a tym samym określił właściwe miejsce regionu i najbliższego środowiska w strukturach życia polityczno – społeczno – gospodarczego, regionu i środowiska jako krainy „par excellence rzeczywistej i naturalnej, której kształt rysują na ziemi autentyczne potrzeby istnienia tu i teraz a nie powstające w głowie centralnego planisty”<sup>24</sup>. Mówiąc jeszcze bardziej precyzyjnie lokalność i jej samorządzenie się wydobyło i dookreśliło ideę autonomii najbliższego człowiekowi środowiska, a na tej bazie wyrastającej faktycznie jego podmiotowości poprzez upodmiotowienie wspólnoty i jednostki. W ten sposób poprzez samorządność, region stać się może faktyczną „przestrzenią” urządzoną z myślą o swobodnej realizacji własnych wartości i stylów. Powiemy zatem, iż samorządność staje się przestrzenią i wyrazem zaangażowania społecznego człowieka – staje się przestrzenią aktywnej podmiotowości wspólnoty lokalnej i każdego człowieka. Spróbujmy to przybliżyć.

<sup>22</sup> J. Iskierski, *Lokalność, czyli powrót do raju utraconego*, Pomerania 5 (1987), s. 1.

<sup>23</sup> D. Tusk, *Królestwo ludzi wolnych*, Pomerania 5 (1987), s. 5.

<sup>24</sup> Tamże.

Aby zrozumieć na ile samorządność jest przestrzenią i wyrazem aktywności społecznej człowieka, należy kilka myśli poświęcić samej istocie samorządu terytorialnego.

Zagadnienie samorządu terytorialnego należy widzieć w nieco szerszym kontekście nauki społecznej Kościoła. Kontekst ten stanowi zagadnienie relacji pomiędzy jednością a różnorodnością życia społecznego. Nauka społeczna Kościoła zawsze podkreślała potrzebę jedności, integracji i solidarności w ramach życia społecznego. Tylko bowiem w płaszczyźnie prawdziwej jedności możliwe staje się właściwe i pełne rozwiązanie wszystkich problemów. Ta potrzeba jedności nie stoi jednak w sprzeczności z różnorodnością i pluralizmem w ramach życia społecznego. Jedność nie oznacza bowiem ujednoczenia i ujednostajnienia. Można zatem powiedzieć, iż jedność w ramach życia społecznego, o którą apeluje Kościół jako o warunek rozstrzygnięcia wszystkich problemów, w żaden sposób nie może znosić różnorodności i pluralizmu, a wręcz przeciwnie, ów pluralizm po prostu zakłada i domaga się go. Różnorodność i pluralizm to po prostu uszanowanie podmiotowości wielorakich wspólnot w ramach życia społecznego.<sup>25</sup>

Zasygnalizowana powyżej zasadnicza teza nauczania społecznego Kościoła uświadamia w sposób istotny, iż zagadnienie pluralizmu i różnorodności jest fundamentalnym dla właściwego funkcjonowania społeczności. Teza ta stanowi właśnie ów szerszy kontekst samorządu, który także należy widzieć w sferze pluralizmu. Katolicka nauka społeczna uznaje zasadę pluralizmu państwowego za jedną z podstawowych zasad właściwego funkcjonowania tej społeczności. Zasada ta domaga się „wielostopniowej organizacji społecznej, powstawania pomiędzy jednostką a państwem szeregu społeczności pośrednich: zawodowych, terytorialnych, klasowych, oświatowych, kulturalnych, rodzinnych”<sup>26</sup>. Oznacza to, że w państwie winny funkcjonować wielorakie niższe społeczności. Samo zaś państwo nie jest jedyną, ale naczelną społecznością stojącą na czele wielu innych społeczności niższego rzędu.

Najbardziej właściwym sposobem faktycznego pluralizmu państwa jest istnienie i funkcjonowanie żywych i aktywnych społeczności terytorialnych. Swym charakterem są one bowiem najbardziej zbliżone do państwa. O istocie społeczności terytorialnej, podobnie jak o istocie państwa, stanowi wiele elementów i płaszczyzn: organizacyjna, świadomościowa, kulturalna, przestrzenna itp. Za szczególnie ważne uznać należy: zorganizowany system działań na rzecz społeczności ujmowanej w kategoriach grupy o swoistych interesach, pewną formę świadomości społecznej określonej mianem świadomości lokalnej oraz terytorium – obszar. Społeczność lokalna

<sup>25</sup> Por. H. Skorowski, *Etyczno-społeczne aspekty samorządu terytorialnego*, *Życie katolickie* 5-6 (1990), s. 13-14.

<sup>26</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 514.

jest zatem także bytem społecznym o charakterze terytorialnym, tzn. element przestrzeni stanowi tu istotny składnik i wyznacznik tej społeczności, przy czym z punktu widzenia socjologa sama wielkość terytorium czy ilość mieszkańców nie musi być brana pod uwagę jako istotne kryterium wyróżnienia. Można zatem powiedzieć, że społeczność terytorialna jest najbardziej właściwym sposobem funkcjonowania pluralizmu państwowego.<sup>27</sup> Zdaniem Cz. Strzeszewskiego posiada on trzy zasadnicze cechy: łączy wszystkich mieszkańców danego terytorium, co nadaje mu charakter powszechności; jego celem jest dobro ogólne ludności zamieszkującej na jego terytorium, co nadaje mu charakter wszechstronności; posiada władzę, która może domagać się posłuszeństwa.<sup>28</sup> Zasygnalizowane tu cechy i elementy przedstawiają pewien model samorządności terytorialnej, która może powstawać na różnych poziomach. Na szczeblu najwyższym przybierać on może charakter autonomii wielkich okręgów terytorialnych, która może łączyć się z autonomią narodowościową, etniczną i regionalną. Niższe szczeble samorządności mogą ujawniać się w autonomii powiatów, gmin, wsi. Odpowiednie szczeble samorządu to: miasto, dzielnica, bloki itp.

Samorząd terytorialny, wieloraki w swych postaciach i formach, w myśl katolickiej nauki społecznej ma cechy naturalnoprawne, co w konsekwencji oznacza, iż jest on po prostu odtworzeniem i utrwaleniem naturalnej ewolucji historycznych form uspołecznienia. Dzięki niemu zostają złączone całym szeregiem społeczności pośrednich dwie społeczności zasadnicze, naturalne i konieczne, jakimi są rodzina i państwo.<sup>29</sup>

Tak rozumiany samorząd terytorialny, czyli samorządzenie się mniejszej społeczności w ramach społeczności państwowej, jest faktycznym upodmiotowieniem społeczności lokalnych oraz jednostki. Jest zatem konkretną formą społecznego zaangażowania człowieka jako wspólnoty i jednostki. W tym miejscu należy kilka myśli poświęcić temu zagadnieniu.

Samorząd terytorialny jest w pierwszej kolejności formą upodmiotowienia tzn. społecznego zaangażowania wspólnoty lokalnej. Jeśli bowiem przyjąć, że zasadniczą ideą, na której fundamentuje się samorząd jest idea autonomii regionu w ramach większego społeczeństwa, to jest to w konsekwencji zawsze autonomia określonej społeczności lokalnej. Chodzi tu oczywiście o autonomię względną. Trudno bowiem mówić o autonomii bezwzględnej: „bowiem we współczesnym państwie autonomia zbyt daleko idąca i niczym nie ograniczona nie jest realna. Prawo, system gospodarczy, informacyjny i edukacyjny i niektóre inne mają wymiar znacznie szerszy, ogólnopaństwowy. Chodzi natomiast o to, by było w nich również miejsce dla podmio-

<sup>27</sup> Por. H. Skorowski, art. cyt., s. 15.

<sup>28</sup> Por. Cz. Strzeszewski, dz. cyt., s. 528.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 529.

towości środowisk lokalnych, by uwzględniały one fakt, że nie powinny obejmować i szczegółowo normować całego obszaru życia społecznego, bo i z powodzeniem tego czynić nie mogą<sup>30</sup>. Rzeczywista zatem autonomia jest podstawowym i nieodzownym warunkiem podmiotowości i aktywności społecznej wspólnoty lokalnej. Na bazie bowiem faktycznej autonomii wspólnota lokalna po prostu tworzy wielorakie struktury, w których ujawnia się jej rzeczywiste rządzenie regionem w wielu płaszczyznach. A to jest nic innego, jak pełne upodmiotowienie. Pojęcie bowiem podmiotowości oznacza z jednej strony wolność istnienia określonych wspólnot, z drugiej zaś strony płaszczyznę suwerenności decyzji i działania w sferze politycznej, gospodarczej, kulturowej i społecznej, które określić można demokratycznym sposobem rządzenia. Co oznacza w praktyce tak rozumiane upodmiotowienie?

W praktyce daje to poszczególnym społecznościom lokalnym szeroki wachlarz decyzji i działań stanowiących o ich własnym stylu życia i funkcjonowania. I tak np. upodmiotowienie społeczności lokalnej daje jej faktyczną aktywność polityczną, co oznacza przede wszystkim pełny udział w rozstrzyganiu i decydowaniu o sprawach zbiorowości lokalnej dla dobra jej członków i całej wspólnoty; udział w faktycznym sprawowaniu władzy we własnym regionie, w jej kreowaniu i kontroli nad nią; inicjatywy w zakresie spraw publicznych. Tak rozumiana aktywność polityczna jest istotnym przejawem upodmiotowienia społeczności lokalnej. Rezygnacja z niej to w istocie rzeczy rezygnacja z własnej podmiotowości.

Upodmiotowienie społeczności lokalnej to także aktywność wspólnoty w sferze gospodarczej i ekonomicznej, co w praktyce oznacza możliwość decydowania o obliczu gospodarczym własnego regionu; podejmowanie działań do wykorzystania właściwych regionowi dóbr; zagospodarowanie regionu zgodnie z potrzebami jej mieszkańców.

Upodmiotowienie społeczności lokalnej to także aktywność w dziedzinie kulturowej, co w praktyce oznacza odpaństwowienie, odbiurokratyzowanie i odpolitycznienie kultury, a tym samym odbudowy systemu samorządowego w tej dziedzinie.

W ogromnym skrócie zasygnalizowano jedynie, co w praktyce oznacza upodmiotowienie czyli społeczne zaangażowanie wspólnoty lokalnej poprzez samorządzenie się. Można powiedzieć, że daje on społeczności lokalnej szeroki wachlarz decyzji i działań stanowiących o jej własnym stylu życia i funkcjonowania w ramach większej społeczności państwowej. Rzeczywista zaś autonomia i suwerenność w decydowaniu i działaniu w regionie i na rzecz regionu to faktyczny wyraz społecznego zaangażowania.

Samorząd terytorialny jest także przestrzenią realizacji twórczej podmiotowości człowieka jako jednostki, a więc wyrazem jego faktycznego zaangażowania spo-

<sup>30</sup> J. Mazewski, Samorządność lokalna, Pomerania 6 (1989), s. 5-6.

tecznego. Nie ulega bowiem wątpliwości, że faktyczne upodmiotowienie społeczności lokalnej poprzez samorząd jest ostatecznie stworzeniem osobie ludzkiej „prze-strzeni” realizacji jej podmiotowości czyli jej społecznej aktywności. Zagadnienie bowiem realizacji przez osobę jej podmiotowości stoi w ścisłej relacji z jej aktywnością. Można powiedzieć, że realizacja podmiotowości dokonuje się poprzez całą sferę aktywności i działania. Takie warunki aktywnej obecności jednostki stwarza właśnie samorząd terytorialny poprzez upodmiotowienie społeczności. Czyni to niejako w dwóch płaszczyznach: z jednej strony upodmiotowione własne środowisko lokalne pobudza i aktywizuje człowieka, z drugiej zaś strony stwarza mu wielorakie sfery i możliwości pełnej aktywności. Wymaga to krótkiego wyjaśnienia.

Stwierdzono wcześniej, że samorząd terytorialny, to w praktyce szeroki wachlarz działalności społecznej wspólnoty w sferach: politycznej, gospodarczej, kulturowej. Tu też ujawnia się oddziaływanie na aktywność jednostki. Działalność bowiem wspólnoty, która jest bliska człowiekowi jest dla niego inspirująca i pobudzająca. Po prostu osoba ludzka jest ciągle inspirowana i pobudzana przez działanie własnej wspólnoty do swojego działania. Z drugiej strony wspólnota lokalna na bazie autonomii regionu tworzy własne struktury działania w regionie i na rzecz regionu. Tworzy ona w ten sposób niejako „przestrzeń”, w której potrafi się odnaleźć jednostka w zależności od własnych uzdolnień i zainteresowań.

W ten sposób należy ujmować oddziaływanie społeczności lokalnej na możliwość realizowania przez jednostkę jej aktywnego zaangażowania społecznego. A ponieważ upodmiotowienie wspólnoty lokalnej jest konsekwencją funkcjonowania samorządu, stąd też zasadnym jest twierdzenie, że samorządność terytorialna jest także konkretną formą aktywności społecznej jednostki.

#### UWAGI KOŃCOWE

a) Aktywność społeczna jest istotnym elementem chrześcijaństwa. Jest po prostu wynikiem i konsekwencją wiary

b) Zaangażowanie społeczne w najgłębszej swej istocie oznacza bycie jednostką wartościową dla własnego środowiska. Chodzi o jednostkę, która nie jest tylko biorcą ale także dawcą w życiu społecznym.

c) Tak rozumiane zaangażowanie społeczne ujawniać się może w różnych płaszczyznach, z których najważniejsza to płaszczyzna: polityczna, społeczno – gospodarcza, kulturowa.

d) Konkretnym wyrazem i formą tego zaangażowania jest samorząd terytorialny. Jest on wyrazem społecznego zaangażowania zarówno człowieka jako wspólnoty, jak i jednostki.

## Sommarlo

L'attività è un elemento essenziale del cristianesimo. Essa è un frutto e conseguenza della fede cristiana. Impegno sociale concepito come una forma dell'attività sociale significa che l'individuo è profittevole per proprio ambiente. Si tratta dell'individuo che non soltanto prende ma anche apporta proprio contributo alla società. L'impegno sociale si può dimostrare sui diversi livelli, dei quali più importanti sono quello politico, quello sociale - economico e quello culturale. Una forma concreta dell'impegno sociale è l'autonomia comunale. Essa è l'espressione dell'impegno sociale della persona presa come l'individuo e come membra della società.



ZBIGNIEW DZIUBIŃSKI

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC SOCJOPATOLOGII

Kultury i społeczeństwa trwają i rozwijają się dzięki przewadze osobników, którzy charakteryzują się zachowaniami zgodnymi z obowiązującymi standardami i normami. Jednak od zarania dziejów, zdaniem A. Podgóreckiego czy B. Holysta, zjawiska patologii społecznej, takie jak przestępczość, prostytutka, alkoholizm, nikotynizm, toksykomania i wiele innych, obejmują swym zasięgiem znaczną część ludzi<sup>1</sup>. Przyczyny takiego stanu rzeczy nie są łatwe do wyjaśnienia. Badacze problemu zwracają uwagę na społeczno-kulturowe oraz genetyczno-przyrodnicze uwarunkowania zjawiska i przypisują dominujące znaczenie jednym bądź drugim czynnikom<sup>2</sup>. Z policyjnej, empirycznej analizy negatywnych zjawisk wśród młodzieży wynika, że czynnikami, niezmiennymi od lat, mającymi największy wpływ na niedostosowanie społeczne młodzieży, są trzy następujące kręgi środowiskowe, a mianowicie rodzina, szkoła i grupa rówieśnicza. Z długiej listy przyczyn zachowań patologicznych zawartych w *Raporcie*<sup>3</sup> na plan pierwszy wybijają się te, które dotyczą rodziny i jej wpływu na zachowania najmłodszych jej członków. Wśród wielu na uwagę zasługują następujące: 1. kryzys w rodzinie, zachwianie się stabilności i wartości moralnych, 2. rozluźnienie więzi rodzinnych, 3. niewydolność wychowawcza, 4. niezaspokajanie podstawowych potrzeb dzieci, 5. niewłaściwa sytuacja rodzinna (rodziny rozbite, rozwiedzione, zastępcze itp.), 6. niekorzystne wzorce w rodzinie,

---

<sup>1</sup> A. Podgórecki (red.), *Patologia życia społecznego*, Warszawa 1969; B. Holyst, *Kryminologia*, Warszawa 1994.

<sup>2</sup> T. Soltysiak (red.), *Młodzież o patologii społecznej i jej wybranych zjawiskach (alkoholizm, narkomanii i prostytutce)*, Bydgoszcz 1993.

<sup>3</sup> Analiza demoralizacji i przestępczości nieletnich oraz zjawisk patologicznych wśród dzieci i młodzieży w 1996 roku dokonana przez Biuro Prewencji Komendy Głównej Policji (maszynopis powielony).

---

### Sommario

L'attività è un elemento essenziale del cristianesimo. Essa è un frutto e conseguenza della fede cristiana. Impegno sociale concepito come una forma dell'attività sociale significa che l'individuo è profittevole per proprio ambiente. Si tratta dell'individuo che non soltanto prende ma anche apporta proprio contributo alla società. L'impegno sociale si può dimostrare sui diversi livelli, dei quali più importanti sono quello politico, quello sociale - economico e quello culturale. Una forma concreta dell'impegno sociale è l'autonomia comunale. Essa è l'espressione dell'impegno sociale della persona presa come l'individuo e come membra della società.

ZBIGNIEW DZIUBIŃSKI

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC SOCJOPATOLOGII

Kultury i społeczeństwa trwają i rozwijają się dzięki przewadze osobników, którzy charakteryzują się zachowaniami zgodnymi z obowiązującymi standardami i normami. Jednak od zarania dziejów, zdaniem A. Podgóreckiego czy B. Hołysta, zjawiska patologii społecznej, takie jak przestępczość, prostytutka, alkoholizm, nikotynizm, toksykomania i wiele innych, obejmują swym zasięgiem znaczną część ludzi<sup>1</sup>. Przyczyny takiego stanu rzeczy nie są łatwe do wyjaśnienia. Badacze problemu zwracają uwagę na społeczno-kulturowe oraz genetyczno-przyrodnicze uwarunkowania zjawiska i przypisują dominujące znaczenie jednym bądź drugim czynnikiem<sup>2</sup>. Z policyjnej, empirycznej analizy negatywnych zjawisk wśród młodzieży wynika, że czynnikami, niezmiennymi od lat, mającymi największy wpływ na niedostosowanie społeczne młodzieży, są trzy następujące kręgi środowiskowe, a mianowicie rodzina, szkoła i grupa rówieśnicza. Z długiej listy przyczyn zachowań patologicznych zawartych w *Raporcie*<sup>3</sup> na plan pierwszy wybijają się te, które dotyczą rodziny i jej wpływu na zachowania najmłodszych jej członków. Wśród wielu na uwagę zasługują następujące: 1. kryzys w rodzinie, zachwianie się stabilności i wartości moralnych, 2. rozluźnienie więzi rodzinnych, 3. niewydolność wychowawcza, 4. niezaspokajanie podstawowych potrzeb dzieci, 5. niewłaściwa sytuacja rodzinna (rodziny rozbite, rozwiedzione, zastępcze itp.), 6. niekorzystne wzorce w rodzinie,

<sup>1</sup> A. Podgórecki (red.), *Patologia życia społecznego*, Warszawa 1969; B. Hołyst, *Kryminologia*, Warszawa 1994.

<sup>2</sup> T. Soltysiak (red.), *Młodzież o patologii społecznej i jej wybranych zjawiskach (alkoholizm, narkomanii i prostytutce)*, Bydgoszcz 1993.

<sup>3</sup> Analiza demoralizacji i przestępczości nieletnich oraz zjawisk patologicznych wśród dzieci i młodzieży w 1996 roku dokonana przez Biuro Prewencji Komendy Głównej Policji (maszynopis powielony).

7. brak kontroli sposobu spędzania czasu wolnego, 8. brak poczucia bezpieczeństwa, oparcia w najbliższych osobach, 9. ubożenie rodziny.

Z przywołanego *Raportu* i innych badań wynika, że wyjątkową rolę w kształtowaniu osobowości dzieci odgrywa właśnie rodzina. Tam internalizowane są wartości, wzory i zachowania, którymi żyją rodzice. Patologia rodziców rodzi bardzo często zachowania dewiacyjne dzieci i sprzyja ich degradacji. Godne eksponowania i poparcia postawy rodziców mają pozytywny wpływ na formowanie się systemu wartości dziecka, a w konsekwencji zachowań zgodnych z obowiązującymi wzorami kulturowymi. Zatem możemy powiedzieć, że społeczeństwo rodziną stoi, bowiem to od niej w decydującym stopniu zależy poziom i możliwości rozwojowe tego społeczeństwa.

Oprócz wielu innych czynników (szkolnych, środowiskowych itp.) wpływających na zachowania patologiczne na uwagę zasługują te, które dotyczą zaniedbań w sferze organizacji czasu wolnego, możliwości realizacji pasji i zainteresowań, świadomości i uczestnictwa w czynnych formach kultury fizycznej. Niezwykle ważnym czynnikiem rzutującym, jak się wydaje, na poziom patologii społecznych jest niski poziom uczestnictwa dzieci i młodzieży w sporcie, rekreacji ruchowej i turystyce. Aktywne formy ruchowe posiadają wiele walorów społeczno-kulturowych, zdrowotno-sprawnościowych i wychowawczo-moralnych. W pełni solidaryzuje się z tą tezą papież Jan Paweł II, który podczas spotkania w 1980 z piłkarzami *Pisa Sporting Club* mówił: „Każdy rodzaj sportu niesie ze sobą bogaty skarbiec wartości, które zawsze trzeba sobie uświadomić, aby móc je urzeczywistniać: ćwiczenie uwagi, odpowiednie zastosowanie swoich sił, wychowanie woli, kontrola wrażliwości, przygotowanie metodyczne, wytrwałość i odporność, znoszenie trudu i niewygód, panowanie nad swoimi zdolnościami, zmysł uczciwości, przyjęcie reguł gry, duch wyrzeczenia i solidarności, wierność obowiązkowi, wielkoduszność wobec zwyciężonych, pogoda w porażce, cierpliwość dla wszystkich... Są to rzeczywistości etyczne, które wymagają prawdziwej ascezy i przyczyniają się skutecznie do kształtowania człowieka i chrześcijanina”<sup>4</sup>. Jednak trzeba dodać, że wymienione wartości tkwią w sporcie wyłącznie w potencji, tzn. mogą, ale nie muszą być zrealizowane. Bowiem sport jako taki jest pod względem aksjologicznym obojętny, nie jest ani dobry, ani zły. To od ludzi: nauczycieli, wychowawców, trenerów, instruktorów i animatorów zależy wartość sportu, czy służy on realizacji wartości szlachetnych, czy jest obszarem degradacji i poniżenia człowieka. Jednak niewątpliwym walorem sportu jest jego atrakcyjność. Znajduje on, jak żadna inna dziedzina kultury, akceptację

<sup>4</sup> Przemówienie papieża Jana Pawła II podczas audiencji w dniu 13 grudnia 1980r., w której uczestniczyli piłkarze *Pisa Sporting Club*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie 1980* (lipiec-grudzień), Pallottinum, Poznań-Warszawa 1986.

szerokich rzesz dzieci i młodzieży. Dlatego też z wielkim powodzeniem może służyć zapobieganiu patologiom społecznym.

Kościół katolicki zajmuje jednoznaczne stanowisko względem wszelkiego rodzaju dewiacji i wynaturzeń społecznych. Jego działalność ze swej natury ma charakter humanistyczny i personalistyczny, a z drugiej strony profilaktyczny i terapeutyczny. „Profilaktyczne jest nauczanie i wychowanie w Kościele – pisze ks. Czesław Cekiera – zmierzające do rozwoju pełnej, dojrzałej osobowości każdego człowieka (każdej grupy społecznej (rodzina, naród, państwo)). Terapeutyczne oddziaływanie polega na przywracaniu poczucia godności człowiekowi upadłemu, zniewolonemu nalogami, zarówno pospolitemu grzesznikowi jak i niepospolitym zbrodniarzom i synom marnotrawnym<sup>5</sup>. Aktywność Kościoła na polu zapobiegania patologiom społecznym przejawia się na różnych poziomach, od doktrynalnej zaczynając, poprzez dydaktyczną i edukacyjno-formacyjną, a na społeczno-praktycznej kończąc.

#### 1. DOKTRYNALNY STOSUNEK DO SOCJOPATOLOGII

Zanim przejdziemy do współczesnej doktryny Kościoła katolickiego przywołajmy choć na chwilę zasługi księży – społeczników, którzy byli protagonistami w krzewieniu oświaty, zdrowego stylu życia i prowadzeniu konsekwentnej pracy na rzecz biologiczno-kulturowego uzdrowienia narodu. Warto w tym kontekście wymienić nazwiska twórców Komisji Edukacji Narodowej, luminarzy polskiego Oświecenia: ks. Stanisława Konarskiego, ks. Hugona Kollątaja, ks. Stanisława Staszica, ks. Grzegorza Piramowicza. Stworzyli oni na wskroś nowoczesny system oświatowy w Polsce, nie tylko dorównujący rozwiązaniom europejskim, ale je przewyższający. O uniwersalności, ponadczasowości i aktualności zawartych tam zapisów odnośnie interesującej nas kultury fizycznej świadczy opinia wybitnego znawcy zagadnienia Z. Krawczyka, który pisze, że ustawy KEN „zawierają ciągle trwałe zasady, na których można budować nie tylko wychowanie fizyczne dzieci i młodzieży, ale także kulturę fizyczną całego narodu”<sup>6</sup>.

Wiele światła na problematykę patologii społecznych rzuca nauka Soboru Watykańskiego II. Człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo Boga” i z tego też tytułu stanowi najwyższą wartość w świecie stworzonym. Jemu podporządkowane zostały wszelkie istnienia, które winny służyć jego dobru. „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? I czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz? – pyta

<sup>5</sup> Cz. Cekiera, *Konkretne inicjatywy*, „Problemy Alkoholizmu” 1991, nr 2.

<sup>6</sup> Z. Krawczyk, *Słowo wstępne*, w: *Encyklopedia Kultury Polskiej XX wieku. Kultura Fizyczna – Sport*, Instytut Kultury, Warszawa 1997.

król Dawid i z podziwem rozprawia nad jego wielkością mówiąc: Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś i obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich. Położyłeś wszystko pod jego stopy" (Ps 8, 5-7). Wyjątkowa godność i dostojeństwo człowieka, wynikające z uzasadnień w porządku teologicznym, są w jawnej opozycji do wszystkiego tego, co powoduje jego degradację i deprecjację. Dlatego też Kościół przeciwstawia się różnorodnym patologiom społecznym, takim jak nieposzanowanie mienia prywatnego i społecznego, pasożytniczy tryb życia, nieodpowiedzialne życie rodzinne, bez troska wychowawcza rodziców, przejawy nietolerancji, nierzetelny stosunek do pracy, nienawiść, niezyczliwy stosunek do bliźnich, niechlujstwo, brud, łamanie zasad higieny, nieposzanowanie zdrowia, brutalizacja i wulgaryzacja życia, przestępczość pospolita, a zwłaszcza zorganizowana, osób nieletnich i popełnianych ze szczególnym okrucieństwem, nikotynizm, alkoholizm, narkomania i wielu innym<sup>7</sup>.

Przyczyny patologii społecznych tkwią w konsekwencji, zdaniem Jana Pawła II, w naszej ludzkiej słabości, w słabej woli, w powierzchownym stosunku do życia. Dlatego „nie ulegajcie słabościom! – apelował papież przed dziewiętnastoma laty na Jasnej Górze. Nie dajcie zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężajcie. Nie można pozwolić na to, by marnowało się to, co ludzkie, to, co polskie, co chrześcijańskie na tej ziemi”<sup>8</sup>.

Szczególnym rodzajem patologii jest niski poziom zdrowotności i sprawności fizycznej naszego społeczeństwa. Jak ważny jest to problem świadczy fakt zajęcia się nim Episkopatu Polski podczas 244 Konferencji Plenarnej i wydanie na ten temat *Listu o zagrożeniach zdrowia i sportu*<sup>9</sup>. Biskupi „z wielkim niepokojem i ojcowską troską” dokonali diagnozy stanu zdrowia i sprawności fizycznej naszego społeczeństwa. *Par excellence* stwierdzają, że naród polski stoi wobec „poważnego zagrożenia biologicznych podstaw egzystencji” i suwerenności naszego państwa. Zdrowie stanowi jeden z podstawowych czynników zapewniających pomyślność każdej osoby, rodziny, społeczeństwa i całego narodu. Natomiast „kondycja biologiczna polskiego społeczeństwa jest zła – czytamy w *Liście* – a społeczna świadomość wiszącego nad nami zagrożenia znikoma. Powszechnie nie docenia się zdrowia, nie wie się jak postępować, aby je chronić, czy wręcz pomnażać. Brak

<sup>7</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum 1967.

<sup>8</sup> J. Śledzianowski, *Przesłanie trzeźwościowe Jana Pawła II*, „Problemy Alkoholizmu” 1994, nr 8-9.

<sup>9</sup> *List Pastorski Episkopatu Polski o zagrożeniach zdrowia i sportu* przygotowany przez 244 Konferencję Plenarną.

jest elementarnych postaw i zachowań zdrowotnych, wzrasta liczba osób niepełnosprawnych, nie z racji wieku, ale chorób cywilizacyjnych, a schorzeniom tym wielokrotnie ulegają ludzie bardzo młodzi. Niehigieniczny tryb życia społeczeństwa, coraz szerzej panoszące się niktyna, alkohol i narkotyki, niemal powszechny zanik racjonalnego, służącego zdrowiu wykorzystania czasu wolnego, który najczęściej – wraz z dziećmi i młodzieżą – bezmyślnie trwonimy przed telewizyjnym ekranem – oto najpowszechniejsze grzechy przeciw własnemu zdrowiu, przeciw samemu sobie, a nawet przeciw następnym pokoleniom, za które jako ojcowie i matki ponosimy pełną odpowiedzialność<sup>10</sup>. Troska hierarchii Kościoła katolickiego w Polsce o zdrowie i sprawność fizyczną naszego społeczeństwa nie jest wyłącznie wynikiem analizy zjawiska w porządku biologiczno-kulturowym, ale przede wszystkim teologiczno-religijnym. Odwołuje się ona do podstawowych dogmatów chrześcijaństwa, a mianowicie do Stworzenia i Wcielenia. Wydarzenia te we współczesnej interpretacji określają wyjątkowość istoty ludzkiej, archetypiczną doskonałość potwierdzoną przez Boskie przybranie cielesnej natury. Dekalogiczne „Nie zabijaj” jest rozumiane na wskroś nowocześnie. Nie tylko przestrzega przed popełnieniem zabójstwa czy samobójstwa, przed uszkodzeniem rozwojowi człowieka we wszystkich jego warstwach i sferach, ale także przed zaniechaniem powinności względem ciała i ducha. Człowiek i jego ciało, według nauki społecznej Kościoła, jest „świątynią Ducha Świętego”, dlatego też jest on zobowiązany do dbałości o miejsce zamieszkiwania Boga. Zdrowie nie tylko zostało dane człowiekowi w akcie stworzenia, ale przede wszystkim zadane do permanentnej dbałości i kultury.

Doktryna Kościoła katolickiego w sposób jednoznaczny przeciwstawia się wszelkim patologiom społecznym. Takie stanowisko jest konsekwencją przyjęcia prawdy o wyjątkowej godności osoby ludzkiej, która jest niezbywalna i nie podlega zawieszeniu w żadnym czasie i okolicznościach. Ponadto wynika z faktu powołania człowieka do świętości, uczestnictwa w boskim dziele kreacji świata i powoływania do życia nowych istnień ludzkich, bycia współtwórcą i partnerem Boga.

Doktrynalne stanowisko Kościoła katolickiego względem patologii społecznych jest nie tylko ważne z poznawczego punktu widzenia, ale przede wszystkim ma swoje społeczne znaczenie. Stanowi swojego rodzaju zachętę środowisk katolickich do aktywności na rzecz zapobiegania niekorzystnym tendencjom społecznym i podjęcia praktycznego trudu w służbie na rzecz bliźnich, którzy nie są na tyle silni, aby sami mogli skutecznie przeciwstawić się samodegradacji biologicznej i kulturowej.

<sup>10</sup> Tamże.

## 2. PRAKTYCZNE DZIAŁANIA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Cele aktywności Kościoła ściśle powiązane są z najwyższymi wartościami absolutnymi, osobowymi i ogólnoludzkimi, jak miłość, wolność, prawda, piękno, dobro, sprawiedliwość, braterstwo, przyjaźń, poszanowanie i poczucie godności człowieka. Profilaktyczna i terapeutyczna działalność Kościoła jest skierowana do tych, którzy czują się zagrożeni, zniewoleni, zagubieni, wyobcowani, którzy utracili zdolność odróżniania dobra od zła i możliwości poszukiwania autentycznych wartości, którym warto się poświęcić i podporządkować swe istnienie. W teologicznym rozumieniu słowo „zbawić” znaczy tyle, co uwolnić od zła. Zatem w zbawczej misji Kościoła jest zawarta niejako kwestia patologii społecznych, a szczególnie kwestia pomocy tym, którzy stali się jej ofiarami.

Podstawowym kanałem działalności profilaktycznej w zakresie patologii społecznych jest aktywność księży w zakresie tzw. duszpasterstwa ogólnego i szczególnej katechezy. Podczas kazań, prelekcji, pogadanek oraz katechezy prowadzonej w szkołach jak i parafiach, przekazywane i utrwalane są te najszlachetniejsze spośród wymienionych wyżej wartości. Podejmowane są liczne konkretne akcje dla dzieci i młodzieży, ale także dorosłych zagrożonych patologiami. Warto tu wymienić liczne komisje ds. trzeźwości i uzależnień, w tym Komisje ds. Trzeźwości, ds. Młodzieży, ds. Katechezy, ds. Duszpasterstwa Młodzieży Męskiej, ds. Duszpasterstwa Ogólnego. Komisje te opracowują programy, które w większym lub mniejszym stopniu uwzględniają kwestie patologii społecznych. Przykładowo Komisja Katechetyczna opracowała katechezy dla dzieci i młodzieży na temat szkodliwości środków toksycznych i ich negatywnego wpływu na rozwój osobowości. W toku opracowania są dalsze katechezy i homilie na temat narkomanii, nikotynizmu, lekomanii i środków odurzających. Komisja Episkopatu ds. Trzeźwości wprowadziła obszerny program „Ruchu Trzeźwości im. Maksymiliana Kolbego”, który jest adresowany do wszystkich potrzebujących (krąg masowy), zdeklarowanych abstynentów (krąg elitarny), animatorów i opiekunów (krąg moderatorów grup).

W każdej diecezji jest kilku księży odpowiedzialnych za pracę z młodzieżą uzależnioną. Odbywają się spotkania i pogadanki. Opieką duszpasterską objęta jest młodzież zagrożona, niedostosowana, przestępcza.

Ważną rolę w tej działalności odgrywają niektóre zgromadzenia zakonne, które niejako w swym charyzmacie mają zapisane kwestie zapobiegania patologiom społecznym. Warto tu wymienić zgromadzenia salezjanów, pallotynów, kapucynów, jezuitów, salwatorianów, oblatów, pijarów, benedyktynów, michalitów, a także liczne zgromadzenia siostr zakonnych.

Problematyka patologii społecznych zajmuje poczesne miejsce podczas szkoleń dla księży, rekolekcjach, sympozjach, konferencjach rejonowych i dekanalnych,



dla prefektów i duszpasterzy akademickich, młodzieżowych. Z problematyką patologii zapoznawani są rekolekcjoniści i misjonarze.

Ważną rolę odgrywają grupy oazowe i charyzmatyczne. Obejmują one swą działalnością młodzież szkolną i akademicką. Coraz częściej dołączają młodzi zagubieni i poszukujący sensu życia. Przez wspólne spotkania, wymianę poglądów i wartości pomagają sobie nawzajem w zapobieganiu zejścia na złą drogę lub też wydzwignięcia ze stanu upadku. Warto tutaj wymienić takie grupy jak: „Światło i Życie”, „Neokatechumenat”, „Odnowa w Duchu Świętym”, „Diakonia wyzwolenia”, „Kościół domowy” i inne. Przykładowo we Wrocławiu pod patronatem braci albertynów z wielkim powodzeniem rozwija się dzieło imienia błogosławionego Brata Alberta, które kieruje swą pomocą dla osób uzależnionych.

Mimo wielkich trudności finansowych, lokalowych i personalnych z powodzeniem działają ośrodki terapeutyczne „Rola” w Lipiu, „Betania” w Częstochowie, „Oaza życia, ciszy i spokoju” w Śliwicach, Mostowie, Lutkówce oraz innych miejscowościach. Ośrodek oo. Kapucynów w Zakroczymiu od wielu lat organizuje kursy, szkolenia i rekolekcje dla księży, sióstr i osób świeckich, podczas których podejmuje kwestie patologii społecznych.

Niezwykle ciekawą i oryginalną jest idea i praktyczne działania księdza Władysława Żązela z żywieckiej parafii w Kamesznicy. Od 10 lat funkcjonuje tam jego własna ustawa o trzeźwości, której efektem są wesela, chrzciny, pogrzebiny, imieniny bez „krpelecki gozolecki”, jak sam mawia z góralską swadą. Warty odnotowania jest fakt, że wzory z Kamesznicy powoli przejmują inne parafie.

Ważną rolę w tym procesie odgrywają instytuty kościelne prowadzące działalność naukową i dydaktyczną. Zarówno na KUL i ATK prowadzone są badania empiryczne w tym zakresie, pisane prace magisterskie, doktorskie i habilitacyjne, a także organizowane są wykłady i odczyty dotyczące omawianej problematyki. Ponadto na KUL prowadzone są dla księży 2-letnie podyplomowe studia w tym zakresie, a w wielu seminariach duchownych wykłady monograficzne i szkolenia.

W większości zakładów karnych i ośrodków wychowawczo – resocjalizacyjnych dla nieletnich ważną rolę odgrywa obecność duszpasterzy. Oprócz swej posługi czysto religijnej realizują różnorodne programy wychowawcze mające na celu przygotowanie pensjonariuszy do życia w społeczeństwie. Starają się ukazać błędy w ich postępowaniu i odnaleźć wartości, które winny stanowić busolę i cel ich życia.

Przedstawione działania Kościoła w zakresie zapobiegania patologiom społecznym nie stanowią pełnego obrazu profilaktyczno – terapeutycznej aktywności, ale są jedynie uogólnionym przykładem pewnych kierunków i sposobów rozwiązywania problemów w tej dziedzinie. Efekty działalności Kościoła w tym zakresie nie zawsze dają się wymierzyć wskaźnikami społeczno – medycznymi i penitencjarnymi. Bowiem trudno jest wymierzyć efekty działalności profilaktycznej dotyczące

wewnętrznej przemiany ludzi i ich przeobrażeń w sferze świadomości, postaw i zachowań. Jednak prawdą jest, że wielu młodych i dorosłych, korzystających z opieki duszpasterskiej czy nią objętych, nie uległo pokusie wkroczenia na drogę patologii, a wielu zniewolonych już tą plagą, udało się uwolnić<sup>11</sup>.

### 3. ROLA SPORTU W ZAPOBIEGANIU SOCJOPATOLOGIOM

W ostatnich latach dostrzegamy dwa przeciwstawne kierunki rozwoju sportu. Z jednej strony następuje jego autonomizacja i zerwanie z pewnymi wzorami, normami i zachowaniami obowiązującymi w kulturze. Mamy tu na myśli jednoznacznie naganne moralnie zachowania sportowców i kibiców, którzy często tracą orientację w świecie wartości i te drugo- czy trzeciorzędne uznają za naczelne, podporządkowując im jednocześnie wartości fundamentalne. Bo jak można określić fakty, kiedy dobrego imienia swojej drużyny broni się kamieniem czy nożem, kiedy zwycięstwa drużyny przeciwnej czyni się pretekst niepohamowanej agresji, przemocy, bandytyzmu i mordu. Z drugiej strony następuje proces pozytywnej instrumentalizacji sportu i wykorzystywania go do realizacji najwyższych wartości absolutnych, osobowych i społecznych. Mamy tutaj przede wszystkim na myśli sport dzieci i młodzieży, osób niepełnosprawnych, wszelkie odmiany sportu wychowawczego, rewalidacyjnego, resocjalizacyjnego, sportu dla zdrowia, urody, dobrego samopoczucia itd. Jest to tendencja wielce pozytywna i jakże pożądana. Bowiernie ja słusznie zauważył Maciej Demel wartość sportu nabiera na znaczeniu, gdy on podejmuje się realizacji wartości społecznych. Gdy nie ogranicza się wyłącznie, jak mawiał Z. Gilewicz, do wartości swoistych, dotyczących postawy ciała, sprawności fizycznej itp., ale bierze na „swoje barki” ważne problemy czy zadania ogólnospołeczne. Jakże pożądanym celem sportu jest jego holistyczne oddziaływanie, zarówno w wymiarze zdrowotno – sprawnościowym, społeczno-edukacyjnym i intelektualno-moralnym. Tak rozumiany sport jest akceptowany przez szerokie rzesze społeczeństwa, a interpretowany w porządku teologiczno-religijnym może być drogą do najwyższej wartości – wartości sacrum. Sprzyja on, zdaniem Jana Pawła II, „rozwijaniu w organizmie siły, zręczności, odporności i harmonii oraz sprzyja jednocześnie wzrostowi sił wewnętrznych, stając się szkołą prawości, odwagi, wytrzymałości, stanowczości i braterstwa”. Dlatego pożądanym jest, aby coraz liczniejsi byli ci „którzy hartując ciało i ducha w surowych zasadach różnych dyscyplin, starali się

<sup>11</sup> Większość informacji na temat działalności Kościoła w zapobieganiu patologiom społecznym, zamieszczonych w części artykułu, pochodzi z cytowanej wyżej pracy ks. Cz. Cekiery p. *Konkretne inicjatywy*.

osiągnąć ludzką dojrzałość potrzebną do zmierzenia się z próbami życia, ucząc się podejmowania codziennych trudności, z odwagą i zwiąskiem je pokonywać<sup>12</sup>. Sportowa edukacja, o której mówi papież, dotyczy także umiejętności pokonywania piętrzących się zagrożeń w zakresie patologii społecznych, zdolności radzenia sobie z pokusami życia nieprawego i moralnie nagannego.

Kościół katolicki dostrzega wiele walorów sportu. „Propagujmy sport – czytamy w *Liście Episkopatu Polski o zagrożeniach zdrowia i sportu* – jako wszechstronne doskonalenie się, opanowanie własnego ciała, rozwijanie siły, zwinności, szybkości ruchów i ich koordynacji oraz wielkiej wytrzymałości fizycznej. Sport sprzyja rozwojowi silnej woli, wytrwałości w rywalizacji, wzbudza potrzebę aktywności. Uczy konieczności podporządkowania się określonym zasadom, poczucia obowiązku i odpowiedzialności, kształtuje osobowość. Dobrze rozumiany sport jest ascezą i może stać się dla człowieka drogą do uświęcenia”<sup>13</sup>. Sport może też być sposobem zapobiegania patologiom społecznym. Walory sportu w tym względzie są następujące: 1. jest dziedziną kultury w najwyższym stopniu akceptowaną przez dzieci i młodzież, bardziej przyciąga, zdaniem ks. Jana Bosko, niż kościół, 2. stwarza możliwość tzw. „wyżycia się”, zaspokojenia potrzeb rywalizacyjnych i emocjonalnych w klimacie i warunkach uregulowanych przepisami, przyjętymi przez uczestników bez przymusu i dobrowolnie, 3. jest atrakcyjną alternatywą dla innych sposobów spędzania czasu wolnego, niekoniecznie zgodnych z normami i wzorami kulturowymi, 4. uczy dzielności, wytrwałości i konsekwencji w dążeniu do celu, 5. ukazuje sens ludzkiego istnienia i może prowadzić na szczyty praktycznego humanizmu, personalizmu i świętości.

Zadania w zakresie zapobiegania patologiom społecznym podjęły dynamicznie rozwijające się katolickie stowarzyszenia kultury fizycznej, a mianowicie Katolickie Stowarzyszenie sportowe RP, Salezjańska Organizacja Sportowa RP oraz Stowarzyszenie „Parafiada”. Oprócz wspólnego dziedzictwa chrześcijańskiego wymienionych stowarzyszeń wspólnie podejmują palące wyzwania współczesności, a zwłaszcza te, które dotyczą dzieci i młodzieży. Swą ofertę w zakresie sportu wychowawczego kierują do młodych biednych, zaniedbanych, z rodzin niewydolnych wychowawczo i często już patologicznych. Przedstawiają młodym „ulicy” sportową alternatywę spędzania wolnego czasu, w której odbywa się, przez zabawę i radość, proces ich humanizacji i personalizacji. Proces szkolenia sportowego jest ściśle powiązany z rozwojem młodych w innych płaszczyznach i sferach, w myśl pijarskiego przesłania o kształceniu i formowaniu serca – cnotami, umysłu naukami, ciała – ćwiczeniami.

<sup>12</sup> Z przemówienia papieża Jana Pawła na audiencji piłkarzy Włoch i Argentyny w dniu 25 maja 1979 r.

<sup>13</sup> *List Episkopatu Polski o zagrożeniach zdrowia i sportu*, dz. cyt.

Katolickie stowarzyszenia kultury fizycznej w sporcie widzą możliwości i szansę zapobiegania wielu niepokojącym zjawiskom społecznym i uzdrowienie moralne młodych. Takie możliwości sportu dostrzegał ks. Jan Bosko, który uczestnictwo w nim ściśle wiązał z czystością moralną młodych. Mawiał on: „Boisko martwe – diabeł żywy, boisko żywe – diabeł martwy”.

Katolickie stowarzyszenia sportowe zadania profilaktyczne i terapeutyczne realizują poprzez prowadzenie działalności całorocznej wśród dzieci i młodzieży, ale także przez organizację rozgrywek, zawodów sportowych i turniejów. Integralną częścią ich programu jest prowadzenie akcji wakacyjnych (zimowych i letnich), w których uczestniczą dziesiątki tysięcy dzieci i młodzieży z marginesu społecznego i zagrożonych różnorodnymi dewiacjami.

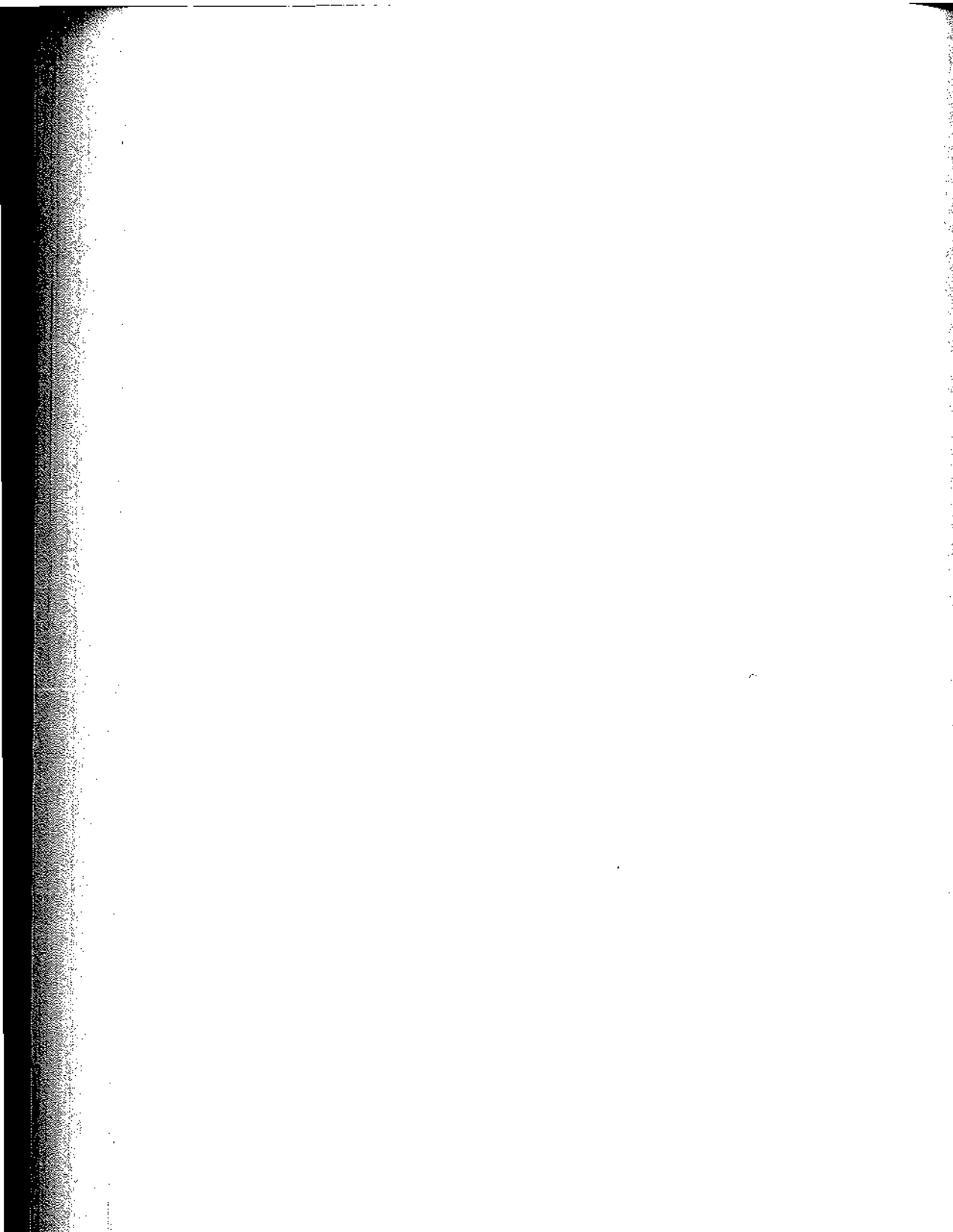
W pracy z młodymi stosowane są sprawdzone i cieszące się uznaniem systemy wychowawcze. Wystarczy wspomnieć o pijarskim modelu kształcenia i wychowania, czy salezjańskim systemie prewencyjnym stworzonym przez ks. Jana Bosko. Podstawowymi cechami tych systemów są: 1. stała asystencja, 2. budowanie relacji między wychowankiem a wychowawcą opartych na miłości, 3. akceptacja tego, co kocha młodzież, 4. ukazywanie wartości i prowadzenie dialogu zamiast przymusu i narzucania, 5. okazywanie szacunku i przyjaźni, 6. budowanie osobowości młodych na zaletach, walorach i sukcesach, choćby skromnych i w obiektywnej ocenie nie zasługujących na uwagę, 7. nadanie sensu życiu poprzez skierowanie młodych ku wartościom wiecznym.

Integralną i komplementarną częścią programów katolickich stowarzyszeń sportowych jest ukierunkowanie na młodzież zagrożoną patologiami bądź też już ogarniętą tą plagą. Zatem stowarzyszenia te w swych założeniach określają się jako organizacje powołane do pracy profilaktycznej jak i terapeutycznej, mającej w konsekwencji na celu likwidację bądź ograniczenie zachowań patologicznych, degradujących osoby, rodziny, grupy społeczne i naród.

Katolickie stowarzyszenia sportowe są świadome jak rzeczą trudną jest wychowanie dobrego człowieka – zdrowego, myślącego, wrażliwego moralnie i przyjaźnego innym. Jeszcze trudniejsze i nie zawsze możliwe, zwłaszcza współcześnie jest ustrzec go przed różnorodnymi patologiami społecznymi. Kusi i zachęca do tego świat, nakłaniają ludzie, przemoc, gwałt, tragedia, bezdusność „wylewa” się z ekranów telewizyjnych. Mimo tego, nie ma alternatywy dla wychowania i dla konsekwentnego kształtowania osobowości młodych. Od skuteczności tego procesu zależy pomyślność biologiczna i kulturowa każdego człowieka, rodzin, grup społecznych i państwa. Ponadczasowe są słowa Jana Zamojskiego: „Zawsze takie Rzeczy pospolite będą, jakie ich młodzieży chowanie”.

## Sommario

L'articolo mette davanti, punto di vista della Chiesa in presenza delle patologie sociali. Nel combattimento di esse il suo ruolo comunemente accettato hanno i sacerdoti, i laici e le società cattoliche, e tra esse le cattoliche organizzazioni sportive. L'Autore presenta qui proprio il ruolo, i compiti e i programmi di codeste l'organizzazioni nel combattimento con le patologie della vita sociale.



TADEUSZ KAMIŃSKI

## SKANDAL UBÓSTWA U SCHYŁKU DWUDZIESTEGO WIEKU

Nie jest łatwo zrozumieć fenomen ubóstwa w świecie współczesnym. Wydaje się bowiem rzeczą niepojętą, jak mogą wciąż istnieć, a nawet utrwać się i rozwijać strefy nędzy w sytuacji, kiedy z dnia na dzień pojawiają się coraz to nowe wynalazki, nowe metody produkcji, przetwarzania, transportu itp. Według raportu Organizacji Narodów Zjednoczonych w ostatnią dekadę tego stulecia społeczność międzynarodowa wkroczyła z liczbą ponad 1 miliarda ludzi, żyjących w nędzy absolutnej. Około 900 milionów ludzi dorosłych to analfabeci całkowicie. 1,75 miliarda ludzi nie ma dostępu do wody pitnej. Głoduje około 800 mln osób, a około 100 mln uznać można za bezdomnych. 150 mln dzieci poniżej 5. roku życia jest niedożywionych. Co roku 14 mln dzieci w tym przedziale wiekowym umiera<sup>1</sup>. Ten rodzaj ubóstwa, a więc związany bezpośrednio z brakiem wystarczających środków materialnych, nazwany został przez Ojca Świętego Jana Pawła II wprost „skandalem”<sup>2</sup>.

W skali ogólnoświatowej możemy mówić zasadniczo o dwóch rodzajach ubóstwa materialnego. „W pewnych społeczeństwach ofiarą ubóstwa pada bardzo nieznaczna liczba, a w każdym razie mniejszość jego członków, natomiast w innych, dotyka ono wszystkich, z wyjątkiem bardzo niewielu”<sup>3</sup>. Według takiego kryterium stosunkowo łatwo jest naszkicować geografie ubóstwa we współczesnym świecie. Do krajów, w których ludzie biedni stanowią mniejszość zaliczyć można przede wszystkim tzw. kraje wysoko uprzemysłowione, a więc państwa Europy Zachodniej, Stany Zjednoczone i Japonię. Kraje, cechujące się ubóstwem masowym to przede wszystkim kraje tzw. Trzeciego Świata. Prym wiodą tu Afryka i Ameryka Łacińska,

<sup>1</sup> Dane podaje za: J. Kowalski, *Zaangażowanie na rzecz ubogich*, w: *Zaangażowanie chrześcijan w życie społecznym*, red. A. Marcol, Opole 1994, s. 186.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post 1998*, nr 2.

<sup>3</sup> J.K. Galbraith, *Istota masowego ubóstwa*, Warszawa 1987, s. 9.

ale także wiele krajów azjatyckich. Do specyficznie ubogich należą też kraje byłego Związku Sowieckiego, w tym sama Rosja, a także Albania, Bułgaria i Rumunia.

Wciąż jeszcze wyraźne są znaczne dysproporcje między grupą krajów bogatych i biednych. Ogółem szacuje się, że 25% ludności Ziemi spożywa 75% światowej produkcji. Z tego wynika, że dla 3/4 pozostaje tylko 1/4 teje produkcji. Sytuacja jest jednak w rzeczywistości o wiele bardziej skomplikowana, niż mógłby sugerować prosty podział na kraje biedne i bogate. Istotne są bowiem również zróżnicowania regionalne, tj. zarówno pomiędzy regionami, jak i w ich obrębie.

W Azji Południowej, w krajach takich jak: Indie, Bangladesz, Pakistan, Burma, Sri Lanka, Afganistan, Nepal i Bhutan, zacofanie jest w zasadzie jednorodne, choć Indie posiadają w niektórych rejonach znaczny potencjał przemysłowy. W Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej różnice są znacznie bardziej widoczne. Japonia, Korea Południowa, Tajwan i Hongkong mają znaczny poziom dochodu narodowego i są krajami wysoko uprzemysłowionymi, podczas gdy np. Wietnam, Malezja, czy Kambodża są bardzo zacofane. Podobnie w Ameryce Łacińskiej. W połowie lat 70. Brazylia, Meksyk i Argentyna wytwarzały 40% całej produkcji przemysłowej krajów Trzeciego Świata! Na obszarze tzw. Czarnej Afryki wszystkie praktycznie kraje poza RPA są jednolicie zacofane. Jednocześnie w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie widać kontrast między krajami *naftowymi*, jak Arabia Saudyjska czy Kuwejt, a takimi, jak Egipt, czy Jemen<sup>4</sup>.

## 1. UBÓSTWO W TRZECIM ŚWIECIE

Trudną sprawą jest znalezienie rzeczywistych przyczyn ubóstwa masowego w krajach Trzeciego Świata. Na niektóre interpretacje zwrócił uwagę J.K. Galbraith<sup>5</sup>. Jednym z najczęstszych wg niego jest stwierdzenie, iż pewne kraje są ubogie z *natury*, tzn. mają niedobłą glebę, mało złóż mineralnych itp. Takiej teorii przeczy jednak przykład Japonii i Tajwanu. Inna interpretacja wskazuje na niewłaściwy system gospodarczy i sposób rządzenia. Jedni twierdzą, że winne są *rządy kapitalistów i obszarników*, inni zaś, że bieda jest wszędzie tam, gdzie nie ma wolnego rynku, konkurencji i swobodnej przedsiębiorczości. Wg Galbraitha natomiast najistotniejsze jest to, o jaki konkretnie kraj chodzi, zaś kwestia panującego w nim systemu gospodarczego jest według tego autora drugorzędna. Biedę tłumaczy się czasem także brakiem kapitału na rozwój. Galbraith twierdzi, iż równie dobrze można by

<sup>4</sup> Por. R. Charles i D. Maclaren, *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1995, s. 374-375.

<sup>5</sup> Por. J.K. Galbraith, dz.cyt., s. 11-20.



powiedzieć, że kapitału brakuje, bo dany kraj jest biedny. W podobny sposób można zamieniać przyczynę i skutek w odniesieniu do braku fachowej, wykształconej, zdolnej i doświadczonej kadry technicznej i administracyjnej. Niektórzy próbują tłumaczyć występowanie ubóstwa uwarunkowaniami etnicznymi. Oczywiście rzadko mówi się oficjalnie o tym, że jakiś naród jest np. zbyt głupi lub zbyt leniwy, aby mógł osiągnąć dobrobyt, ale w stosunku do niektórych narodów panuje takie właśnie powszechne przekonanie. Podobnie rzecz ma się z przecenianiem wpływu klimatu i szerokości geograficznej. Zasadniczą wadą tych wszystkich interpretacji jest, że najczęściej wymieniane są one przez ludzi z krajów bogatych.

Charakterystyczne dla masowego ubóstwa jest, że w przytłaczającej większości są nim dotknięte rejony rolnicze. To właśnie ubóstwo wiejskie nie poddaje się działaniu żadnych środków zaradczych<sup>6</sup>.

Ogólnymi i najbardziej widocznymi cechami owego masowego ubóstwa są: równowaga, przystosowanie i odrzucanie tego przystosowania przez znaczną mniejszość. Równowaga na poziomie ubóstwa oznacza, że kiedy życie cały czas toczy się na poziomie minimum egzystencji, wówczas nie ma oszczędności, bez tego nie ma inwestycji, zaś bez inwestycji nie ma możliwości na poprawienie warunków gospodarowania. Trzeba też uwzględnić kalkulację ryzyka. Otóż ludzie naprawdę ubodzy każdą gwałtowaną przemianę traktują z lękiem, gdyż np. nieudane zbiory oznaczają realną groźbę śmierci. Jeśli jednak w jakiś sposób uda się podnieść w danym regionie dochody, to równowaga zostanie przywrócona samoczynnie, gdyż w biednym kraju każdy wzrost dochodu spotyka się z ogromną presją konsumpcji<sup>7</sup>. Ludzie biedni, zwłaszcza żyjący w rejonach wiejskich, bardzo łatwo przystosowują się do swego ubóstwa, a nic tak bardzo nie sprzyja jego utrwaleniu, jak „brak aspiracji – niepodejmowanie wysiłku w celu wydobycia się z nędzy”<sup>8</sup>. W każdej społeczności znajdują się ludzie, którzy nie godzą się z zastaną rzeczywistością i podejmują wysiłek, aby to zmienić. Problem w tym, że tych ludzi w krajach ubogich jest zbyt mało. Sukces ekonomiczny Hongkongu czy Singapuru był możliwy właśnie dlatego, że są to „największe w świecie skupiska ludzi, którzy odrzucili przystosowanie i tym samym wyrwali się z równowagi na poziomie ubóstwa”<sup>9</sup>.

Według J.K. Galbraitha istnieją dwa kierunki ataku na ubóstwo. Po pierwsze należy dążyć do zwiększenia liczby ludzi, odrzucających przystosowanie. Po drugie, należy dać im szansę ucieczki od biedy. Ucieczka ta przebiegać może na dwa sposoby. W obrębie równowagi ubóstwa, a więc w ramach swojej społeczności i kultury

<sup>6</sup> Por. Tamże, s. 39.

<sup>7</sup> Por. Tamże, s. 43.

<sup>8</sup> Tamże, s. 46.

<sup>9</sup> Tamże, s. 56.

człowiek powinien mieć możliwość np. zmiany dotychczasowej metody uprawy ziemi, uzyskania dostępu do nawozów i nowych technologii. Problem w tym, że gdy ktoś już przywykł do ubóstwa, bardzo trudno zmienić jego mentalność dopóty, dopóki pozostaje w ramach kultury ubóstwa. Konieczna jest tu oświata. Jest ona warunkiem niezbędnym, acz samym w sobie niewystarczającym. Pierwszeństwo powinno tu mieć wykształcenie na poziomie podstawowym. Nie powinno się próbować docierać do tych, którym poprawa sytuacji jest i tak obojętna<sup>10</sup>.

Alternatywą dla życia w stanie równowagi jest uprzemysłowienie. Jego najważniejszym celem jest stworzenie miejsc pracy dla tych, którzy chcą wyrwać się z nędzy. Uprzemysłowienie stwarza pewną możliwość sukcesu, ale pamiętać trzeba, że nie ma stuprocentowej gwarancji powodzenia. Dla tych więc, którzy odrzucają przystosowanie na poziomie równowagi „wyjściem z sytuacji jest przeniesienie się z biednego kraju do któregoś z wysoko rozwiniętych krajów uprzemysłowionych”<sup>11</sup>. Galbraith jest więc zwolennikiem migracji, gdyż jego zdaniem przynosi ona korzyści dla tych, którzy wyjeżdżają, tych którzy zostają i dla krajów, które emigrantów przyjmują. Wszyscy niemal, którzy wyjechali, poprawili swą sytuację materialną i przyczynili się do dobrobytu krajów, do których przybyli. Robotnicy – migranci są dla gospodarki krajów rozwiniętych niezbędni, choć ze względów politycznych nie mówi się tego głośno<sup>12</sup>. Rozważania J.K. Galbraitha mimo czasu upływającego od ich sformułowania wydają się w wielu punktach bardzo trafne. Warto wszakże przytoczyć w tym miejscu nowsze koncepcje, jak na przykład tę, sformułowaną przez włoskiego autora D. Pirovano<sup>13</sup>.

Jednym z najpopularniejszych wytłumaczeń fenomenu ubóstwa, wysuwanych zwłaszcza przez same kraje ubogie, jest stwierdzenie, że przyczyną ubóstwa jest wyzysk. Konsekwencją takiego stanowiska jest przyjęcie, że bogacenie się jednych (ludzi, narodów) możliwe jest tylko za cenę ubożenia innych. Stanowisko to Pirovano skrytykował bardzo ostro, przywołując następujące argumenty.

Pierwszą formą wyzysku biednych przez bogatych ma być kolonializm. Ale przecież kolonializm wcale nie przyniósł bogactw wszystkim, którzy go stosowali. W wielu krajach pozostawił zarazem widoczne dla ludności miejscowej korzyści, jak choćby infrastrukturę komunikacyjną. Wśród najbiedniejszych krajów znajdują się poza tym i takie, które nigdy nie były koloniami, jak np. Etiopia, Nepal, czy Afganistan.

<sup>10</sup> Por. Tamże, s. 66-72.

<sup>11</sup> Tamże, s. 83.

<sup>12</sup> Por. Tamże, s. 83-88.

<sup>13</sup> Por. D. Pirovano, *Ubóstwo i bogactwo jako fakty kulturowe*, „Społeczeństwo” 3 (1996), s. 447-455.

Wyzyskującymi współcześnie mają być wszelkie korporacje ponadnarodowe. Tymczasem większość swych zysków ciągną one tak naprawdę z działalności w krajach uprzemysłowionych, a ponadto stwarzają np. miejsca pracy.

Również stosunki panujące w dziedzinie handlu międzynarodowego nie są dostatecznym wytłumaczeniem biedy w *uposledzonych* krajach Trzeciego Świata. To fakt, że są one głównie dostarczycielami surowców, ale niektóre z nich próbują stać się producentami i nikt im w tym nie przeszkadza.

Kraje bogate oskarżane są o tzw. konsumizm, który rzekomo powoduje odbieranie dóbr krajom biednym. Tymczasem konsumizm jest efektem wzrostu stopy życiowej w krajach rozwiniętych, a ludność ich konsumuje to przede wszystkim, co sama wytwarza. Trudno więc mówić to o jakimś wyzyskiwaniu krajów ubogich.

Według D. Pirovano istota problemu tkwi jednak w sferze kulturowej, w podejściu do pracy, pieniądza, oszczędności, racjonalnego myślenia. To przede wszystkim różni kraje zacofane od rozwiniętych. Typ gospodarki krajów uprzemysłowionych jest „oparty na nauce praktycznych dyscyplin, na umysłowości racjonalnie kalkulującej ekonomiczną użyteczność, skierowanej ku wytwarzaniu dóbr (...) Opiera się ona na szanującej pracę kulturze”<sup>14</sup>. Sposobem na wydzwignięcie z biedy społeczności najuboższych powinna być przemiana ich „z archaicznego społeczeństwa łupieżczego w nowoczesne społeczeństwo wytwórcze”<sup>15</sup>.

Z zaprezentowanymi powyżej poglądami D. Pirovano wydaje się doskonale korespondować jeden z najgorzej w ostatnich latach zalecanych sposobów pomocy krajom rozwijającym się, czyli konsekwentne włączanie ich własnej aktywności w tego rodzaju działania. Jest to zatem organizowanie *pomocy dla samopomocy*, a jego źródłem jest przekonanie, iż bez wzmożonego wysiłku samych zainteresowanych utrzymaniem wsparcia, wszelkie starania spełzną na niczym<sup>16</sup>.

## 2. UBÓSTWO A DEMOGRAFIA

W kontekście problemu ubóstwa, zwłaszcza w odniesieniu do krajów ubogich i będących dopiero na drodze rozwoju, podnosi się często kwestię przełudnienia świata. Bieda postrzegana jest więc jako skutek braku odpowiedniej ilości żywności wobec wzrastającego zapotrzebowania na nią. Głosi się z związku z tym pogląd, iż zmniejszenie liczby ludności w skali globalnej jest jedynym możliwym sposobem

<sup>14</sup> Tamże, s. 452.

<sup>15</sup> Tamże, s. 454.

<sup>16</sup> Por. K. Osner, *Rahmenbedingungen der Entwicklungszusammenarbeit für selbsthilfe- und beteiligungsorientierte Armutsbekämpfung*, w: *Armut bekämpfen – Selbsthilfe fördern*, „Aktuelle Fragen der Politik” Heft 21, Sankt Augustin 1995, s. 25.

zmniejszenia ubóstwa. Konsekwencją takiego stanowiska jest między innymi promowanie antykoncepcji i aborcji.

Dane liczbowe mówią, iż w latach 1650-1850 liczba ludności podwoiła się z około 600 milionów do 1,2 miliarda. W latach 1850-1950 podwoiła się ponownie, do 2,4 miliarda. Najpotężniejszym czynnikiem, powodującym wzrost liczby ludności jest zahamowanie w ostatnich czasach umieralności. Trzeba wziąć pod uwagę postęp medycyny, a także poprawę warunków egzystencji, szczególnie w dziedzinie higieny<sup>17</sup>. Coraz częściej pojawiają się więc prognozy demograficzne, roszcujące sobie pretensje do bycia pewnymi i naukowo uzasadnionymi. Wiele z tych prognoz ma wydźwięk katastroficzny – przestrzegają przed przeludnieniem

Wszelkie prognozy demograficzne bazują na danych z przeszłości i są próbą wychwycenia i ustalenia pewnych stałych tendencji. Tak naprawdę jednak, o czynnikach warunkujących płodność wiemy bardzo niewiele. Trudno również przewidzieć takie wydarzenia, jak masowe epidemie, klęski żywiołowe itp. zjawiska, które niespodziewanie przyczyniają się do zmniejszenia liczby ludności.

Takim szczególnie bolesnym współczesnym przykładem niespodziewanego zagrożenia dla życia wielu ludzi jest epidemia AIDS. Dlatego też, wg demografa z London School of Economics Paula Johnsona, „powinniśmy być sceptyczni wobec stawianych długoterminowych prognoz demograficznych, opartych na liniowej ekstrapolacji bieżących trendów płodności”<sup>18</sup>. W tej dziedzinie zdarzyć się bowiem może wszystko, a wszelkie kategoryczne zalecenia oparte na prognozach demograficznych są tylko wyrazem aktualnie prowadzonej polityki.

Podobnie spekulatywny charakter ma *wyczerpywalność zasobów ziemskich i niemożność zwiększenia produkcji żywności*. W ostatnich latach bowiem produkcja żywności znacznie przewyższała wzrost liczby ludności, a według niektórych obliczeń światowy potencjał rolny zdolny jest wyżywić 47 miliardów ludzi według standardów amerykańskich i 157 miliardów według standardów azjatyckich<sup>19</sup>.

O ile w krajach rozwiniętych społeczeństwa starzeją się, to krajach *Trzeciego Świata* średni wiek obniża się, a wielodzietność jest zjawiskiem normalnym. Ludzie w tych krajach są też bardzo pozytywnie nastawieni do faktu przychodzenia dzieci na świat. Można śmiało powiedzieć, że wobec ogólnej biedy tych krajów właśnie dzieci są postrzegane jako swego rodzaju bogactwo. Częstość przyczyniają się one do utrzymania rodziny i są szansą na względne zabezpieczenie rodziców w chorobie i starości. Groźba przeludnienia świata i faktyczne przeludnienie krajów ubogich

<sup>17</sup> Por. R. Charles i D. Maclaren, dz.cyt., s. 382.

<sup>18</sup> P. Johnson, *Starzenie się Europy a demografia gospodarcza*, „Polityka Społeczna” 1 (1993) s. 3.

<sup>19</sup> Por. R. Charles i D. Maclaren, dz.cyt., s. 385n.

ma swoją przyczynę właśnie w ubóstwie i niedorozwoju<sup>20</sup>. Oznacza to, że nie zmniejszanie liczby ludzi jest drogą do pokonania ubóstwa, ale właśnie rozwój i wzrost zamożności – czyli pokonanie masowego ubóstwa – przyczynia się do spadku dzietności. Aż nadto przekonującym tego dowodem jest sytuacja demograficzna krajów najwyżej rozwiniętych. To właśnie w nich obserwowane jest zjawisko starzenia się społeczeństw idące tak daleko, iż zasadnie można mówić nie o groźbie przeludnienia, ale o realnej groźbie wyludnienia tych krajów w sytuacji, gdyby zahamowały one całkowicie napływ imigrantów.

### 3. UBÓSTWO W KRAJACH BOGATYCH

Ubóstwo w krajach wysoko rozwiniętych nie jest zjawiskiem masowym. Wiele danych wskazuje jednak na wysoki odsetek ludności ubogiej. Jakkolwiek nie da się zaprzeczyć, iż jakaś część nawet najzamożniejszych społeczeństw żyje w biedzie, to jednak pamiętać trzeba, iż w krajach tych dominują koncepcje ubóstwa relatywnego. Oznacza to, że przy ogólnym wysokim standardzie życia do ubogich zalicza się także osoby, których potrzeby zaspokajane są w stopniu znacznie wyższym od podstawowego. Celem egzemplifikacji kwestii ubóstwa w krajach rozwiniętych przedstawiona zostanie sytuacja Stanów Zjednoczonych i Niemiec z ostatnich kilkunastu lat.

#### *Przykład Stanów Zjednoczonych*

Spółeczeństwo amerykańskie jest społeczeństwem masowej konsumpcji. Po Drugiej Wojnie Światowej przeżyło ono długi boom gospodarczy, nie dostrzegając, bądź nie chcąc dostrzegać tych, którzy odpadali na drodze rozwoju i wzrostu gospodarczego. Jak zauważa Hans J. Kleinsteuber, tych *zapomnianych we własnym kraju* Ameryka odkryła ponownie dopiero za rządów Johna Kennedy'ego (1961-1963)<sup>21</sup>. Już wówczas było jednak oczywistym, iż ubóstwo w społeczeństwie amerykańskim mniej dotyczy form widocznych na zewnątrz, czyli rzeczywistego braku środków do życia, jak to ma miejsce np. wśród biednych chłopów azjatyckich, ale przejawia się egzystencją na marginesie społeczeństwa i postępu, bez żadnych perspektyw na lepszą przyszłość. W początkach lat sześćdziesiątych problem ten dotknął 20% obywateli USA. M. Harrington nazwał tę część społeczeństwa amerykańskiego „inną Ameryką”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Por. F. Kamphaus, *Eine Zukunft für alle*, Freiburg 1995, s. 107n.

<sup>21</sup> Por. H.J. Kleinsteuber, *Die USA. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft*, Hamburg 1984, s. 184.

<sup>22</sup> M. Harrington, *Das andere Amerika*, München 1964.

Sukcesy gospodarcze lat powojennych wywoływały tak wielki optymizm, że kiedy administracja zadeklarowała walkę z ubóstwem, zwycięstwo wydawało się oczywiste. Optymiści nazywali Stany Zjednoczone pierwszym w historii krajem, któremu uda się całkowicie wyeliminować ubóstwo. Nadzieje te nie spełniły się, a szybki rozwój gospodarczy został zahamowany przez kryzys naftowy w 1973 roku. Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte w zasadzie nie przyniosły znaczącego wzrostu przeciętnego poziomu życia. Zaznaczyły się natomiast wyraźniejsze różnice w poziomie dochodów. Relatywnie wysoki wzrost dochodów rodzinnych daleki był od wysokiego tempa z lat sześćdziesiątych<sup>23</sup>.

Urzędowe progi ubóstwa, opracowywane dla różnych typów gospodarstw domowych i corocznie uaktualniane, wyliczane są w oparciu o minimalne koszty żywienia. Na podstawie badań empirycznych przyjęto, że koszty wyżywienia mogą stanowić jedną trzecią całości kosztów utrzymania gospodarstwa domowego, dlatego też dla uzyskania dochodowego progu ubóstwa mnoży się koszty wyżywienia przez trzy. Dla określenia, czy dana rodzina znajduje się w sytuacji ubóstwa należy porównać jej dochód z odpowiednim urzędowym progiem ubóstwa. To podejście do wyznaczania progu ubóstwa jest mocno krytykowane, ponieważ nie uwzględnia ono np. zróżnicowań regionalnych w kosztach utrzymania oraz wszystkich środków stojących do dyspozycji rodziny, jak np. zapomogi w naturze. Bieżący próg ubóstwa uwzględnia wprawdzie zasoby rodziny po opodatkowaniu, ale roczne wyliczenia liczby ubogich wykorzystują informacje o zasobach przed opodatkowaniem. W związku z tymi zastrzeżeniami specjaliści z Krajowego Komitetu Statystyki USA opracowali raport, w którym proponują m.in., aby do określenia progów ubóstwa przyjąć bezpośrednio dane dotyczące konsumpcyjnych wydatków rodzin, a nie wyliczenia ekspertów. Takie oficjalne progi powinny uwzględniać trzy kategorie potrzeb podstawowych: żywność, odzież i mieszkanie, plus niewielki dodatek na inne potrzeby. Obliczenie środków, będących w dyspozycji rodziny powinno brać pod uwagę wszystkie ich rodzaje, a więc także te w naturze, jak np. bony żywnościowe. Odliczać zaś należałoby podatki, wydatki związane z pracą, ochroną zdrowia i opieką nad dziećmi<sup>24</sup>.

Walka z ubóstwem realizowana jest przede wszystkim drogą tzw. programów socjalnych. Od momentu jej ogłoszenia do 1973 roku nastąpił wzrost gospodarczy i wzrost wydatków na cele socjalne, a oficjalna stopa ubóstwa spadła na skutek wzrostu dochodów pierwotnych i efektywności świadczeń. W latach 1973-1979 nadal

<sup>23</sup> Por. Sh.H. Danziger i D.H. Weinberg, *Zmiany w dochodach rodzin; Nierówności i ubóstwo w USA (Rys historyczny)*, w: *Polityka społeczna wobec ubóstwa. Ujęcie porównawcze*, red. S. Golińska, Warszawa 1996, s. 16n.

<sup>24</sup> Por. J. Kordos, *Nowe podejście do pomiaru ubóstwa – wnioski z doświadczeń amerykańskich*, „Wiadomości Statystyczne” 7 (1996), s. 27-33.

rosły wydatki socjalne, ale gospodarka uzyskiwała słabe wyniki. Efektem było jedynie utrzymywanie oficjalnej stopy ubóstwa na stałym poziomie, przy ciągłym wzroście wydatków<sup>25</sup>. Z czasem następowały redukcje programów socjalnych. Od stycznia 1997 roku np. 90 tys. narkomanów i alkoholików utraciło prawo do zasiłków, zaś wielu innym ograniczono czas i wysokość wypłacanych zasiłków<sup>26</sup>.

W USA mówi się o około trzydziestu milionach ludzi ubogich; byłby to więc co siódmy obywatel tego kraju. Ubogimi są zarówno ludzie pracujący, ale otrzymujący zbyt niskie wynagrodzenie, jak też ci, którzy uzależnieni są od zewnętrznych źródeł utrzymania. Długotrwałe ubóstwo dotyka szczególnie mniejszości rasowe i rodziny, w których kobiety są jedynymi żywicielkami. Częściej występuje ono na terenach wiejskich oraz na Południu USA. Osoby starsze mają niższą stopę ubóstwa niż dzieci. Około 2/3 wszystkich ubogich to biali, ale wskaźniki ubóstwa (odsetek ubogich w danej populacji) najwyższe są wśród przedstawicieli mniejszości etnicznych, głównie Indian, Murzynów i Latynosów<sup>27</sup>.

Biskupi amerykańscy w swym liście pasterskim z 1986 roku wskazali na problem nierówności gospodarczej, tkwiący – ich zdaniem – u źródeł ubóstwa w USA. Chodzi przy tym o nierówność tak w podziale bogactw, jak i dochodu. Według obliczeń np. 28% całego bogactwa netto znajduje się w rękach 2% najbogatszych rodzin. Jakkolwiek same nierówności w pewnym stopniu są dopuszczalne, a nawet korzystne dla gospodarki, to jednak w USA stały się one zbyt wielkie i dlatego należy dążyć do ich zmniejszenia<sup>28</sup>. Biskupi zgadzają się, że niektóre programy socjalne zostały źle zaplanowane i źle zrealizowane, przez co zapewne przyniosły efekty niepożądane, ale jednocześnie przypominają te liczne przedsięwzięcia, które się powiodły i przyniosły wydzwignięcie z ubóstwa ludzi starszych, dzieci, emerytów, niepełnosprawnych i chorych. Głównie chodzi tu o Program Ubezpieczeń Społecznych, Program Opieki Medycznej (*Medicare*) i Program Pomocy Medycznej (*Medicaid*). Biskupi proszą zarazem wszystkich, „by powstrzymywali się od działań, słów i postaw, piętnujących ubogich, przerysowujących wielkość zasiłków pobieranych przez ubogich i wyolbrzymiających ilość oszustw przy zasiłkach z opieki społecznej. Są to (wg nich) symptomy krzywdzących postaw wobec biednych”<sup>29</sup>. Jakże rozwiązania

<sup>25</sup> Por. Sh.H. Danziger i D.H. Weinberg, art. cyt., s. 37.

<sup>26</sup> Wg serwisu BBC z 17.12.1996.

<sup>27</sup> Por. *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA*. List pasterski biskupów amerykańskich z 18.11.1986 r., „Życie Katolickie” 5 (1988), n. 170-182; Por. także: „Newsweek” z 15 .08. 1983, s. 29; Sh.H. Danziger i D.H. Weinberg, art. cyt., s. 28-29.

<sup>28</sup> Por. *Sprawiedliwość...*, art. cyt., n.183.

<sup>29</sup> Tamże, n. 194.

problemu ubóstwa proponuje amerykański Episkopat? Ponieważ ubóstwo wiąże się silnie z kwestią zatrudnienia, przeto Biskupi wskazują najpierw na konieczność stworzenia takiej gospodarki, w której wszyscy zdolni do pracy będą mogli ją wykonywać i otrzymywać za nią godziwe wynagrodzenie. Następnie niezbędne jest zniesienie barier, utrudniających pełne i równe zatrudnienie kobiet i grup mniejszościowych. Ważne jest działanie skierowane na samopomoc, czyli umożliwienie ubogim aktywnego udziału w wychodzeniu z ubóstwa. Biskupi postulują, aby rodziny znajdujące się poniżej oficjalnej linii ubóstwa nie musiały płacić podatku dochodowego. Jako ważny element walki z ubóstwem wymieniają oświatę, przy czym wyrażają swe poparcie dla szkolnictwa publicznego, a zarazem deklarują, że wzorem kształcenia ubogich pozostaną szkoły katolickie. W USA także osoby o niskim wykształceniu i małych kwalifikacjach są najbardziej zagrożone bezrobociem, a jako pracownicy otrzymują bardzo niskie wynagrodzenia. Jako priorytet polityki społecznej wskazują biskupi na popieranie stabilności rodziny. W odniesieniu do programów społecznych postulują natomiast ich reformę: aby pomoc była wystarczająca, aby usunąć rozbieżności w wysokości zasiłków w skali kraju, aby prawo do zasiłku przysługiwało nie tylko samotnym rodzicom, ale także ubogim rodzinom pełnym<sup>30</sup>.

Mówiąc o ubóstwie w społeczeństwie amerykańskim nie można abstrahować od jego ogólnego poziomu życia, a także od możliwości gospodarki amerykańskiej. Jako społeczeństwo konsumpcyjne Amerykanie mają też nieco wypaczone spojrzenie na problem rzeczywistych potrzeb materialnych. Stąd też brak dostępu do pewnych dóbr jest automatycznie traktowany jako wyraz ubóstwa i społecznej ekskluzji, choć w żaden sposób ubóstwo to nie da się porównać z sytuacją w krajach Trzeciego Świata.

### *Przykład niemiecki*

Niemcy stanowią dobry przykład silnego gospodarczo i stabilnego politycznie kraju rozwiniętego, a więc bogatego. Szacuje się, że przeciętnie niemieckie gospodarstwo domowe ma zgromadzone oszczędności w wysokości ponad 110 000 DEM. 3/4 ludności Niemiec uznać można za żyjących w dobrobycie<sup>31</sup>. Mimo to, również w Niemczech coraz głośniej mówi się od wielu lat o kwestii ubóstwa.

Mówiąc o ubóstwie w Niemczech uwzględnić trzeba moment zjednoczenia państwa niemieckiego. Wcześniej bowiem we wschodnich i w zachodnich Niemczech funkcjonowały inne standardy życia i inne rodzaje działań z zakresu polityki społecznej. W niedługim czasie po zakończeniu II Wojny Światowej na obszarze

<sup>30</sup> Por. Tamże, n. 196-214.

<sup>31</sup> Por. Th. Becker, *Das Märchen vom Sozialmissbrauch*, „Sozialcourage” 2 (1996), s. 4.



Niemiec zachodnich udało się zlikwidować ubóstwo absolutne, rozumiane jako brak podstawowych środków do życia. Jednocześnie nastąpił dynamiczny rozwój sfery społecznej. Ubóstwo zaczęło więc być postrzegane przede wszystkim w kontekście *dewiacji i marginesu społecznego*. Z czasem jednak, szczególnie wskutek wzrostu liczby bezrobotnych okazało się, że pojawiają się rysy na gmachu państwa dobrobytu. We wschodnich Niemczech z kolei, z przyczyn ideologicznych w ogóle nie zajmowano się problemem ubóstwa. Dopiero po załamaniu się systemu nakazowego i połączeniu obydwu państw niemieckich ujawniło się w pełni położenie materialne bylej NRD. Przede wszystkim skurczył się rynek pracy, wskutek czego pojawiła się wielka liczba rodzin zagrożonych ubóstwem. Strategiczne posunięcia polityki społecznej, które wpłynęły wiele lat wcześniej na skuteczność walki z biedą w RFN okazały się niemożliwe do powtórzenia po zjednoczeniu. Nie nastąpił nowy *cud gospodarczy* (*Wirtschaftswunder*) i trudno na razie spodziewać się jego nadejścia<sup>32</sup>.

W Niemczech nie istnieje w zasadzie żadna urzędowa linia ubóstwa. Jej rolę pełni próg pomocy społecznej, który wynosi 40% przeciętnego dochodu. Ów próg pomocy społecznej został uznany za minimum egzystencji. Gdyby przyjąć wartość 50% przeciętnego dochodu, co jest zresztą zgodne z zaleceniami Wspólnoty Europejskiej, to poniżej tej granicy znajduje się około 12% mieszkańców Niemiec. W przypadku 25% ludzi, mających dochody w granicach 50-75% przeciętnej można mówić o stałym zagrożeniu ubóstwem, czy – jak to delikatnie określił jeden z badaczy problemu – o *niepewnym dobrobycie* (*Prekärer Wohlstand*). Jest to ta część społeczeństwa, która ma zbyt małe dochody, aby prowadzić spokojną egzystencję, a zarazem dochody te są zbyt duże, aby móc skorzystać z pomocy społecznej. Dotyczy to zwłaszcza robotników i urzędników najniższego szczebla<sup>33</sup>.

W roku 1993 2,45 miliona ludzi w całych Niemczech zdanych było na świadczenia z pomocy społecznej. Główną przyczyną tego stanu rzeczy było bezrobocie. O ile w ostatnich latach udało się zlikwidować zagrożenie ubóstwem ludzi starych, to obecnie ubóstwo dotyka szczególnie dzieci: co jedenaste z nich wychowuje się w rodzinie, utrzymującej się z pomocy społecznej. W Niemczech mówi się jednak o pewnej liczbie *ukrytych* ubogich, tych którym przysługuje prawo do świadczeń, ale z różnych przyczyn z niego nie korzystają. Szacuje się, że na czterech pobierających świadczenia przypada trzech *ukrytych* ubogich<sup>34</sup>.

Podobnie jak w USA, również w Niemczech ubóstwo nie jest problemem fizycznej możliwości przeżycia. Polega ono przede wszystkim na tym, że jakaś część

<sup>32</sup> Por. W. Voges, *Ubóstwo w zjednoczonym państwie dobrobytu. Doświadczenia niemieckie, w: Polityka społeczna wobec ubóstwa*, dz. cyt., s. 62-65.

<sup>33</sup> Por. S. Willeke i A. Fink, *Abschied vom Wohlstand*, „Die Zeit” 23 (1996), s. 9.

<sup>34</sup> Por. Th. Becker, art. cyt., s.6.

społeczeństwa nie może uczestniczyć w korzyściach, płynących z rozwoju gospodarki, czyli znajduje się na najniższym miejscu w „piramidzie dochodów i dobrobytu”<sup>35</sup>. Mówi się również o nadużyciach w sferze pomocy społecznej, o tym, że trafia ona do wielu ludzi, którzy tak naprawdę na nią nie zasługują. Wiąże się to z postawą ogółu społeczeństwa wobec pobierających świadczenia socjalne. Bywają oni więc określane mianem pasożytów społecznych. Jednak najwyższe szacunki tych nadużyć mówią o 10% procentach wartości całej pomocy<sup>36</sup>.

Nieco zamieszania wywołał w Niemczech raport, opracowany w 1998 roku przez pracowników Instytutu Gospodarki Niemieckiej, który informuje między innymi, że „98,2% dwuosobowych gospodarstw domowych emerytów, rencistów i osób żyjących z pomocy społecznej w Niemczech posiadało w 1996 roku kolorowy telewizor; 97,7% miało telefon; 95,3% dysponowało pralką. 3/4 tych gospodarstw domowych posiadało aparat fotograficzny, 2/3 rower i 60% – samochód”<sup>37</sup>. Autorzy raportu stwierdzali, iż w oparciu o takie wyniki badań uznać można Niemcy za kraj bogaty, i że ci ich mieszkańcy, którzy osiągają dochód poniżej połowy przeciętnego dochodu w kraju są i tak w o wiele lepszej sytuacji, niż ludzie z krajów rozwijających się. Krytyka takiego poglądu oparta została na założeniu, iż nie można porównywać sytuacji materialnej kraju europejskiego o silnej gospodarce, z sytuacją w krajach zacofanych i dopiero nadrabiających straty. Jak bowiem stwierdził jeden z oponentów raportu: „Człowiek porównuje się ze swymi krewnymi, sąsiadami, mieszkańcami swojego miasta i swojego kraju”<sup>38</sup>. Wydaje się zatem, iż sam raport i reakcja nań potwierdza dominację przekonania o relatywnym charakterze ubóstwa w krajach rozwiniętych.

### Zakończenie

Przedstawione powyżej analizy nie wyczerpują oczywiście całości zagadnienia. Jest ono zbyt złożone, aby dało się jednoznacznie ująć i wyjaśnić wszystkie jego aspekty. Pozwalają one jednak spojrzeć na zagadnienie z perspektywy przywołanej na początku oceny Jana Pawła II. W sytuacji bowiem, kiedy duży procent mieszkańców ziemi egzystuje w warunkach nędzy rzeczywistej konieczna jest zmiana sposobu myślenia o ubóstwie i bogactwie w krajach rozwiniętych. Pozostając przy stosowanych obecnie kategoriach stwierdzić by należało, iż ubóstwo pewnej części społeczeństw będzie stanem permanentnym, gdyż zawsze będą tacy, którzy będą

<sup>35</sup> Caritasverband für die Diözese Münster, *Arme haben keine Lobby. Caritas-Report zur Armut*, Freiburg i. Br. 1987, s. 15.

<sup>36</sup> Por. Th. Becker, art. cyt., s. 8.

<sup>37</sup> Cyt. za: M. Nüchel, *Armut heißt nicht Hunger*, „Die Neue Bildpost” 6.09.1998, s. 6.

<sup>38</sup> Tamże.

posiadać o wiele mniej niż inni i czuć się będą wykluczeni z partycypowania w powszechnym dobrobycie<sup>39</sup>. Tymczasem, w obliczu „skandalu” rzeczywistego ubóstwa i kryzysu tzw. państwa socjalnego priorytetem winno być zajęcie się ludźmi naprawdę ubogimi.

### Zusammenfassung

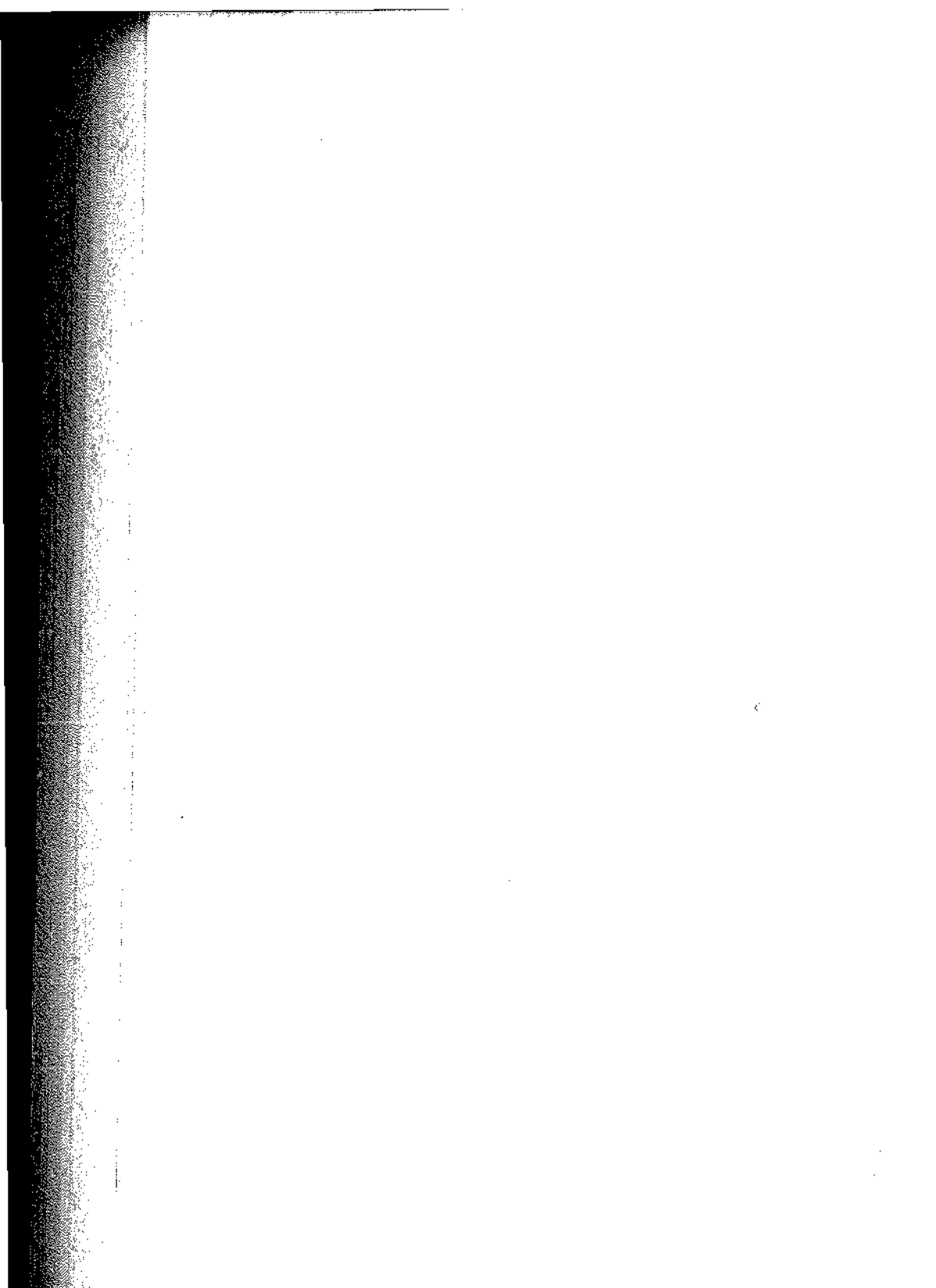
Der Papst Johannes Paul II. hat die Armut als ein „Skandal“ bezeichnet in seiner Botschaft für die Fastenzeit 1998. Diese Aussage wurde ein Grund, um in diesem Beitrag eine Panorama der Armut in heutiger Welt darzustellen.

Ganz allgemein gesehen darf man alle Länder der Welt in zwei Gruppen teilen. In einer Gruppe sind die Länder, in denen Arme eine Minderheit bilden. Es sind in erster Linie die Länder Europas und Nordamerika, aber auch manche Länder im Asien. In zweiter Gruppe befinden sich die Länder, in denen Arme eine Mehrheit bilden. Es sind Länder der sogenannten Dritten Welt.

Wenn man über Armut spricht muß man jedoch zwischen der absoluten und relativen Armut unterscheiden. Absolute Armut heißt, daß jemand keine Möglichkeit hat seine Grundbedürfnisse zu Befriedigen. Relative Armut heißt wiederum, daß jemand im Vergleich mit anderen auf sehr niedrigem Niveau lebt, obwohl alle Grundbedürfnisse befriedigt sind. In sogenannten „reichen“ Ländern wurde absolute Armut überwunden. Sie herrscht aber immer noch in vielen Ländern der Welt. Der Verfasser stellt fest, daß Überwindung der absoluten Armut nach wie vor als Priorität betrachtet werden sollte.



<sup>39</sup> Por. W. Fischer, *Armut in der Geschichte*, Göttingen 1982, s. 9.



JAROSŁAW KORAL SDB

## CHARYTATYWNA POSŁUGA MŁODZIEŻY W KOŚCIELE

### WSTĘP

Od początku swojej historii Kościół katolicki starał się realizować czynną miłość, owocującą uczynkami i skutecznie wspierającą drugiego człowieka. Miłość jako istota chrześcijaństwa to nie tylko powstrzymanie się od zła, to przede wszystkim obowiązek czynienia dobra każdemu człowiekowi, zwłaszcza temu najbardziej potrzebującemu. Nie jest więc dziełem przypadku, że to właśnie Kościół katolicki zakładał pierwsze sierocińce, szkoły, domy starców, ochronki i szpitale. To właśnie Kościół, jako jedyny w czasach prześladowań i deptania ludzkiej godności, bronił człowieka biednego, samotnego, chorego, uwięzionego, czy opuszczonego.

Tak było przez całe dzieje Kościoła i tak jest również dzisiaj, o czym świadczą rozliczne dzieła miłosierdzia chrześcijańskiego, jak choćby dzieło Matki Teresy z Kalkuty. Praca na rzecz drugiego człowieka, tego człowieka biednego, bezrobotnego, bezdomnego, czy uzależnionego, jest wykładnikiem chrześcijaństwa i jej potrzeby nie trzeba dowodzić. Praca ta jednak musi dziś w ciągle zmieniającym się świecie być maksymalnie skuteczna. Stanie się tak jeśli będzie ona dobrze zorganizowana, umotywowana i włączona w całość życia Kościoła i jego wiernych.

Niniejsze opracowanie podejmuje zagadnienie udziału młodzieży w posłudze charytatywnej Kościoła katolickiego, które na mocy sakramentu chrztu świętego obowiązuje wszystkich wierzących. Artykuł pragnie ukazać przede wszystkim rolę, zadania i miejsce ludzi młodych w szeroko rozumianej działalności na rzecz człowieka potrzebującego.

### ISTOTA POSŁUGI CHARYTATYWNEJ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Według wskazań Soboru Watykańskiego II posługa charytatywna stanowi zasadniczy i niezbywalny element działalności duszpasterskiej Kościoła. W dekrecie

o apostołstwie świeckich „Apostolicam auctositatem” czytamy: „Działalność charytatywna może i powinna ogarniać swym zasięgiem wszystkich bez wyjątku ludzi i wszystkie potrzeby. Gdziekolwiek znajdują się ludzie, którym brak pokarmu i napoju, ubrania, mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty, środków do prowadzenia życia godnego człowieka, ludzie nękani chorobami i przeciwnościami, cierpiący wygnanie i więzienie, tam miłość chrześcijańska winna ich szukać i znajdować, troskliwie pocieszać i wspierać”.<sup>1</sup> Ma więc na celu ta działalność zmniejszanie i usuwanie wszelkiego niedostatku z życia ludzi potrzebujących. Winna także udzielać tym osobom wszechstronnej pomocy w osiągnięciu niezależności materialnej oraz działać na rzecz pełnego rozwoju osobowego.<sup>2</sup> Posługa charytatywna swym zasięgiem oddziaływania obejmuje ubogich, chorych i samotnych, uciskanych, politycznie prześladowanych, pozbawionych praw oraz potrzebujących szczególnej pomocy bez względu na wyznanie, światopogląd czy kolor skóry. Można zatem ją określić, jako ogół działań społecznych ukierunkowanych na pełniejsze i łatwiejsze osiągnięcie dobra wspólnego, domagającego się poszanowania praw osoby ludzkiej oraz przeciwstawianie się patologiom społecznym poprzez wszechstronną terapię dobroczynną<sup>3</sup>.

W historii Kościoła posługa charytatywna stanowi namacalny dowód jego służebnej roli, stanowi bowiem jedną z trzech podstawowych misji-diakonii, która legitymizuje i zarazem uwiarygadnia działalność Kościoła wobec świata. Diakonia jako funkcja podstawowa jest służebną postawą Kościoła wobec najszerszej rozumianych potrzeb ludzkich.

Natomiast posługa charytatywna jest zespołem czynności i zadań wypływających z przykazania miłości. Różnica zatem leży w przedmiocie obu rodzajów działań. Przedmiotem diakonii są wszyscy ludzie bez względu na sytuację życiową, przedmiotem zaś posługi charytatywnej są osoby znajdujące się w wyraźnej potrzebie życiowej<sup>4</sup>. Mimo, iż przedmioty działań są różne, to jednak mają jedną wspólną cechę, którą jest braterska miłość nakazująca ogarniać wszystkich ludzi i wszystkie ich potrzeby, aby właściwie kształtować ludzkie życie. Bóg umiłował nas miłością bezinteresowną i takiej miłości oczekuje od nas w stosunku do bliźniego<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam auctositatem” 18 XI 1965, w: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, Poznań 1986, s. 387

<sup>2</sup> Por. R. Łukaszyk, F. Woronowski, Dobroczynne duszpasterstwo, w: Encyklopedia Katolicka, t. III, pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicz, Lublin 1985, kol. 1385.

<sup>3</sup> Tamże, kol. 1387.

<sup>4</sup> Por. Ks. W. Przygoda, Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II, Lublin 1998, s. 20; R. Kamiński, Funkcja diakonii w Kościele, w: Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 37(1990) z. 6, s. 9.

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, *Dives in Misericordia*. Tekst i komentarze, red. Ks. S. Nagy, Lublin 1983, s. 26.

Analizując posługę charytatywną Kościoła na płaszczyźnie jej genezy i rozwoju historycznego należy uwzględnić fakt istnienia gminy jerozolimskiej, która przez wspólnotę życia apostołów i diakonów z wiernymi stanowi wzór i model posługi charytatywnej pierwotnego Kościoła dla Kościoła późniejszego. Model ten miał charakter na wskroś duszpasterski i obowiązywał powszechnie do czasów Renesansu. Posługę charytatywną uważano za podstawową i niezbywalną funkcję całego ludu Bożego<sup>6</sup>.

Uwzględniając dzisiejsze zadania posługi charytatywnej podkreśla się za dokumentami soborowymi potrzebę niesienia pomocy starcom, bezrobotnym i szukającym pracy, konieczność opieki nad małżeństwami i rodzinami, nad chorymi i psychicznie załamany, nad niepełnosprawnymi, uzależnionymi itp. W świecie współczesnym zachodzi ogromne zróżnicowanie potrzeb duchowych i materialnych. Uświadamiając sobie ten fakt Kościół w swoim posługiwaniu na rzecz potrzebujących, zwraca szczególną uwagę na: opuszczonych, wątpiących, na osoby pozbawione praw, na rodziny wielodzietne i matki samotnie wychowujące dzieci, na dzieci z domów dziecka i młodzież z domów poprawczych, na osoby dotknięte wypadkami losowymi i klęskami żywiołowymi<sup>7</sup>. Zgodnie ze wskazaniem soborowymi posługa charytatywna Kościoła winna uwzględniać pomoc w rozwoju człowieka oraz ochronę jego naturalnego i duchowego środowiska. Skuteczność pracy charytatywnej Kościoła w dobie współczesnej musi opierać się o integralny model pracy, który połączy harmonijnie zadania duszpasterskie z organizacyjnymi.

W naszej polskiej rzeczywistości posługa charytatywna Kościoła odzwierciedla w dużej mierze tendencje i modele charakterystyczne dla Kościoła rzymsko-katolickiego na Zachodzie. Początkowo ośrodkami, w których świadczone tę pomoc, były dwory biskupie i klasztory, a od XII wieku także szpitale prowadzone głównie przez zakony bednedyktynów, joannitów, templariuszy i bożogrobców<sup>8</sup>. W XVI wieku powstają liczne szpitale i przytulki w parafiach i przy klasztorach oraz bractwa miłosierdzia, które czynnie opiekują się potrzebującymi. Ożywienie religijne drugiej połowy XIX wieku w Polsce ujawniło ekspansję życia zakonnego, zwłaszcza żeńskiego (elżbietanki, felicjanki, szarytki, benedyktyнки i inne), które swoją działalność apostołską koncentrowało na pracy charytatywnej<sup>9</sup>. Posługa charytatywna za-

<sup>6</sup> Por. R. Iwan, Posługa charytatywna Kościoła w świecie, w: Słownik katolickiej nauki społecznej, pod red. W. Piwowarskiego, Warszawa 1993, s. 136.

<sup>7</sup> Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o pracy charytatywnej w parafiach, Warszawa 1986, n.10.

<sup>8</sup> Por. Z. Pęcowski, Bożogrobcy, w: Encyklopedia katolicka t. II, pod red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Lublin 1985, kol. 879.

<sup>9</sup> Por. R. Iwan, Posługa charytatywna Kościoła w Polsce, w: Słownik katolickiej nauki społecznej, pod red. W. Piwowarskiego, Warszawa 1993, s. 134.

taczała coraz szersze kręgi i uzyskiwała znaczące efekty organizacyjno-gospodarcze. Te wielorakie doświadczenia pracy charytatywnej okazały się bardzo cenne po zakończeniu II wojny światowej, w czasie odbudowy kraju ze zniszczeń. Posługa charytatywna Kościoła, pomimo licznych restrykcji ze strony PRL-u, nie tylko nie wygasła, ale wypracowała nowe formy działania, charakterystyczne dla duszpasterstwa parafialnego.

Realizacja posługi charytatywnej w Kościele katolickim należy do zadań całego ludu Bożego. Wszyscy zatem członkowie Kościoła są za nią odpowiedzialni, zwłaszcza zaś ci, którzy stoją na czele wspólnot diecezjalnych i parafialnych<sup>10</sup>. Posługa charytatywna jest środkiem ożywienia parafii i jej dynamizacji, jest drogą rozwoju małych grup parafialnych szukających głębszego uzasadnienia wyznawanej wiary. Szczególnie ludzie młodzi ze swoimi pomysłami i inicjatywami mogą w tym zakresie wiele dobrego zrobić.

#### ROLA, MIEJSCE I ZADANIA LUDZI MŁODYCH W POSŁUDZE CHARYTATYWNEJ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Ludzie młodzi zawsze zajmowali uprzywilejowane miejsce w społeczeństwie i Kościele. Jest to w pełni zrozumiałe, ponieważ to właśnie oni będą kształtować w przyszłości życie społeczne i religijne, będą zajmować ważne stanowiska i wypełniać odpowiedzialne zadania. Realizacja tych zadań wymaga zatem dojrzałości duchowej, szlachetnego charakteru, pogłębionej świadomości religijnej i ducha apostołostwa<sup>11</sup>. Kościół na przestrzeni wieków w pełnieniu posługi pasterskiej zawsze uwzględniał problemy przeżywane przez człowieka młodego. Również i dziś stara się odpowiadać zwłaszcza na duchowe potrzeby młodego pokolenia poprzez poszukiwanie skuteczniejszych form oddziaływania duszpasterskiego. Realizacja tego zadania wymaga liczenia się z sytuacją społeczną, polityczną i religijną, w jakiej znajduje się współczesna młodzież, bowiem to one wpływają w sposób zasadniczy na przeobrażenia mentalne ludzi młodych. W tej sytuacji konieczny jest trud mający na celu przygotowanie młodzieży na przyjęcie wezwania Bożego. Z tego powodu istotnego znaczenia nabiera ewangelizacja rozumiana jako: świadectwo, głoszenie, celebrowanie i działanie na rzecz osoby potrzebującej. Ten właśnie cel powinien przyświecać każdej działalności, aby ludzie młodzi poznając coraz głębiej naukę Chrystusa, mogli wzmacniać w sobie poczucie własnej godności i konsekwentnie działać w oparciu o miłość<sup>12</sup>. Jezus Chrystus powierzył bowiem realizację swojej zbawczej

<sup>10</sup> Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 529, par.2.

<sup>11</sup> Por. H. Łuczak, *Posługa duszpasterska wśród młodzieży polskiej*, Wrocław 1994, s. 7.

<sup>12</sup> Por. J. Mariański, *Życie parafii*, Wrocław 1984, s. 96.



misji całemu Kościołowi i jak stwierdzają dokumenty Soboru Watykańskiego II, każdy chrześcijanin ma obowiązek czynnego działania w zakresie dobroczynności (DA26). Wnika z tego jasno, iż również człowiek młody zobowiązany jest do pracy charytatywnej. Zachodzi więc uzasadnione pytanie; jak jest ten obowiązek realizowany w sposób praktyczny w polskiej rzeczywistości?

Przywykliśmy myśleć, że praca charytatywna to zasadniczo domena ludzi starszych, bowiem dowodzi tego skład parafialnych zespołów charytatywnych. Rzeczywistość jest jednak o wiele bogatsza od obiegowych opinii, a przekonują nas o tym dzieła miłości miłosiernej, które świadczą ludzie młodzi. I tak np.: „Damian Kubis robi w ramach zastępczej służby wojskowej to, co większość jemu podobnych pracowników Caritas na Opolszczyźnie: pomaga w stacji opieki. Damian dowozi i odwozi chorych, pomaga przy ich kąpeli, wyświadcza im drobne przysługi w rodzaju przyniesienia węgla czy zrobienia zakupów, dba o samochody, przewozi i wypożycza sprzęt medyczny i rehabilitacyjny, załatwia sprawy biurowe i sprząta”<sup>13</sup>.

Jego praca nie sprowadzała się tylko do wykonywania mechanicznych czynności – sens, cel i motywację nadawał jej codzienny kontakt z człowiekiem chorym, starszym czy niedołączonym w wielu przypadkach. Dopiero kontakt z ludzkim cierpieniem sprawił, że Damian zrozumiał, iż jego pomoc choć niewielka i skromna, może przynieść tyle radości i satysfakcji. To tylko jeden z wielu przykładów angażowania się młodego człowieka w sprawy ludzi potrzebujących. To co sprawia dziś dużą radość i każe odważnie spoglądać w przyszłość, to fakt coraz częstszego i świadomego uczestnictwa młodzieży w posłudze charytatywnej Kościoła. Młodzi ludzie jako wolontariusze współdziałają z parafialnymi zespołami Caritas w organizowaniu i przeprowadzaniu różnorodnych akcji takich jak np: zbiórka książek i zabawek dla dzieci z domów dziecka, wykonanie i rozniesienie do osób starszych kart bożonarodzeniowych i opłatków, sprzedaż wigilijnych świec Caritas, organizowanie Wigilii dla samotnych, czy roznoszenie paczek żywnościowych<sup>14</sup>. Ta praca ludzi młodych nie tylko napawa optymizmem na przyszłość, ale już teraz zyskuje aprobatę i uznanie szerokich rzesz społeczeństwa polskiego. Potwierdzeniem tego jest przyznanie dwóm młodym ludziom, którzy współpracują z parafialnym zespołem Caritas, zaszczytnego tytułu „Ośmiu Wspaniałych Miasta Siedlce” za pracę na rzecz człowieka potrzebującego<sup>15</sup>. Taka praca oddziałuje pozytywnie na młodzież, angażując ją nie tylko fizycznie, ale i uczuciowo. Młodzi ludzie niejednokrotnie samorzutnie potra-

<sup>13</sup> Można służyć ludziom, w: Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej 3(1996), s. 6.

<sup>14</sup> Por. A. Przybyła, Niesienie pomocy daje wiele radości, w: Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej 1(1997), s. 18.

<sup>15</sup> Por. H. Michalak, Punkt na mapie, w: Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej 1(1998), s. 24.

fią zaopiekować się chorym człowiekiem, wczuć się w jego trudności i kłopoty, czy zastąpić mu tych, którzy go opuścili. Zaczynają nabywać szacunku dla ludzi starszych i opuszczonych, o co przecież dziś w dobie deprecjacji wartości ogólnoludzkich nie jest łatwo.

Oprócz tych różnorodnych form uczestnictwa młodzieży w posłudze charytatywnej na szczególną uwagę zasługują szkolne koła Caritas, które od pewnego czasu zyskują coraz większą liczbę członków. Dzieje się tak dlatego, że organizacja Caritas ma dla młodzieży konkretne propozycje współpracy i działania. Stwarza odpowiedni klimat i przestrzeń, którą młodzież chętnie wypełnia swoją aktywnością. Jest też Caritas instytucją wiarygodną, co dla młodych obecnie jest rzeczą niezwykle istotną.

Szkolne Koła Caritas jako pierwsze powstały w Rzeszowie, w miejsca dawnych kół PCK. Obecnie posiadają swój statut i opiekuna z ramienia szkoły oraz asystenta kościelnego z ramienia Caritas diecezjalnej. Sens działania takiego koła opiera się na autentycznym zaangażowaniu na rzecz potrzebujących i dopuszczeniu w kontaktach z ludźmi młodymi układu partnerstwa, wzajemnej odpowiedzialności i współpracy. Członkami koła są uczniowie II LO, o których napisano: "Sama nie przypuszczałam, że w tych dzieciach drzemie tyle dobra --mówi pani Maria Kowalska. Są uczniowie bardziej zaangażowani i są "sympatycy" włączający się do pracy sporadycznie"<sup>16</sup>.

Działalność Szkolnego Koła Caritas jest ogromnie różnorodna i bogata. Podstawową formą zaangażowania jest pomoc przy rozdawaniu skarbonki wielkopostnych, rozprowadzania świec Wigilijnego Dzieła Pomocy Dzieciom oraz różnego rodzaju kwestach i zbiórkach. Udział w pracach Koła stwarza doskonale warunki dla inicjatywy i inwencji młodych, czego dowodem jest udział w koloniach wakacyjnych dla dzieci lub choćby pomoc w organizowaniu transportów dla powodzian. Młodzież zrzeszona w tym Kole, zbierała fundusze na zakup protezy dla swojej koleżanki oraz na leczenie kolegi chorego na białaczkę. Istnieje także grupka osób, która prowadzi świetlicę dla dzieci zaniedbanych oraz próbuje swych sił w ruchu hospicyjnym. Oczywiście jest rzeczą wiadomą, iż nie sposób tutaj wymienić wszystkich inicjatyw, które podejmuje Koło w zakresie posługi charytatywnej. Niemniej jednak zauważyć należy, że jest to swego rodzaju *novum* w szeroko pojmowanej działalności na rzecz człowieka potrzebującego.

#### ZAKOŃCZENIE

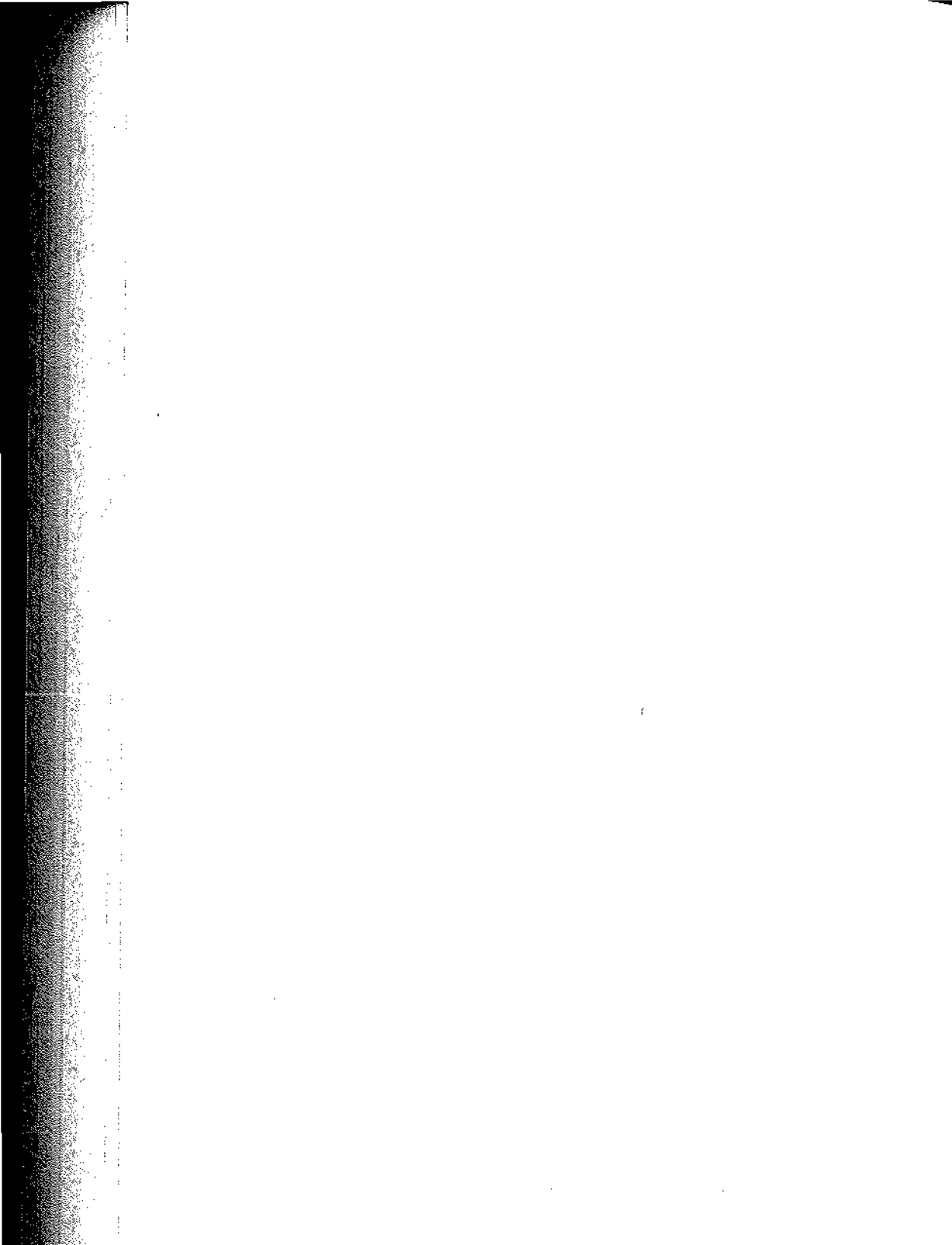
Przez podjęcie posługi charytatywnej młodzież poddaje się formacji najlepszego wychowawcy, jakim jest samo życie. Kontakt z realnym światem i jego proble-

<sup>16</sup> A. Czarnocki, Najlepszy wychowawca, w: Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej 4(1997), s. 20.

mami egzystencjalnymi oraz wczesne przeżywanie osobistej odpowiedzialności wy-  
dają się być dobrym przygotowaniem do samodzielnego i dorosłego życia w przy-  
szłości. Należałoby życzyć sobie, aby nastąpił jak najprędzej rozwój szkolnych kół  
Caritas w naszej ojczyźnie.

### Sommario

L'articolo prende in considerazione la partecipazione dei giovani nel servizio caritativo della  
Chiesa cattolica partendo dal impegno battesimale. La riflessione fatta, mette in evidenza i ruoli,  
compiti operativi della gioventu nella attività caritativa ecclesiale.



KAZIMIERZ MISIASZEK SDB

## PRACA DUSZPASTERSKA W PARAFII W ŚWIETLE SYSTEMU PREWENCYJNEGO ŚW. JANA BOSKO

Duszpasterstwo, w nowej rzeczywistości posoborowej, realizując zadania Kościoła, pragnie być skutecznym i w pełni zaspokajać duchowe potrzeby Ludu Bożego. Świadome pluralizmu współczesnego świata, musi poznać nowe problemy wierzących, włączać ich w życie społeczno-kulturowe, posługując się szerokim wachlarzem technik i środków.

Parafia, jako najbardziej typowe środowisko duszpasterskiego działania, winna urzeczywistniać wspólnotę Kościoła. Jej – przy zachowaniu priorytetu osoby – muszą być podporządkowane wszystkie działania. Najlepiej zaś to można zrealizować we wspólnocie wspólnot<sup>1</sup>, której służą skutecznie różne grupy czy stowarzyszenia religijne. Niebagatelną natomiast rolę w jej tworzeniu, rozwoju i skutecznej pracy odkrywają duszpasterze. Od ich świadomości, zaangażowania i odpowiedzialności zależy w dużej mierze efektywność tworzenia prawdziwej wspólnoty parafialnej.

Celem niniejszego opracowania będzie ukazanie tych możliwości, które kryje w sobie salezjański system prewencyjny w zakresie pracy parafialnej. W kolejności zostaną w nim omówione: planowanie duszpasterskie, udział tzw. „Rodziny Salezjańskiej” i styl kontaktów salezjanów ze świeckimi.

### 1. WSPÓLNOTOWE PLANOWANIE DUSZPASTERSKIE I PRACA PARAFIALNO-DUSZPASTERSKA DUCHOWNYCH

Skuteczność tworzenia parafii wspólnoty uwarunkowana jest w dużej mierze umiejętnością zespołowego planowania duszpasterskiego, o ile proboszcz i jego współ-

<sup>1</sup> Zob. J. Krucina, Kościół jako wspólnota wspólnot, w: Chryścjanin w świecie, red. J. Majka, s. 123-143; K. Misiaszek, Małe grupy czynnikiem dynamizującym życie Kościoła, „Bobolanum” 1993, s. 114-116.

pracownicy odkryją i docenią tę wartość. Tymczasem w Kościele polskim dominuje jeszcze organizacja centralistyczna, co – jak piszą specjaliści – jest jedną z głównych przyczyn jej słabości, a w dokumentach roboczych II Synodu Plenarnego określono wprost taką sytuację jako zagrożenie dla owocnej posługi duszpasterskiej<sup>2</sup>. „W tej bowiem sytuacji wikariusze, a tym bardziej świeccy, czują się zwolnieni z odpowiedzialności za parafię i nie mają możliwości, a zatem nie poczuwają się do obowiązku jakiegokolwiek inicjatywy duszpasterskiej. Świadczy to także, że proboszczowie nie wahają się podejmować całej odpowiedzialności za parafię, a zatem nie czują jej ciężaru, nie chcą dzielić się z innymi...”<sup>3</sup>. Proboszcz polski często hołduje autokratycznemu stylowi kierowania i traktuje pracę w parafii na zasadzie podziału na tych, którzy kierują i tych, którzy muszą słuchać poleceń i rozkazów. „Władza parafialna wtedy jest skoncentrowana w jednych rękach ('wszystko zależy ode mnie'). Proboszcz sam organizuje wszystkie działania i sam decyduje o sprawach wspólnych. Usiłuje narzucić własną perspektywę widzenia życia ('parafia to ja'), wychodząc z założenia, że ludzie potrzebują – tak jak żołnierze – zdecydowanego przywódcy. Nie dopuszcza parafian, nawet wikariuszy, do udziału w opracowywaniu decyzji parafialnych, tym bardziej w ich podejmowaniu. Traktuje wszystkich jak zleceńdawców biernie wykonujących rozkazy, czyli bardziej jako przedmioty, na które się oddziałuje, niż podmioty, od których oczekuje się działania”<sup>4</sup>. W tej sytuacji skutek duszpasterskich poczynań uzależniony jest od sposobu widzenia spraw przez proboszcza. W bardzo wielu wypadkach prowadzi to do konfliktu tak z parafianami, jak i ze współpracownikami. Podkreślana w teologii pastoralnej zasada właściwego stosunku proboszcza do zespołu wikariuszy jakże często jest podważana. Nierzadko traktowani są oni jako „osoby kłopotliwe”. Tymczasem, posłani przez biskupa jako współpracownicy, powinni być współdecydującymi o życiu parafii i kształcie prowadzonego tam duszpasterstwa<sup>5</sup>. Stąd „jest rzeczą ważną, aby proboszcz chciał i umiał uaktywniać grono najbliższych współpracowników, nie w sensie komenderowania nimi, ale ich usamodzielniania i rozbudzania w nich zaradności, troski o dobro wspólne, kształtowanie w nich umiejętności uczestnictwa we wspólnych naradach, mających na celu rozwiązanie jakiegoś konkretnego problemu, wymianę myśli i poszukiwanie form realizacji nowych zamierzeń duszpasterskich”<sup>6</sup>. Powinien także być świa-

<sup>2</sup> Zob. Chrystusowe kapłaństwo służebne w Kościele w Polsce, w: II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze, Poznań-Warszawa (1991), s. 149.

<sup>3</sup> J. Mariański, *Życie parafii*, Wrocław 1984, s. 65.

<sup>4</sup> Tamże, s. 76-77.

<sup>5</sup> Zob. Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985: Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata, Wrocław 1986, cz. II, C 6; R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, „Ateneum Kapłańskie” 78(1986) n. 1, s. 106.

<sup>6</sup> J. Mariański, *Życie parafii*, dz. cyt., s. 67.

domy tego, że uczestnictwo i współodpowiedzialność w Kościele nie wynika tylko z socjologicznych wskazań dobrej organizacji, lecz przede wszystkim jest wyrazem istnienia i działania Kościoła jako „communio”, tzn. wspólnoty Boga z człowiekiem i wiernymi między sobą (zob. KK 9, KDK 40)<sup>7</sup>. Zakłada ona osobowe odniesienia do siebie nawzajem członków całości. „Wyraża, jak twierdzi L. A. Szafrąński, solidarność osób zjednoczonych z Chrystusem przez charakter sakramentalny, wiarę, nadzieję, miłość i wzajemnie sobie pomagających do zbawienia przez modlitwę, pomoc braterską, współcierpienia, posiadających moc przekazywania życia Bożego poprzez współdziałanie z sakramentami świętymi, znakami i narzędziami osobowego zbawienia działającymi mocą Chrystusa”<sup>8</sup>.

W salezjańskim stylu kierowania życiem parafialnym daje o sobie znać tak osobista, jak i całej lokalnej wspólnoty zakonnej odpowiedzialność za parafię. W wielu jednak wypadkach dochodzi do niemalych trudności w połączeniu tych dwóch instancji. Spotyka się czasami autokratyczny styl działania proboszcza, wykluczający współpracę, co powoduje, że wspólnota zwalnia się z odpowiedzialności lub pozostaje bierna lub przeciwnie, zdecydowanie występuje przeciw proboszczowi, uniemożliwiając mu podejmowanie decyzji. Wtedy brak koordynacji w działaniu powoduje jego nieskuteczność. Dlatego należałoby postulować, aby salezjanie, w większej niż dotychczas mierze wykorzystywali sugestie płynące zarówno ze wskazań św. Jana Bosko, tradycji salezjańskiej i kapituł generalnych dla uwspólnotowienia życia i działania duszpasterskiego. Może to być zarazem twórczym wkładem w odnowę pastoralną Kościoła w Polsce.

Kapituła Generalna Specjalna w związku z omawianą kwestią stwierdza: „Życie wspólnotowe zajmuje pierwsze miejsce, nie ze względu na porządek chronologiczny, ale na fakt, że wszelka działalność duszpasterska, chcąc być kościelną, realizuje się wewnątrz wspólnoty. Dlatego też parafia – terytorialna czy osobowa – ma być ‘znakiem widzialnym Kościoła ustanowionego na całej ziemi’ (KL 42) i formując się zawsze jako wspólnota, spełniać posłannictwo przenikania duchem Ewangelii tę rzeczywistość, w której jest wrośnięta” (KGS 417)<sup>9</sup>.

W Regulaminach Ogólnych Zgromadzenia podkreśla się, że parafia, powierzona jego trosce (art. 26), za siłę animującą uważa wspólnotę zakonną. Proboszcz

<sup>7</sup> Zob. Nadzwyczajny Synod Biskupów..., II, C 1; S. Cichy, Misja kapłaństwa służebnego, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, Program duszpasterski na rok 1994/95: Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła, s. 138-139; J. Gręźlikowski, Proboszcz pasterzem wspólnoty parafialnej, w tamże, s. 474, 478.

<sup>8</sup> A. L. Szafrąński, Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym, Lublin 1990, s. 172.

<sup>9</sup> Por. A. Ruocco, La comunità locale al Capitolo Generale Speciale 1971, w: La comunità salesiana, Torino 1973, s. 85-117; M. Midali, La comunità salesiana locale: sua realtà ecclesiale, w: tamże, s. 170-218.

natomiast, będąc autonomiczny w pełnieniu swych funkcji, działa w imieniu Zgromadzenia, które jest przed Kościołem odpowiedzialne za parafię. Wypełnia powierzone mu zadania w łączności ze swoimi współbraćmi oddelegowanymi do pracy w parafii (tamże, art. 27). Kapituła Generalna Specjalna mówiąc, że „parafia jest wspólnotą wiernych pod przewodnictwem proboszcza, który bierze za nią bezpośrednią odpowiedzialność” (KGS 433), dodaje, że „jest ona polem pracy wspólnoty salezjańskiej, której Kościół powierza mandat szerzenia Królestwa Bożego” (tamże 436). Wynika stąd, że podmiotem ewangelizacji w parafii salezjańskiej jest wspólnota.

W dziedzinie organizacji pracy w dokumentach stwierdza się, że „ustala się wspólnotowo główne linie całościowego duszpasterstwa, programuje się i dokonuje wyboru dzieł, które mogą lepiej odpowiadać konkretnym potrzebom ewangelizacyjnym danej miejscowości czy dzielnicy” (KGS 436). Troska o działanie powierzona jest dyrektorowi, jako przełożonemu lokalnemu<sup>10</sup>. W ten sposób Zgromadzenie Salezjańskie jawi się jako instytucja współodpowiedzialna za rozwój ludzki, społeczny i religijny dzielnicy, w której się znajduje. Jest otwartym i dynamicznym ośrodkiem szeroko pojętej działalności duszpasterskiej. Dbając o właściwe odczytanie charyzmatu zakonnego, koordynuje i ożywia oraz urzeczywistnia ducha instytutu w konkretnej pracy parafialnej<sup>11</sup>.

Należy dodać, że wspólnotowe działanie, właściwie pojęte, nie umniejsza i nie podważa jednoosobowego kierownictwa, ale często bogaci je istotnymi treściami. Aktywna obecność współpracowników sprawia, że stają się oni bardziej odpowiedzialni za podjęcie i realizację dzieł, które sami uznali za ważne i potrzebne w danym miejscu, co głębiej i skuteczniej wyraża misyjno-apostolski charakter Kościoła. Wtedy tworzenie wspólnoty będzie związane z braterską solidarnością i egzystencjalnymi problemami wiernych. Zresztą „problemy ludzkie i próby zaradzenia im stanowią najszerzą płaszczyznę łączenia się poszczególnych jednostek i grup, o różnym stopniu powiązania, we wspólnotę parafialną. Parafia (bowiem) realizuje się w pełni, gdy w niej urzeczywistnia się w pełni wspólnota braterska, stale gotowa do wzajemnej ofiarnej miłości – wraz z posługą Słowa, posługą sakramentalną i kultem”<sup>12</sup>. Prezbiterzy zaś, jak uczy Sobór Watykański II, postawieni są wśród świętych, „aby prowadzili wszystkich do zjednoczenia w miłości” (DK 9). Winni więc

<sup>10</sup> Zob. E. Viganò, L'autorità nella comunità salesiana locale, w: *La comunità salesiana...*, s. 260-273; E. Kominek, Soborowe perspektywy, „*Ateneum Kapłańskie*” 58(1966) z. 3, s. 135.

<sup>11</sup> Zob. M. Midali, Formazione salesiana: cultura e culture locali, w: *La formazione intellettuale nell'ambito della formazione salesiana. Approfondimento della „Ratio Studiorum” in vista della sua applicazione*, red. J. Picca, Roma 1982, s. 61-67.

<sup>12</sup> R. Kamiński, Przynależność do parafii – wspólnoty miłości w nauczaniu Kościoła współczesnego w Polsce, w: „*Seminare*”, Kraków-Ląd 1985, s. 71.



sami – jako zespół – być tej miłości apostołskiej przykładem dla wiernych, wśród których realizują duszpasterskie zadania Kościoła.

Wspólnotowość, rozumiana przewencyjnie, musi uwzględniać planowanie o charakterze długofalowym i perspektywicznym, wewnętrzną dyscyplinę pracy i właściwy podział kompetencji. Mało bowiem efektywnie pracuje ta wspólnota, w której brak wewnętrznej organizacji. Ksiądz Bosko wiele razy podkreślał, że nie można pojąć systemu przewencyjnego bez dobrze opracowanego regulaminu i przestrzegania dyscypliny. Regulamin ma być znany wszystkim współpracownikom i tak sformułowany, aby był wewnętrznie spójny, zostawiał wiele możliwości na osobistą twórczość i doceniał wagę atmosfery rodzinności. Długofalowość i perspektywiczność planowania pracy parafialnej polegałaby na opracowaniu rocznego planu zajęć oraz działaniach apostołskich, konsekwentnie zmierzających do pogłębienia życia religijnego wspólnoty parafialnej. Działania takie powinny nosić charakter ewangelizacyjny, uwzględniając zawsze potrzeby danego środowiska.

Planowanie nie wyklucza spontaniczności i elastyczności, mocno zakorzenionej w tradycji salezjańskiej. „Tak należy opracowywać programy, aby zawierały szerokie możliwości ich modyfikacji”<sup>13</sup> – pisze M. Majewski o procesie katechetycznym. Tak samo można powiedzieć o planowaniu pracy parafialnej, w której chodzi o otwarcie się na potrzeby czasu, środowiska oraz postępu. Programowanie centralne jest nie do pomyślenia bez uwzględnienia warunków terenu i potrzeb miejscowych. Ponadto, trzeba w nim, podkreśla Majewski, „ducha postawić przed literą, a dynamiczną realizację ocenić wyżej niż materialne jego wypełnienie”<sup>14</sup>.

Kwestią, która wymaga wnikliwego i krytycznego potraktowania, gdyż wiąże się z usprawnieniem pracy i jej skutecznością, jest określenie zakresu kompetencji organów doradczych w sprawowanej przez przełożonego prowincjalnego władzy. Monarchiczna forma „rządów” w obliczu pluralizmu życia i ścisłej specjalizacji nie jest w stanie zapewnić właściwego poznania i rozwiązywania problemów, którymi żyje zgromadzenie. Sugestia E. Pin’a jest w tym względzie interesująca: „Można by odpowiedzieć na to, że na ogół przełożeni mają doradców. To prawda, ale ci doradcy nie są naprawdę zobowiązani do opracowywania z przełożonymi rozwiązań określonych problemów. Konsultowani są bez różnicy we wszystkich sprawach; konsultacja jest często indywidualna, nawet jeżeli odbywa się zespołowo (każdy jest proszony o wypowiedzenie swego zdania, ale nie wywiązuje się dyskusja między konsultowanymi). Należałoby chyba stworzyć na różnych szczeblach rządów zakonnych – prawdziwe organy władzy, komitety, komisje czy ministerstwa, z których każdy miałby zlecone ściśle określone problemy, co do których musiałby gromadzić niezbędne

<sup>13</sup> M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 156.

<sup>14</sup> Tamże.

informacje, a następnie proponowałby przełożonemu stosowne rozwiązanie. Komisje składać się powinny z osób naprawdę kompetentnych, które świeżo nabyły albo odnowiły swoją wiedzę o powierzonych sobie problemach<sup>15</sup>. Otóż w poszczególnych prowincjach salezjańskich istnieją komisje, których zadania zostały określone w ogólnych zarysach, nie można natomiast tego powiedzieć o zakresie wykonywania przez nie władzy. Zostały zredukowane jedynie do funkcji opiniodawczej i nie mają rzeczywistego wpływu na podejmowanie decyzji w sprawach, których pogłębiającą znajomość częstokroć wykazują. W tej sytuacji sugestia Pin'a, aby były to „prawdziwe organy władzy” wydaje się bardzo aktualna, tym bardziej, że zgromadzenie pragnie skutecznie i wiarygodnie pełnić swoją misję apostołską na rzecz „młodzieży biednej i opuszczonej”.

## 2. UDZIAŁ „RODZINY SALEZJAŃSKIEJ” W PRACY DUSZPASTERSKIEJ

Kodeks Prawa Kanonicznego, mówiąc o posłudze pasterzowania sprawowanej przez proboszcza stwierdza, że „pragnąc dobrze wypełnić funkcje pasterza, proboszcz powinien starać się poznać wiernych powierzonych jego pieczy. Winien zatem nawiedzać rodziny, uczestniczyć w ich troskach, kłopotach i zwłaszcza w smutku” (KPK kan. 529 par. 1). Zakłada to istnienie bliskich kontaktów pomiędzy proboszczem i wszystkimi członkami wspólnoty i wykazuje ponadto, że parafia powinna być stosunkowo niewielka, aby móc urzeczywistniać wspomniane postulaty<sup>16</sup>.

Specjalnej trosce proboszcza Kodeks poleca chorych, samotnych, emigrantów itp., jak również małżonków i rodziny, którym niezbędna jest pomoc w wypełnianiu własnych obowiązków i dążeniu do rozwoju życia chrześcijańskiego (tamże). Winien on także mieć na uwadze to, że świeccy na mocy przynależności do Ludu Bożego, udziału w jednym kapłaństwie Chrystusa i otrzymanych od Ducha Świętego charyzmatów są powołani wspólnie z duszpasterzami do budowania wspólnoty parafialnej<sup>17</sup>.

Dążenia te odsłaniają pragnienie tworzenia wspólnoty parafialnej w duchu relacji rodzinnych. Znajdują one także swój wyraz w praktyce systemu prewencyjnego

<sup>15</sup> E. Pin, Apostolskie zgromadzenia zakonne wobec przemian socjo-kulturalnych. Rozważania socjologiczne, w: Ludzie-wiara-Kościół, Warszawa 1966, s. 301; zob. także A. L. Szafranski, Kairologia..., s. 326-327.

<sup>16</sup> Zob. E. Szafranski, Urzeczywistnienie się Kościoła w duszpasterstwie parafialnym, w: Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, red. J. Syryjczyk, Warszawa 1985, s. 65.

<sup>17</sup> Zob. S. Grabska, Udział osób świeckich w aktywizacji duszpasterstwa, w: Duszpasterstwo w świetle..., s. 118-119.

go, w którym myśl o wspólnotach rodzinnych jest obecna od samego początku. Bliższe i bardziej wnikliwe odwoływanie się do wartości rodzinnych mogłoby w dużej mierze ożywić i uaktywnić pracę salezjanów, reaktywować entuzjazm i mobilizować do wspólnego działania. Dzisiejsza parafia, eksponując tę myśl, wzbogaciłaby się o swoiste doświadczenia pastoralne tzw. „Rodziny Salezjańskiej”, których genezy należy szukać w tradycji sięgającej czasów ks. Bosko. Aby wykonać zadania wychowawcze, próbował on powiązać w jedną całość różne siły apostolskie. „Łączymy się w dążeniu do tego samego celu – pisał – używając tych samych środków do osiągnięcia go (...) Łączymy się, jak w rodzinie, więzami braterskiej miłości, co nam doda bodźca do wspomagania się i podtrzymywania nawzajem dla dobra naszych bliskich”<sup>18</sup>. Zakładając salezjanów, Córki Maryi Wspomożycielki i Współpracowników Salezjańskich pragnął, aby jako jedna rodzina razem dążyli do tego celu. Włączył do „Rodziny Salezjańskiej” także wychowanków i byłych wychowanków oraz wszystkich, którzy na zasadzie sympatii pragnęli utrzymywać z nimi więź. Należy przy tym wyjaśnić, że związek poszczególnych grup w „Rodzinie” nie dokonuje się jedynie na płaszczyźnie pobożnościowej i ascetyczno-modlitewnej, a świeccy nie stanowią tzw. „Trzeciego Zakonu”, lecz wszystkich jednoczy ta sama praca i te same cele, jakie stawia sobie całe wychowanie salezjańskie.

W „Rodzinie Salezjańskiej” istotne miejsce zajmują ludzie świeccy, którzy traktowani są jako współpracownicy. Idea zaangażowania ich w prace pastoralno-wychowawcze sięga tradycji św. Jana Bosko. „Miał on – pisał E. Viganò – stałą i konkretną myśl odnośnie do człowieka świeckiego, próbując na różny sposób wciągać go w swoją społeczną i kościelną misję. Szukał wszędzie współpracowników, mających trochę dobrej woli, nawet wśród niekatolików. Zadowolął się też prostym gestem dobroczynności. Pragnął ich wszystkich zorganizować w jedną unię, nazywając ‘Współpracownikami Salezjańskimi’. Tę jego inicjatywę należy odczytywać w świetle epoki, nie znającej świeckich stowarzyszeń apostolskich, które odpowiadałyby adekwatnie na potrzeby socjokulturalne tamtych czasów. Ksiądz Bosko stał się w jakiś sposób prekursorem, innowatorem w tej dziedzinie, oczywiście bez tej jasności i możliwości, które ofiaruje eklezjologia Vaticanum II”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> „Bollettino Salesiano” ze stycznia 1878 r. – cyt. za KGS 154.

<sup>19</sup> E. Viganò, *Promuoviamo la vocazione del laico al servizio dei giovani nello spirito di D. Bosco*. Strenna 1986, Roma 1985, s. 16. Ksiądz Bosko tak pisał o współpracy ludzi świeckich: „Jest rzeczą konieczną, abyśmy mieli w świecie przyjaciół, dobrodziejów, słowem ludzi, którzy zachowując w pełni ducha salezjanów, żyją w łonie własnych rodzin, jak to czynią Współpracownicy Salezjańscy; oni są naszą pomocą w potrzebie, naszym oparciem w trudnościach; naszymi współpracownikami w tym wszystkim, co nam wypada robić dla większej chwały Bożej, a czego nie możemy czynić ze względu na brak środków materialnych i osób. Liczbę tych Współpracowników należałoby pomnożyć, o ile to tylko możliwe...”: Projekt na Kapitułę Generalną w 1877 r. – cyt. za KGS 153.

Praca salezjanów w parafii, z istniejącym w niej oratorium, w zasadzie nie zmieniła ich stosunku do ludzi świeckich, co więcej, bardziej doceniła konieczność współpracy, bowiem nowe warunki życia młodzieży domagają się wzmożonej troski wychowawczej ze względu na niebezpieczeństwa i przeszkody w dziedzinie rozwoju własnej osobowości i życia w wierze. Narosła też w zgromadzeniu świadomość, że w czasach dzisiejszych nie można sprowadzać problemu młodzieży do jednostkowych przypadków, ale należy go widzieć w wymiarach społecznych. „Nie traktujemy dzisiaj sprawy w ten sposób, jakby się miało do czynienia z jedną rodziną ubogą czy jedną grupą młodzieży nieprzystosowanej do życia społecznego. Znajdujemy się w obliczu wielkich problemów całej społeczności: w obliczu konieczności i potrzeby przebadania całej sytuacji życiowej młodzieży, która niesie ze sobą rozmaite problemy: bezrobocie, ucieczkę od rzeczywistości (narkotyki), utratę ideałów itp. Są to sytuacje, które wymagają rozwiązań opartych o właściwą wizję społeczeństwa”<sup>20</sup>. Problemy opisane wyżej dotyczą także społeczność polską<sup>21</sup> i wzywają salezjanów do tworzenia chrześcijańskich środowisk wychowawczych, z aktywnym udziałem ludzi świeckich. Tymczasem w naszym katolicyzmie panuje nadal atmosfera nieufności i uprzedzeń w tym względzie. Stąd nie dostrzega się konieczności tworzenia wspólnoty ludzi oddanych w szerszym wymiarze wychowaniu, lecz widoczne jest pozostawanie w starych, tradycyjnych strukturach pracy parafialnej. Czynnione próby aktywizowania ludzi świeckich nie mogą w tej atmosferze liczyć na pełny rozwój, gdyż utrudnienie stanowi ciągle brak szerszych możliwości realizacji twórczych sił apostoelskich. Jak stwierdza się w tekstach roboczych II Polskiego Synodu Plenarnego, „Kościół sprowadza się w swym zewnętrznym kształcie do instytucjonalnego sprawowania władzy duszpasterskiej i szafowania sakramentów, często z pomocą swoistej biurokracji, przy małej otwartości na różnorodność charyzmatów, nieufność wobec grup i wspólnot kościelnych. Szczególnie dotkliwie widać to na poziomie parafii, których ogromna większość funkcjonuje w Polsce jako struktury urzędowe, gdzie sprawuje się sakramenty przy minimalnym aktywnym udziale zgromadzonego Ludu Bożego. Parafia staje się w ten sposób tylko «strukturą, terytorium, budynkiem» (...). Niewystarczalność obecności świeckich w życiu Kościoła w Polsce objawia się w tym, że istnieją jak dotąd stosunkowo nieliczne jeszcze rady duszpasterskie, a działalność wielu istniejących jest raczej pozorna niż istotna”<sup>22</sup>. Dlatego

<sup>20</sup> E. Viganò, *Promuoviamo la vocazione...*, s. 13.

<sup>21</sup> Zob. np. K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998; J. Mariański, *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995; *Ośrodek Badań Młodzieży Uniwersytetu Warszawskiego i Polska YMCA, Raport o młodzieży*, red. B. Fatyga i M. Szymańczak, „*Studia Społeczne*” t. 2, Warszawa 1992; T. Hejnicka-Bezwińska, *Orientacje życiowe młodzieży*, Bydgoszcz 1991.

<sup>22</sup> Powołanie i posłanictwo wiernych świeckich w sytuacji Kościoła w Polsce, w: *II Polski Synod Plenarny*, dz. cyt., n. 22.

go ma nadal rację E. Colomb, pisząc: „Jeżeli nie przedstawi się osobie świeckiej odpowiednich koncepcji, jeżeli nie zaproponuje się właściwej, oczekiwanej przez nią roli, która wyznaczałaby jej miejsce w prawdziwej duszpasterskiej wspólnotie z duchowieństwem i określałaby jej osobiste obowiązki, osoba świecka stanie się jedynie pomocnikiem uważanym za niższego urzędnika i przeznaczonym do wykonywania bezproduktywnych zajęć, dlatego wielu pomocników odchodzi, widząc nieokreśloność swoich funkcji i tracąc nadzieję na otrzymanie bardziej odpowiadających ich ambicjom zadań”<sup>23</sup>. Stąd nie wystarczy na naszym gruncie ogólnie wskazywać osobom świeckim na obowiązek zaangażowania się w działalność Kościoła, czy też polecać realizację zasad ewangelicznych w ramach życia rodzinnego czy osobistego. Jakkolwiek rodzina i jej chrześcijańska formacja są dla Kościoła sprawą zasadniczą (zob. „Familiaris consortio” [FC] 65-85), to jednak świeccy odczuwają potrzebę aktywności apostołskiej w szerszym wymiarze. Słusznie zauważa J. Mariański, że „awans i promocja teologiczna laikatu nie może w dalszym ciągu współistnieć z traktowaniem ludzi świeckich jako niedojrzałych duchowo, jako potencjalnego zagrożenia dla autorytetu kleru, niesamodzielnych w pracy duszpasterskiej, bez minimum kompetencji. Chodzi więc o przewyciężenie lęku przed infiltracją laikatu w sprawy Kościoła, o większą otwartość względem tych, którzy chcą i potrafią włączyć się w sprawy parafialne, o przełamanie indywidualizmu i izolacjonizmu duchowieństwa, o zwiększenie kredytu zaufania do świeckich, przyznanie im mniej marginesowego miejsca w parafii oraz określenie sektorów współpracy z klerem. Inaczej mówiąc – chodzi o niezajmowanie przez kler miejsca należącego się świeckim w Kościele i parafii (swoista deklerykalizacja). W przeciwnym razie świeccy nie potrafią spontanicznie angażować się w działalność duszpasterską i apostołską parafii”<sup>24</sup>.

Jeśli więc udział osób świeckich w życiu parafii salezjańskiej ma być traktowany poważnie, duszpasterze powinni zadbać o współinicjatywę i współodpowiedzialność za sprawy wychowania młodego pokolenia. Realizować się to może poprzez ich udział w instytucjach rad parafialnych i duszpasterskich, o których wspomina Synod Biskupów z 1971 r. w dokumencie „O sprawiedliwości w świecie”. Poleca on, aby świeckim powierzać ważniejsze funkcje nie tylko w zarządzaniu dobrami materialnymi Kościoła, ale w przygotowaniu decyzji duszpasterskich<sup>25</sup>. Podobnie stwier-

<sup>23</sup> E. Colomb, *Teoretyczne rozważania nad modelem działalności duszpasterskiej w mieście*, w: *Ludzie-wiara-Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 323.

<sup>24</sup> J. Mariański, *Życie parafii*, dz. cyt., s. 70-71; zob. *Powołanie i posłanictwo wiernych świeckich w sytuacji Kościoła w Polsce*, dz. cyt., n. 20.

<sup>25</sup> Zob. „O sprawiedliwości w świecie”. Dokument końcowy Synodu Biskupów z 1971 r., w: *Nauczanie społeczne Kościoła*, Warszawa 1984, n. 42-43, 47.

dza się w tekstach roboczych II Synodu Plenarnego w Polsce<sup>26</sup>. „Zadaniem rad duszpasterskich, pisze J. Mariański, jest nie tylko stworzenie forum dla biernego i formalnego wysłuchania tego, co ma do powiedzenia laikat, ale zagwarantowania warunków do rzeczowego i konstruktywnego zasięgania opinii przed powzięciem każdej bardziej znamiennej decyzji duszpasterskiej, pozyskanie laikatu do współprzyczyniania się do powodzenia instytucji kościelnych przez otwieranie się na problemy środowiska parafialnego”<sup>27</sup>. Podobnie widzi się zadania laikatu w dokumencie Konferencji Episkopatu Polski „Wytyczne w sprawie parafialnych rad duszpasterskich”, wskazując, że do zadań tych należy: pobudzanie i rozwój inicjatywy apostołskiej wśród parafian, wspomaganie duchowieństwa w pracy duszpasterskiej i katechetycznej, sygnalizowanie nowych problemów i pól działania, wyrażanie opinii oraz wysuwanie propozycji i wniosków w zakresie doskonalenia i koordynacji parafialnej<sup>28</sup>.

Planowanie i działalność duszpasterska w tego typu parafii polega zasadniczo na umiejętności aktywizowania poszczególnych osób i grup społeczno-kościelnych. Rada parafialna, której koniecznym składnikiem jest reprezentacja oratorium-ośrodka młodzieżowego (animatorzy poszczególnych sekcji i grup), razem z proboszczem określa profil pracy, wytycza linie organizacyjne i czuwa nad konsekwencją realizacji podjętych założeń. Pożądanym stylem kierowania byłby tzw. styl demokratyczny. Charakteryzuje go salezjańska postawa ojca i brata zarazem, w której, idąc po linii typologii podanej przez J. Mariańskiego – a oddającej istotę salezjańskiej myśli prewencyjnej – „nie wprowadza się bezwzględne podziału na zwierzchników i podwładnych oraz na osoby podejmujące decyzje i zwykłych wykonawców, chociaż zachowuje się podział na funkcje kierownicze i wykonawcze. Parafianie – traktowani jako współpracownicy (tym bardziej współpracownicy-księża i odpowiedzialni za poszczególne sektory aktywności pastoralnej) – biorą udział w wypracowaniu zamierzonych decyzji, jednak podjęcie decyzji pozostaje w rękach kierownika wspólnoty. Unika on rozkazodawstwa, narzucania bez decyzji własnych rozwiązań, stosuje lekki nadzór, liczy się ze zdaniem parafian (współpracowników), zachęca, informuje, dyskutuje, przekonuje, dopuszcza swobodę wypowiedzi, wyjaśnia kwestie odnoszące się do wspólnoty parafialnej i w odpowiedni sposób podsuwa kryteria wartościowania. Posiada umiejętność i gotowość słuchania innych oraz zasięgania ich porad. Uznaje opinie odmienne, odbiegające od jego własnych, zwłaszcza w sprawach

<sup>26</sup> Zob. Powołanie i posłannictwo wiernych świeckich w sytuacji Kościoła w Polsce, dz. cyt., n. 10.

<sup>27</sup> J. Mariański, Życie parafii, dz. cyt., s. 71.

<sup>28</sup> Zob. Komisja do spraw Apostolstwa Świeckich, Wytyczne w sprawie Parafialnych Rad Duszpasterskich, n. 3-6, w: „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 66(1976) n. 1-2, s. 3-8; także Komisja do spraw Duszpasterstwa Świeckich, Dyrektorium Apostolstwa Świeckich z 1970 r., n. 82, w: „Królowa Apostołów”. Kalendarz 1986, s. 13-26.

nieoczywistych. Każdy może przedstawić mu swoje kłopoty i zostanie wysłuchany. Inspiruje parafian w sposób oddolny i konkretny do inicjatywy, samodzielnej aktywności, postaw prospołecznych, wyrażania pomysłów, opinii i sugestii oraz stara się je wprowadzać w życie. Używa swojej władzy do przekonania i nakłonienia parafian do wykonywania zadań, a nie do wymuszania uległości i bezwzględnego posłuszeństwa (...). Jako koordynator działalności parafian potrafi delegować częściowo swoje uprawnienia. Nie ogranicza samodzielności i inicjatywy parafian (...) Kładzie wzmożony nacisk na atmosferę współpracy, sympatii i zaufania, stąd częściej używa zaimka «my» niż «ja» (...) Rozwiązuje wielotorowe i ciągle kontakty z wiernymi<sup>29</sup>.

Salezianie winni sobie uświadomić, że w prowadzeniu specjalistycznych dzieł wychowawczych, szczególnie z młodzieżą niedostosowaną społecznie, konieczna jest współpraca sił kompetentnych. Sami bowiem nie są w stanie owemu przedsięwzięciu podolać, a na terenie parafii – zwłaszcza wielkomiejskiej – znajdują się zawsze ludzie, którzy mogą pełnić rolę ekspertów i chętnie zgłaszają się do pracy duszpasterskiej, mając większe poczucie odpowiedzialności za Kościół i za wychowanie młodego pokolenia. Stąd właściwym dla nich miejscem powinna być rada parafialna oraz odpowiadający im udział w aktywności wychowawczej.

Oratorium-centrum młodzieżowe jest w takiej parafii środowiskiem, modelem i formą (grupy, stowarzyszenia, zabawa, sport itp.) dla dyskusji, modlitwy, kultu i wspólnej, spontanicznej radości, wyzwala twórczy dynamizm w wykonywaniu apostolskiej misji. Nie należy przy tym rozumieć, że akcentując rolę oratorium zaniedbuje się inne dziedziny życia parafialnego. Przeciwnie, jest tu miejsce na troskę o wszystkich, lecz głównym, najbardziej newralgicznym punktem istniejącej wspólnoty jest apostolskie podejście do problemu wychowania młodego pokolenia. Jeżeli zważy się, że struktura życia parafialnego zasadniczo opiera się na rodzinie, to okaże się, zgodnie z myślą Kościoła, że głównym jego zadaniem jest rodzenie życia, pielęgnowanie go, dbałość o jego wzrost, także w wymiarach nadprzyrodzonych (zob. FC 15, 30, 65-85). Praca z dziećmi i młodzieżą jest tego najpełniejszym odbiciem i przyczynia się do głębokiej jedności wszystkich członków parafii, zatroskanych o w pełni ludzkie i chrześcijańskie wychowanie młodego pokolenia.

Na tle aktualnych potrzeb duszpasterskich Kościoła w Polsce, szczególnie odnoszących się do spraw młodzieży i rodziny, istnienie tego typu parafii – wspólnoty wychowawczej ukazywałoby wrażliwość salezjanów na to, co wiąże się z przyszłością, a zarazem w warunkach polskich jest tak bardzo zagrożone.

Salezianie, dbając o zapewnienie ciągłości tradycji, powinni propagować i tworzyć grupy i stowarzyszenia dziecięco-młodzieżowe, które rozwijając się po myśli prewencyjnej byłyby czynnikiem dynamizującym pracę. Nie mogą ograniczyć się

<sup>29</sup> J. Mariański, *Życie parafii*, dz. cyt., s. 78-80.

do czerpania z tradycji ogólnokościelnej, muszą zadbać o właściwe tylko im formy działania. Grupy takie, jak „Przyjaciele Dominika Savio” (dzieci najmłodsze), „Przyjaciele św. Jana Bosko” (młodzież – starsi), „Pracownice Mamy Małgorzaty” (dziewczeta – kobiety), rozmaite stowarzyszenia sportowe, skupione w międzynarodowej unii „Polisportive Giovanili Salesiane”, znajdujące swoje miejsce w oratorium-centrum młodzieżowym, są typowe dla salezjanów i powinny znaleźć swoje miejsce w parafii.

Szczególną uwagę winni zwrócić salezjanie w Polsce na szerszą współpracę ze współpracownikami salezjańskimi, którzy według Kapituły Generalnej Specjalnej, jak i „Nowego Regulaminu Współpracowników Salezjańskich” określane są jako „prawdziwi salezjanie żyjący w świecie (...), którzy realizują własne powołanie do świętości poprzez pracę wśród młodzieży i ludu według stylu św. Jana Bosko” (KGS 730; Regulamin<sup>30</sup>, n. 7). Wydaje się, że aktualnie są nadal traktowani jako „pomocnicy” niż współpracownicy, w tym sensie, że żąda się od nich konkretnych form pomocy, bez szerszego ich angażowania w programowanie pracy duszpastersko-wychowawczej na terenie parafii. Stwarza się raczej więź typu: pracownik-pracodawca niż cenny współpracownik. Tymczasem, według Regulaminu, podstawowymi rodzajami ich aktywności – możliwymi także do zaistnienia w Polsce – są: troska o młodzież ze środowisk ludowych, z marginesu społecznego, o tych, którzy narażeni są na wpływy poglądów liberalnych, ateistycznych, narkomanii i przestępczości. Wymienia się także konieczność zainteresowania się przez nich problemami rodziny i wychowania, przygotowaniem do małżeństwa oraz pomocą w odkrywaniu przez nią dróg życiowych czy szerszą współpracą ze wszystkimi dziełami prowadzonymi przez salezjanów i siostry salezjanki (Regulamin, n. 8)<sup>31</sup>. Stąd istnieje potrzeba takiej reorganizacji pracy parafialnej, aby współpracownik salezjański mógł znaleźć w niej właściwe dla siebie miejsce. Salezjanie zaś winni ukształtować w sobie świadomość, że problemy te są zasadnicze z punktu widzenia życia i rozwoju zgromadzenia, gdyż wiążą się z zachowaniem jego integralności i tożsamości. Wyrazem jej będzie odpowiedzialna formacja współpracowników oraz ukazanie im właściwego terenu pracy dla rozwoju aktywności, która jest decydującym dla ich rozwoju w ogóle, w zakresie szerszym niż dotychczas<sup>32</sup>.

Szczytowym momentem, ożywiającym całą wspólnotę parafialną, jest liturgia, która wraz z ewangelizacją i katechezą skupia wszystkich wokół Słowa Bożego i glo-

<sup>30</sup> Nowy Regulamin Współpracowników Salezjańskich, Roma 1974, w: *Il Cooperatore nella società contemporanea*, Torino 1975, s. 374-386.

<sup>31</sup> Zob. także M. Midali, *Il posto dei Cooperatori nella Famiglia Salesiana secondo il Nuovo Regolamento*, w: *Il Cooperatore...*, s. 253-290.

<sup>32</sup> Zob. tenże, *Caratteristiche della vita spirituale dei salesiani preti e coadiutori e dei cooperatori. Piste di riflessione teologico pastorale*, w: *Spiritualità dell'azione*, red. M. Midali, Roma 1977, s. 282-284.



zenia tego, co Chrystus dla nas uczynił. „Liturgia – jak poucza Kapituła Generalna Specjalna – urzeczywistnia to, co się zwiastuje poprzez radosny obchód Zmartwychwstania Zbawiciela, obecnego wśród nas, który skłania wspólnotę do przeżywania swojej tajemnicy paschalnej w świecie. Liturgia jest to przede wszystkim dzieło Boga Ojca w Chrystusie dla zgromadzonej wspólnoty; jest to służba miłości, którą Bóg ukazuje swojemu ludowi poprzez nieustanne znaki zbawienia; jest to także wyraz naszej wdzięczności i odpowiedzi, choć może jeszcze niedoskonała, Ojcu w łączności z braćmi w Chrystusie” (KGS 423). W parafii salezjańskiej należałoby dążyć do tego, aby liturgia była bardziej przybliżona do świata młodych, będąc wyrazem ich problemów, bowiem ze swej natury jest ona także dziełem Ludu Bożego zgromadzonego, aby wielbić Boga; jest dziełem konkretnej wspólnoty i wyrażać winna w języku jej zrozumiałym wszystko to, co staje się przedmiotem kultu – prośby: dziękczynienia i ofiary. W obecnej, masowo przeżywanej liturgii, mało jest miejsca na to, aby wspólnota mogła włączyć się w „akcję liturgiczną”, a czasami nawet czuje się w niej obco, do czego przyczyniają się: słowa, których nie wypowiada, wyrażenia, które dla niej niezrozumiałe czy też gesty, które pozostają jej dalekie. Wydaje się, że problem ten jest nadal aktualny i tocząca się we współczesnej katechetyce dyskusja na temat języka liturgii nie może go pominąć. Przy tym należy pamiętać, że powinno znaleźć się miejsce dla spraw, którymi dana wspólnota żyje na co dzień, aby zinterpretować je w świetle wiary i w perspektywie Królestwa Bożego, a samo życie grupy i poszczególnych jej członków włączyć bardziej aktywnie w służbę na rzecz drugich. Ważne jest także to, że liturgia przeżywana w małej grupie podkreśla, a zarazem tworzy klimat rodzinny, co doświadczeniu Kościoła nie jest obce, bowiem czasy poapostolskie знаły zgromadzenia liturgiczne o takim właśnie wewnętrznym klimacie, z właściwymi dla niego stosunkami, spontanicznością i sposobem wyrażania przeżywanych spraw<sup>33</sup>. Jest on ważny z punktu widzenia rozwoju grupy i jej działalności apostolskiej. W ten sposób Kościół polski, który zna doświadczenie życia (także liturgicznego) grup nieformalnych, zostałby wzbogacony liturgią młodzieżową, a salezjanie mogliby stać się jej propagatorami zarówno poprzez różne działania pastoralne (rekolekcje, dni skupienia, dni poświęcone problematyce powołaniowej, misyjnej itp.), jak i o charakterze naukowym czy popularnonaukowym. Sama natomiast „liturgia młodzieżowa”, poprzez swój dynamizm, rytm i twórcze poszukiwanie młodzieży, stałaby się w parafii salezjańskiej swoistym znakiem „pojednania” pomiędzy młodymi a starszymi, dzięki pośrednictwu wychowawczemu salezjanów (zob. KGS 424). Wspólnota zaś parafialna, kierowana nadprzyrodzoną intuicją i umysłem eklezjalnym, powinna troszczyć się przede wszystkim o tych, którzy

<sup>33</sup> Zob. L. Dalla Torre, *La liturgia nei gruppi giovanili*, w: *Pastorale giovanile in un mondo secolarizzato*, Torino 1970, s. 127-135.

stanowią nadzieję Kościoła. Odpowiada to zasadzie chrześcijańskiej prewencji, pragnącej budować dobre i mocne fundamenty pod życie jednostkowe, rodzinne, społeczne i kościelne.

### Riassunto

Il sistema preventivo di Don Bosco può trovare la sua puntuale realizzazione nella pastorale parrocchiale, aiutando soprattutto a programarla e organizzandola in una lunga prospettiva operativa. Come espressione del fatto comunitario delle idee e della vita della Chiesa esige la piena partecipazione nel lavoro pastorale di tutti i membri della comunità parrocchiale: il parroco, i suoi collaboratori, laici specializzati. Soltanto tale partecipazione può generare il vero senso di responsabilità ed effettiva collaborazione. L'altra condizione, pure importante e indispensabile per un buon lavoro pastorale è quella di dare ai singoli membri del consiglio pastorale opportunità di essere presenti in tutti i gradi di detto lavoro, cioè nella fase di discussione, progettazione e realizzazione. Il sistema preventivo accenna come momento importante la necessità di fare una visione complessiva del lavoro pastorale. Anche la „Famiglia Salesiana” trova il suo posto nella pastorale svolta in parrocchia. Nel suo centro sarà sempre l'oratorio, in cui singoli membri della Famiglia saranno coinvolti nei vari settori del processo di educazione dei ragazzi. Loro possono e debbono far parte del consiglio pastorale, in cui saranno riconosciuti non soltanto come quelli che aiutano (aiutanti – come in maggior parte sta accadendo in Polonia) il parroco, ma come veri e propri collaboratori.

ELŻBIETA OSEWSKA

## PRAKTYKA KATECHEZY RODZINNEJ NA ŚWIECIE

Podczas gdy w ostatnich wiekach niezwykle mocno akcentowano katechezę dzieci i młodzieży realizowaną głównie w szkole, obecnie po Soborze Watykańskim II w zmienionym kontekście społeczno-kulturowym przyszłość katechezы widzi się głównie w katechezie rodzinnej i katechezie dorosłych. Taka tendencja zaznacza się zarówno w dokumentach Kościoła, jak i w naukowych poszukiwaniach teoretyków. Rozwój i funkcjonowanie katechezы rodzinnej kształtuje się odmiennie w poszczególnych środowiskach. W niektórych krajach uwaga skupia się przede wszystkim na katechezie wewnątrzrodzinnej, w innych koncentruje się na katechezie rodziców, ale generalnie zauważa się dążenie do coraz powszechniejszej realizacji całościowej katechezы rodzinnej.

Niniejszy artykuł spróbuje naszkicować sytuację katechezы rodzinnej w kilku środowiskach, gdzie jest ona szczególnie doceniona i rozwijała się najbardziej dynamicznie. Należy dodać, że z uwagi na ubóstwo dostępnych materiałów będzie to zaledwie zarys zagadnienia.

### I. KATECHEZA RODZINNA W KRAJACH JĘZYKA FRANCUSKIEGO

Francja ma niezwykle bogate doświadczenie w zakresie katechezы rodzinnej. Już pod koniec lat 40-tych autorzy francuscy dążąc do ożywienia życia religijnego postulowali ścisłą współpracę katechezы parafialnej z rodziną.<sup>1</sup> Uświadomienie, że katecheza odcięta od życia rodzinnego nie jest w stanie w pełni realizować swoich celów, a także dostrzeżenie psychologicznej sytuacji małego dziecka, stało się przyczyną istotnych przemian w katechezie. Proces ten został

<sup>1</sup> Por. Napieralski, *Teologia katechezы w ujęciu Józefa Colomba* (mnpś). Lublin 1992 s. 270.

stanowią nadzieję Kościoła. Odpowiada to zasadzie chrześcijańskiej prewencji, pragnącej budować dobre i mocne fundamenty pod życie jednostkowe, rodzinne, społeczne i kościelne.

### Riassunto

Il sistema preventivo di Don Bosco può trovare la sua puntuale realizzazione nella pastorale parrocchiale, aiutando soprattutto a programarla e organizzandola in una lunga prospettiva operativa. Come espressione del fatto comunitario delle idee e della vita della Chiesa esige la piena partecipazione nel lavoro pastorale di tutti i membri della comunità parrocchiale: il parroco, i suoi collaboratori, laici specializzati. Soltanto tale partecipazione può generare il vero senso di responsabilità ed effettiva collaborazione. L'altra condizione, pure importante e indispensabile per un buon lavoro pastorale è quella di dare ai singoli membri del consiglio pastorale opportunità di essere presenti in tutti i gradi di detto lavoro, cioè nella fase di discussione, progettazione e realizzazione. Il sistema preventivo accenna come momento importante la necessità di fare una visione complessiva del lavoro pastorale. Anche la „Famiglia Salesiana“ trova il suo posto nella pastorale svolta in parrocchia. Nel suo centro sarà sempre l'oratorio, in cui singoli membri della Famiglia saranno coinvolti nei vari settori del processo di educazione dei ragazzi. Loro possono e debbono far parte del consiglio pastorale, in cui saranno riconosciuti non soltanto come quelli che aiutano (aiutanti - come in maggior parte sta accadendo in Polonia) il parroco, ma come veri e propri collaboratori.

ELŻBIETA OSEWSKA

## PRAKTYKA KATECHEZY RODZINNEJ NA ŚWIECIE

Podczas gdy w ostatnich wiekach niezwykle mocno akcentowano katechezę dzieci i młodzieży realizowaną głównie w szkole, obecnie po Soborze Watykańskim II w zmienionym kontekście społeczno-kulturowym przyszłość katechezy widzi się głównie w katechezie rodzinnej i katechezie dorosłych. Taka tendencja zaznacza się zarówno w dokumentach Kościoła, jak i w naukowych poszukiwaniach teoretyków. Rozwój i funkcjonowanie katechezy rodzinnej kształtuje się odmiennie w poszczególnych środowiskach. W niektórych krajach uwaga skupia się przede wszystkim na katechezie wewnątrzrodzinnej, w innych koncentruje się na katechezie rodziców, ale generalnie zauważa się dążenie do coraz powszechniejszej realizacji całościowej katechezy rodzinnej.

Niniejszy artykuł spróbuje naszkicować sytuację katechezy rodzinnej w kilku środowiskach, gdzie jest ona szczególnie doceniona i rozwijała się najbardziej dynamicznie. Należy dodać, że z uwagi na ubóstwo dostępnych materiałów będzie to zaledwie zarys zagadnienia.

### I. KATECHEZA RODZINNA W KRAJACH JĘZYKA FRANCUSKIEGO

Francja ma niezwykle bogate doświadczenie w zakresie katechezy rodzinnej. Już pod koniec lat 40-tych autorzy francuscy dążąc do ożywienia życia religijnego postulowali ścisłą współpracę katechezy parafialnej z rodzinną.<sup>1</sup> Uświadomienie, że katecheza odcięta od życia rodzinnego nie jest w stanie w pełni realizować swoich celów, a także dostrzeżenie psychologicznej sytuacji małego dziecka, stało się przyczyną istotnych przemian w katechezie. Proces ten został

<sup>1</sup> Por. Napieralski, *Teologia katechezy w ujęciu Józefa Colomba* (mnp). Lublin 1992 s. 270.

znacznie przyspieszony na skutek spadku powołań kapłańskich i zakonnych na terenie Francji.<sup>2</sup>

Wyrazem dokonującej się odnowy katechezy francuskiej było „Dyrektorium pastoralne-katechetyczne” zatwierdzone na plenarnym posiedzeniu Episkopatu francuskiego w styczniu 1964 roku. To Dyrektorium poświęca wiele miejsca zaangażowaniu rodziny w proces kształtowania wiary dzieci. Można szczególnie wskazać na numery 62-64 mówiące o warunkach wychowania religijnego małych dzieci w rodzinie, 65-69 przedstawiające istotę i charakter katechezy rodzinnej, 130-143 podkreślające odpowiedzialność rodziców za wychowanie potomstwa do wiary i ukazujące ich specyficzną rolę w tej dziedzinie.<sup>3</sup>

Zmiana świadomości katechetycznej hierarchi kościelnej i samej rodziny wywołała podjęcie konkretnych działań w zakresie katechezy rodzinnej. W latach 60-tych w północnej Francji podjęto próbę włączenia w katechezę dzieci wszystkich rodziców, nawet niewierzących, uznając to za warunek dopuszczenia dzieci do pierwszej Komunii świętej. Przyniosło to bardzo pozytywne rezultaty, włącznie z nawróceniem wielu rodziców.<sup>4</sup>

W latach 1967-68 zaczęto realizację programu „katechezy przez rodziców” w okolicach Paryża. Starano się dopomóc rodzicom w wychowaniu chrześcijańskim dzieci w domu. Doświadczenia z terenu nowych, miejskich osiedli w rejonie Paryża pozwoliły na odkrycie istotnej zależności. Ewangelizacja dziecka nie może dokonać się bez reewangelizacji jego otoczenia. Konieczna jest więc troska nie tylko o katechezę wewnątrz rodziny, ale także o katechezę z rodziną. Działania rodziny nie mogą być wyizolowane z całokształtu zadań wychowawczych podejmowanych przez kompetentne instytucje wychowawcze. Należy wspólnie angażować się w perspektywiczne, planowe i ciągłe dzieła formowania dojrzałej postawy wiary.<sup>5</sup>

W 1979 roku opublikowano we Francji dokument odnośnie katechezy dzieci<sup>6</sup>, który zajmuje się także problemami rodziny, m.in. podkreśla jej istotną rolę w procesie wychowania, wykazuje zmiany w strukturze i funkcjach rodziny, a także akceptuje konieczność wsparcia katechezy rodzinnej. Według numeru 311 tegoż dokumentu, rodzice mogą uzyskać pomoc w punkcie katechetycznym – miejscu przyjęcia i wzmocnienia, które powinno gromadzić dzieci jeszcze przed ukończeniem 7-ego roku życia.

<sup>2</sup> B. Mierzwiński. *Rola rodziny w przekazywaniu wiary*. ChS 13: 1981 nr 98 s. 64.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Por. G. Deroubais. *Soeur Sain-Ignace. Catéchèse et mission en monde ouvrier*. Paris 1969. Cyt. za Mierzwiński, jw. s. 65.

<sup>5</sup> Por. D. Thomasset. *Une „politique diocésaine” pour la catéchèse familiale?* „Catéchèse” 21: 1981 nr 84 s. 21-26.

<sup>6</sup> *La catechese des enfants. Texte de reference. Conference episcopale francaise*. Lourdes 1979.

Obecnie, wychowaniem religijnym zajmują się we Francji trzy, główne współdziałające ze sobą instytucje: rodzina, Kościół i różnorodne organizacje religijne.<sup>7</sup> Budzenie i przekazywanie wiary realizuje się przede wszystkim w relacji rodzice-dziecko. W normalnym, codziennym życiu i konkretnych zajęciach rodziny, rodzice dają świadectwo własnej wiary wobec młodego pokolenia. Ten rodzaj katechezy określa się mianem „katechezy przez rodziców” lub „katechezy w rodzinie”.<sup>8</sup> Mówi się o znacznej liczbie rodzin we Francji, dotychczas obojętnych na wychowanie chrześcijańskie swych dzieci, które dzięki realizacji katechezy odnalazły swą wiarę lub miały okazję do postawienia sobie fundamentalnych pytań ludzkich.<sup>9</sup>

Oprócz zasygnalizowanej „katechezy przez rodziców” funkcjonuje na terenie Francji tzw. „katecheza z rodzicami”<sup>10</sup> nazywana także „katechezą z rodziną”.<sup>11</sup> Jest to forma katechetycznego oddziaływania nie tylko na dzieci, ale także na ich rodziców. Chodzi tu zatem, o równoczesną katechizację dzieci i rodziców, w którą angażuje się wspólnota parafialna. W lokalnym Kościele powstają specjalne grupy animacyjne, w skład, których wchodzi: rodzice, katecheci, czasem księża. Koordynują one i wspomagają działania katechetyczne w rodzinie.<sup>12</sup> Znaczącą rolę odgrywają podręczniki specjalnie przygotowane do realizacji tej katechezy.<sup>13</sup> Publikacje zawierają zsynchronizowane materiały dla katechetów, książki dla dzieci i zeszyty lub fiszki dla rodziców. Katecheza towarzysząca rodzinie pozwala wspólnie kroczyć drogą wiary, pokonywać trudności, ubogacać się wzajemnie świadectwem życia chrześcijańskiego, odkrywać rzeczywistość wspólnoty Kościoła.<sup>14</sup>

Katecheza rodzinna jest realizowana stosownie do kolejnych etapów rozwoju psychicznego człowieka. Przed przyjęciem przez dzieci sakramentu chrztu, spotykają się na przyjacielskich zebraniach rodzice i rodzice chrzestni, by rozważyć wartość sakramentu chrztu i jego znaczenie dla życia chrześcijanina.<sup>15</sup> W kolejnym eta-

<sup>7</sup> Por. Mierzwiński, jw. s. 63n; C. Masse. *Une evolution dynamique: la catechese familiale*. „Lumen Vitae” 44:1989 nr 1 s. 42n; G. De Truchis. *Eveil de la foi en famille (de 3 a 7 ans)*. „Lumen Vitae” 44:1989 nr 1 s. 37-39.

<sup>8</sup> Por. D. Kapiński. *Katechetyczna formacja rodziców*. „Katecheta” 36: 1991 nr 2 s. 81, Masse, jw. s.44.

<sup>9</sup> Kapiński, jw. s. 81.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Masse, jw. s. 36.

<sup>12</sup> Tamże s. 46-48.

<sup>13</sup> *A nous la parole*. Les Sarment et Drogued Ardant 1981 (Region Centre); *Sequences*. Tardy 1981 (Region Centre-Est); *Entrons dans la danse*. De Gigord 1981 (Region Ile de France); *Sur ton chemin*. Privat et Centurion 1982 (Region Midi-Pyrenees). Cyt. za Kapiński s. 81.

<sup>14</sup> Por. H. Boucherie. *Catéchèse familiale un second souffle?* „Catéchèse” 21: 1981 nr 84 s. 13; Masse, jw. s. 46n.

<sup>15</sup> Mierzwiński, jw. s. 67.

pie formowania religijnego dziecka główną rolę odgrywa rodzina. Żywa wiara rodziców, ich autentyczne potrzeby religijne urzeczywistniane w różnorodnych praktykach religijnych, tworzenie atmosfery miłości i bezpieczeństwa i przekazywanie dzieciom prostych informacji teologicznych pełnią niezastąpioną rolę w budzeniu wiary dziecka.<sup>16</sup> Rodzice nie są jednak osamotnieni w swojej pracy wychowawczej. W parafii organizowane są tzw. „kluby rodziców”, spotykają się zazwyczaj raz w miesiącu. Rodzice gromadząc się, wspólnie szukają odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób przekazać wiarę dzieciom, a także starają się poznać sposób myślenia i reagowania kilkulatek.<sup>17</sup>

Na poziomie dzieci szkolnych, katecheza w rodzinie jest wspierana poprzez działalność „matek-katechetek”, które zbierają w swoich domach dzieci z kilku rodzin, mieszkających w sąsiedztwie i prowadzą z nimi regularne zajęcia. Często praca przebiega dwoma torami: jeden stanowi katecheza organizowana przez matkę-katechetkę, drugi-zebrania przygotowawcze, które służą opracowaniu projektów kolejnych spotkań katechetycznych i szkoleniu matek katechetek.<sup>18</sup>

W katechezie młodzieży współdziałają z rodziną tzw. „rodziny przyjmujące”. Są to po prostu rodzice, którzy na podstawie obserwacji swoich dzieci znają i rozumieją problemy ludzi młodych, a prócz tego kochają młodzież, szukają z nią dialogu i pragną jej pomóc w dziedzinie odkrywania wiary. Ogromne znaczenie ma fakt, że młodzi mogą zetknąć się ze świadectwem wiary obojga małżonków: męża i żony. Małżeństwo goszczące nastolatków nie występuje w roli profesorów, ani stara się stawać „kumplami”, próbuje raczej nawiązać kontakt z młodzieżą i służyć jej doświadczeniem własnego życia. Pomimo wielu trudności nieustannie wzrasta we Francji liczba „rodzin przyjmujących”.<sup>19</sup>

Podobnie traktuje się katechezę rodzinną na terenie Belgii, gdzie dużą rolę w jej zainicjowaniu i wzmacnianiu odegrał ośrodek pastoralno-katechetyczny *Lumen Vitae*. Prace tegoż ośrodka, liczne publikacje prezentowane w kwartalniku „*Lumen Vitae*” i pozycje książkowe, zwłaszcza „*Ensemble vers la Seigneur. La formation religieuse en famille*” P. Ranwez'a urabiały mentalność katechetyczną nie tylko w Belgii, ale na całym świecie.<sup>20</sup>

Od lat 60-tych pojawiło się wiele ciekawych rozwiązań w zakresie katechezy rodzinnej, uwzględniających nowe modele i zmieniającą się strukturę rodziny. Należą do nich: adaptacja liturgii rodzinnej, waloryzacja chrześcijaństwa ludowego,

<sup>16</sup> Por. Truchis, jw. s. 34.

<sup>17</sup> Por. Mierzwiński, jw. s. 69.

<sup>18</sup> Por. Masse, jw. s. 43; Mierzwiński, jw. s. 69n.

<sup>19</sup> Tamże s. 71-74.

<sup>20</sup> Por. J. Bulckens. *Belgia. W: Dizionario di catechetica*. Red. J. Gevaert. Torino 1986 s. 81.



zaangażowanie rodziców do pracy katechetycznej, powstanie różnorodnych grup rodzinnych, parafialnych grup dyskusyjnych, grup biblijnych i charyzmatycznych oraz systematyczna katecheza rodziców.<sup>21</sup>

Episkopat belgijski nawoływał i nadal nieustannie wzywa rodziny do udziału w przekazywaniu wiary następnym pokoleniom.<sup>22</sup> Wielu rodziców i dziadków odpowiadając na apel hierarchii Kościoła stara się przekazywać wiarę dzieciom i wnukom. Równocześnie obserwuje się zjawisko odwrotne, często dzieci przed przyjęciem I Komunii świętej zainteresowane katechezą, skłaniają rodziców do poszukiwań i weryfikacji postaw.<sup>23</sup>

Powszechne jest także odczucie, że nie można koncentrować się jedynie na katechezie w rodzinie, gdyż sama z siebie współczesna rodzina nie jest w stanie wypełnić wszystkich obowiązków katechetycznych, ale należy usilnie zabiegać o bliższą i pełniejszą współpracę rodziny i parafii. Na terenie Belgii kontakt rodziny ze wspólnotą eklezjalną jest szczególnie znaczący w dziedzinie inicjacji sakramentalnej dzieci i nowej ewangelizacji.<sup>24</sup>

## II. INICJATYWY W ZAKRESIE KATECHEZY RODZINNEJ WE WŁOSZACH

We Włoszech, podobnie jak we Francji i w Belgii od dawna istnieje zainteresowanie katechezą rodzinną. W 1971 roku w ramach podstawowego dokumentu katechetycznego<sup>25</sup>, poświęcono numery 151 i 152 zagadnieniu rodziny i katechezy rodzinnej. Znaczące wydaje się zawarte tam sformułowanie, że „rodzina jest jak matka i żywicielka dla wszystkich swoich członków, a w sposób szczególny dla swoich dzieci”. Dokument określa specyfikę katechezy w rodzinie i wymienia jej poszczególne elementy, do których zalicza: magisterium życia, magisterium słowa i liturgię rodzinną.

Potwierdzeniem inicjatyw w zakresie katechezy rodzinnej są także wydania katechizmów<sup>26</sup>, pomyślane jako pomoc dla rodziców, dzięki której będą mogli lepiej przekazywać wiedzę religijną dzieciom. Na terenie Włoch publikuje się ponadto wiele praktycznych podręczników dla rodziców i wychowawców pragnących współ-

<sup>21</sup> Por. Bulckens, jw. s.81; *La transmission de la foi au sein de la famille*. Dz. zbior. przygotowane przez ekipę M.C.F. z Brukseli. „Lumen Vitae” 44: 1989 nr 1 s. 59.

<sup>22</sup> Przykładem wypowiedzi episkopatu może być pozycja: *Le temps de la famille*. Bruxelles 1988.

<sup>23</sup> *La transmission ...* s. 53.

<sup>24</sup> Tamże s. 60-64.

<sup>25</sup> *Documento di base. Il rinnovamento della catechesi*. Torino 1971.

<sup>26</sup> Por. *Il catechismo dei bambini*. Roma 1973.

uczestniczyć w duchowej formacji dziecka. Należą do nich zarówno pozycje autorów włoskich, jak i liczne tłumaczenia.<sup>27</sup> Także wiele specjalistycznych czasopism („Catechesi”, „Sussidi”, „Evangelizzare”) podejmuje na swoich łamach problematykę katechezy rodzinnej.<sup>28</sup>

Tak jak w dwóch poprzednio omawianych krajach, również na terenie Włoch rodzina wychowuje dzieci do dojrzałości w wierze włączona w ogólny plan wychowania chrześcijańskiego. Kościół otwarty na potrzeby rodziny wspiera ją i ożywia jej misję katechetyczną poprzez różnorodne działania katechetów świeckich i kapłanów. Także cała lokalna wspólnota eklezjalna, otwarta na aktualne poszukiwania naukowe katechezy rodzinnej, proponuje rodzinie wielość modeli współpracy<sup>29</sup>.

### III. PRÓBY PODEJMOWANIA KATECHEZY RODZINNEJ W KRAJACH NIEMIECKOJĘZYCZNYCH

Na terenie krajów języka niemieckiego podjęto wiele prób realizacji katechezy rodzinnej, czego przykładem są liczne publikacje, ujmujące zagadnienie w szerokiej perspektywie wychowania religijno-moralnego. Przy czym w przeciwieństwie do Francji, Belgii, Włoch akcent jest położony bardziej na katechezie rodziców. Bo w Niemczech, w Austrii, czy Szwajcarii większość rodziców uległa tak dalece wpływowi sekularyzacji, że nie jest w stanie prowadzić działalności katechetycznej w rodzinie. Z tego powodu w Austrii obok katechezy dzieci i młodzieży realizowanej w środowisku szkolnym i parafialnym, koncentrują się coraz większą uwagę na katechezie rodziców. Instytut Katechetyczny w Wiedniu organizował od 1973 roku specjalne kursy dla rodziców, na których przygotowywał ich do pełnienia funkcji katechetycznej, a także dostarczał materiały pomocnicze. Po otrzymaniu takich kwalifikacji wielu rodziców włączyło się w katechizację sakramentalną dzieci<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Jako przykład wydawanych podręczników można podać: M. Fargues. *I nostri bambini davanti al Signore*. Milano 1961; G. Gatti. *Genitori educatori alla fede nella Chiesa oggi*. Leumann Torino 1978; J. Klink. *Il bambino e la fede*. Milano 1972; Tenze. *Il bambino e la vita*. Milano 1974; Tež. *Il bambino sulla terra*. Milano 1975; L. Kockerols. *L'educazione religiosa in famiglia*. Torino Borla 1975; M. Leist. *Il nostri figli a colloquio con Dio*. Torino, Borla 1975; Podaję za Gatti *Famiglia*. W: *Dizionario di catechetica...* s. 269.

<sup>28</sup> Przykładem może być czasopismo „Evangelizzare”, które w kolejnych 10 numerach na przełomie roku 1989/1990 prowadziło specjalną rubrykę „Katecheza w rodzinie”. Autorem wszystkich artykułów był G. Panfilo.

<sup>29</sup> Por. A. Giuliani. *Italia*. W: *Dizionario di catechetica...* s. 366; A. Schilf. *100 lat katechezy we Włoszech*. „Katecheta” 25: 1981 nr 4 s. 170-173.

<sup>30</sup> E. Korherr. *Austria*. W: *Dizionario di catechetica*. Red. J. Gevaert. Torino 1986 s. 69n.

W Niemczech na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, w sytuacji postępującego zaniku wiary, postawiono pytanie: czy wystarczy nauczanie religii w szkole, czy też należy szukać nowych środowisk katechetycznych. W dyskusję na ten temat włączyło się wielu katechetyków, którzy zasadniczo uważali, że należy uczynić wszystko, by zaistniała katecheza związana ściśle z Kościołem. Jako zwieńczenie dyskusji Synod Biskupów Niemieckich opracował dwa dokumenty: „Lekcja religii w szkole” i „Katechetyczna działalność Kościoła”. O ile w pierwszym dokumencie nie odnajdzie się wielu implikacji do katechezy rodzinnej, to drugi szkicując koncepcję katechezy parafialnej, wymienia wśród adresatów katechezy rodziców, którzy mają być nie tyle odbiorcami, co uczestnikami obustronnego procesu wzrastania w wierze.<sup>31</sup>

Zagadnienie środowisk katechetycznych zostało również podjęte przez Synod Diecezji Rotterburg-Stuttgart, zorganizowany w latach 1985-86. Według tegoż synodu wychowanie religijne musi być potraktowane całościowo, to też nie można oddzielać lekcji religii od katechezy pozaszkolnej i wychowania w rodzinie. Podstawową zasadą winno być wzajemne uzupełnianie i ubogacanie. Przy czym, celem lekcji religii jest bardziej uzasadnienie wiary, natomiast katechezy parafialnej i rodzinnej wdrożenie w życie wiary. Synod podkreśla również prawo i obowiązek rodziców do wychowania chrześcijańskiego dzieci. Rodzice jako dający życie dzieciom są zobowiązani do ich wychowania w wierze przez słowo i przykład własnego życia.<sup>32</sup>

Wzrastające w Kościele niemieckim przekonanie, że cała parafia jako wspólnota eklezjalna stanowi podmiot katechezy wyraziło się także w terminologii dotyczącej parafii. Do Soboru Watykańskiego II na określenie parafii w Kościele katolickim używano terminu „Pfarrei”, co oznaczało terytorialną jednostkę administracji kościelnej bądź wolny związek osób przynających się do Ewangelii. Po soborze wprowadzono pojęcie „Gemeinde” w znaczeniu otwartej misyjnie wspólnoty wierzących. Uczestnictwo w „Gemeinde” zależy od osobistego wyboru, jej wszyscy członkowie mają tę samą godność wynikającą z wiary i chrztu i wszyscy są odpowiedzialni za jej rozwój.<sup>33</sup>

Parafia jako miłująca się wspólnota braci i sióstr, stara się otwierać na potrzeby każdej z osób i grup, w tym także rodzin. Aby dopomóc rodzinie w wypełnianiu jej funkcji katechetycznej, parafia organizuje doształcanie teologiczne dorosłych oraz katechezę rodziców. Podstawowym zadaniem tej katechezy jest uświadomienie rodzicom, że uznanie praw dziecka do wszechstronnego i pełnego rozwoju, stawia

<sup>31</sup> Por. E. Młyńska. *Miejsce i rola świeckich w katechezie wspólnotowo-parafialnej na przykładzie katechezy polskiej i niemieckiej* (mmps). Lublin 1988 s. 173-184.

<sup>32</sup> Tamże s. 186-188.

<sup>33</sup> Tamże s. 201.

przed nimi wymóg podjęcia odpowiedzialności także za jego wychowanie religijne. Najlepiej rozwija się katecheza rodziców dzieci pierwszokomunijnych, którzy nie rzadko z okazji uroczystości I Komunii świętej swego dziecka reflektują stan swojej wiary. Podejmuje się także, próby katechezy rodziców zgłaszających dziecko do chrztu św. Katecheza przygotowująca do chrztu dziecka odbywa się w małych, przyjacielskich grupach w cyklu kilku spotkań, podczas których prowadzi się rozmowy na temat znaczenia sakramentu chrztu św. i wychowania religijnego. Takie spotkania prowadzą zazwyczaj osoby, które same uczestniczyły już w katechezie chrzcielnej.

Rodzina jako jedna ze wspólnot Kościoła lokalnego nie pozostaje jedynie odbiorcą przyjmującym działania duszpasterskie parafii, ale otwiera się na inne wspólnoty ubogacając je swoimi wartościami. W wielu parafiach niemieckich rodzice przejmują odpowiedzialność za katechezę inicjacyjną. Na kilka miesięcy przed przyjęciem przez dzieci i młodzież Eucharystii, sakramentu pojednania czy bierzmowania rodzice organizują kilkusobowe grupy, spotykające się w pomieszczeniach parafialnych lub prywatnych, ale zawsze w łączności z parafią. Rodzice-katecheci nie koncentrują się jedynie na systematycznym przekazie wiedzy religijnej, ale starają się w grupie klimat rodzinny, który umożliwi dzielenie się własnym doświadczeniem i doprowadzi do świadomej decyzji wiary. Niekiedy zdarza się, że grupy powstałe w celu przygotowania do przyjęcia sakramentów nie przestają istnieć po zakończeniu spotkań programowych, ale przekształcają we wspólnoty i rozwijają na terenie parafii.<sup>34</sup>

#### IV. FUNKCJONOWANIE KATECHEZY RODZINNEJ NA TERENIE WIELKIEJ BRYTANII I STANÓW ZJEDNOCZONYCH AMERYKI PÓŁNOCNEJ

Inicjatywy w zakresie katechezy rodzinnej są również podejmowane w krajach anglojęzycznych. W Wielkiej Brytanii nowe orientacje katechetyczne w Kościele katolickim przyniósł przede wszystkim Narodowy Kongres Pastoralny, który odbył się w Liverpoolu w 1980 roku.<sup>35</sup> Biskupi zgromadzeni na kongresie dostrzegli nagłą potrzebę kontynuowania kształcenia religijnego i formacji wiary ludzi dorosłych, a także konieczność rozwoju katechezy dzieci i młodzieży w domu, parafii i szkole.

W odpowiedzi na spostrzeżenia kongresu powstał Narodowy projekt odnośnie katechezy i edukacji religijnej „Living and Sharing our Faith”.<sup>36</sup> Do głównych zadań

<sup>34</sup> R. Sauer. *Germania. Chiesa cattolica. W: Dizionario di catechetica*. Red. J. Gevaert. Torino 1986 s. 293-294.

<sup>35</sup> Por. J. Gallagher. *Gran Bretagna. Chiesa cattolica. W: Dizionario di catechetica...* s. 311. Tenże. *Guidelines*. London 1986 s. 7.

<sup>36</sup> W ramach projektu ukazały się dotychczas następujące pozycje: J. Gallagher. *Guidelines*

projektu należy rozwój katechezy dorosłych, umocnienie współpracy między środowiskiem rodzinnym, szkolnym i parafialnym w zakresie katechezy i edukacji religijnej oraz lepsze zrozumienie specyficznej roli rodziców, nauczycieli, kapłanów i katechetów w procesie ewangelizacji i katechizacji. Aby zrealizować tak dalekosiężne zadania, projekt zawiera wiele różnorodnych programów koncentrujących się na specyficznych adresatach katechezy, np. parafialny program dla narzeczonych, rodzinny program pierwszokomunijny, program dla osób specjalnej troski.<sup>37</sup>

Projekt otwierając się na wielość środowisk katechetycznych, w dużym stopniu skupia uwagę na rodzinie, podkreślając jej znaczenie i możliwości, ale także trudności i niebezpieczeństwa w dziedzinie wychowania religijnego. Aby katecheza rodzinna mogła być realizowana w sposób skuteczny i skoordynowany, projekt stara się o ożywienie katechezy rodziców, przygotowanie odpowiednich programów rodzinnych, o publikację i rozprowadzanie książek umożliwiających lepsze poznanie orędzia zbawienia i jego związku z codziennym życiem, o upowszechnienie praktycznych podręczników i materiałów pomagających rodzicom w dzieleniu wiary z dziećmi i młodzieżą w różnym wieku i na różnym poziomie rozwojowym, o zapewnienie wsparcia ze strony wspólnoty parafialnej, szkoły, ruchów i grup religijnych.<sup>38</sup>

Dynamiczny rozwój katechezy rodzinnej jest dostrzegalny także poza Europą. Synod Biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki obradujący w 1978 roku ogłosił lata 80-te „Dekadą Rodziny”.<sup>39</sup> Oficjalne obwieszczenie biskupów wyzwoliło znaczące poszukiwania w dziedzinie współczesnego rozumienia rodziny i jej funkcji wychowawczej, które ostatecznie wyraziły się w przygotowaniu szeregu dokumentów. Opublikowany w 1979 roku fundamentalny tekst katechetyczny oparty na zasadach i wytycznych „Ogólnej Instrukcji Katechetycznej” wyraźnie eksponował podstawową rolę rodziców w wychowaniu chrześcijańskim dzieci.<sup>40</sup>

Kolejne dokumenty publikowane w związku z „Dekadą Rodziny” wzywały parafię do odnowy i przemian jej posługi względem każdej rodziny istniejącej we wspólnocie parafialnej. Zachęcały do wyczerpania na potrzeby i problemy rodzin, zwłaszcza znajdujących się w trudnej sytuacji ekonomicznej lub duchowej. Skłania-

London 1986; Tenże. *Our School and Our Faith*. London 1988; A. Purnell. *Our Faith Story*. London 1985; Tenże. *To be a People of Hope. Adult Education: A Christian Perspective*. London 1987; P. Rylands. *Sharing the Gift. Preparing to celebrate sacraments with families in the parish*. London 1989; L. Walker. *All is Gift: Guidelines for parish catechist working with children*. London 1987.

<sup>37</sup> J. Gallagher. *Guidelines ...* s. 49.

<sup>38</sup> Tamże s. 42n.

<sup>39</sup> K. Murphy. *Family-Centered Catechesis: A Perspective*. „Chicago Studies” 29:1990 nr 1, s. 17.

<sup>40</sup> *Sharing the Light of Faith*. National Catechetical Directory for Catholics of the United States. Washington 1979.

ly do troski o rodzinę wszystkich członków parafii: małżonków, rodziców, narzeczonych, samotnych, kapłanów, zakonników i zakonnice. Uwzględniając socjo-psychologiczne przemiany współczesnej rodziny, planowały strategię wzmocnienia rodziny chrześcijańskiej, by mogła w pełni realizować swoją misję katechetyczną.<sup>41</sup>

Ponadto, w Stanach Zjednoczonych Ameryki od początku lat 70-tych popularyzowano wiele modeli katechezy rodzinnej. Najbardziej rozpowszechniony, wydany w formie programu jest „Family Parish Religious Education”.<sup>42</sup> Ten program obejmuje 8 dwugodzinnych, odbywanych co miesiąc spotkań rodzin, które mają na celu ożywienie ich życia religijnego. W pierwszej części zebrania następuje rozdzielenie rodziców i dzieci, którzy stosownie do wieku spotykają się z katechezą w swoich własnych grupach. Następnie członkowie rodzin zbierają się razem, aby podzielić się swoimi refleksjami i określić zadania na najbliższy miesiąc. Zebranie kończy się wspólną modlitwą.

Innym rozpowszechnionym modelem jest „Family Learning Teams”<sup>43</sup>, które pomagają rodzinie w podjęciu odpowiedzialności za katechezę wewnątrzrodzinną. W parafii organizuje się różnorodne grupy rodzinne złożone z kilku rodzin lub trzech pokoleń tej samej rodziny, mające regularne spotkania w domu oraz specjalne zajęcia w centrum parafialnym. Program obejmuje kształcenie teologiczne, formację liturgiczną i działania społeczne wobec najbardziej potrzebujących. Jego podstawowym założeniem jest międzypokoleniowa wymiana doświadczeń życia i wiary. Podobnie jak każda osoba, także każda generacja ma swoje odmienne, wyjątkowe doświadczenia religijne, które nie może być ukrywane, ale winno być przekazywane następnym pokoleniom.

Kolejnym, interesującym modelem katechezy rodzinnej w USA jest „Family Cluster”.<sup>44</sup> Jest to grupa 4 lub 5 rodzin, które zobowiązują się spotykać okresowo by wspierać się wzajemnie w różnych sytuacjach życia rodzinnego, a przede wszystkim w sferze rozwoju religijnego. Rodziny pomagają sobie w odkryciu wartości

<sup>41</sup> Por. A Plan of Pastoral Action for Family Ministry: A Vision and Strategy. Department of Education. U.S. Catholic Conference. Washington 1978; Family Ministry: Resources for Diocesan Implementation. Department of Education. U.S. Catholic Conference. Washington 1979; Family Centered Catechesis. Guidelines and Resources. Department of Education. U.S. Catholic Conference Washington 1979; Parenting and Family Education: A Planning and Discussion Guide. Department of Education. U.S. Catholic Conference. Washington 1979; Resources for Family Sacramental Celebration. Department... Washington 1979; Sounds of the Family: A Pastoral Listening and Planning Workbook. Department... Washington 1979.

<sup>42</sup> Por. Family Parish Religious Education Program. (Dz. zbior.) 1974.

<sup>43</sup> Por. Family Learning Teams. Red. J. i M.Jannone. Mt. Vernon 1970.

<sup>44</sup> Por. M.Sawin. Family Cluster. Rochester 1979. Tenże. Family Enrichment with Family Clusters. Valley Forge 1979.

dowiska rodzinnego, uczą się komunikacji interpersonalnej zdobywając nowe umiejętności wychowawcze, ewangelizują się nawzajem, wspólnie modlą się i uczestniczą w Eucharystii.

Dostrzegając nowe niepokojące zjawiska, którym podlega rodzina, jak: obojętność, oddalanie się od Kościoła, brak żywej wiary, amerykańscy autorzy proponują dwu-trzydniowe spotkania rodzin. „Family Experience Weekends”<sup>45</sup> daje rodzinom sposobność do wspólnego poszukiwania wiary, dzielenia się doświadczeniami, odnajdywaniu odpowiedzi na fundamentalne pytania człowieka.

Oprócz naszkicowanych modeli katechezy rodzinnej rozwijają się w Kościele amerykańskim: rodzinne grupy liturgiczne („Family Liturgical Models”), rodzinne grupy biblijne („Family Scripture Studies”), modlitewne („Together in Prayer and Together with Jesus”).<sup>46</sup> Dużą rolę odgrywają także programy sakramentalne, budzące odpowiedzialność rodziców i pomagające im w domowym przygotowaniu dzieci do przyjęcia sakramentów.<sup>47</sup>

Ponieważ realizacja katechezy w domu wymaga od rodziców odpowiednich umiejętności wychowawczych i znajomości warunków prawidłowego rozwoju dziecka, amerykańscy specjaliści przygotowują wiele pedagogicznych programów szkoleniowych dla rodziców.<sup>48</sup> Te programy korzystając z osiągnięć nauk antropologicznych, w przystępny sposób podają informacje o dziecku, doskonałą relacje międzyosobowe w rodzinie i korygują osobowość wychowawczą rodziców.

Na terenie Stanów Zjednoczonych Ameryki, wydaje się także sporo czasopism i magazynów poświęconych problematyce rodzinnej, w tym wychowania chrześcijańskiego w rodzinie: „Alive Now”, „Bows and Arrows! A Newsletter for Family Enrichment”, „Family Life Today”, „Bringing Religion Home”, „Marriage and Family Living”, „Marriage Encounter Magazine”, „Mushroom Family”.<sup>49</sup>

Amerykańscy katechetycy oferują także ogromną ilość materiałów pomocniczych do realizacji katechezy w rodzinie. Materiały te obejmują: książki, biuletyny, broszury, fiszki, zeszyty ćwiczeń dla dzieci i rodziców, filmy, kasety video i magne-

<sup>45</sup> Por. *The Family Enrichment Weekend*. Red. R. Wilson. Sioux City 1979; *The Family Weekend*. Red. T. Bowman. Charlotte 1979.

<sup>46</sup> Por. *Family - Centered Catechesis ...* s. 26n.

<sup>47</sup> Przykłady programów przed przyjęciem przez dziecko sakramentu chrztu. Por. *A Time to Be Born*. (Dz. zbior.) New York 1971; J. Boyle i M. Saia. *Awakenings*. Ramsey 1973. R. Horda. *Celebrating Baptism*. Washington 1979; *Welcome to the Christian Community*. (Dz. zbior.) West Mystic 1973. Pełny spis programów sakramentalnych można odnaleźć w *Family-Centered Catechesis...* s. 65n.

<sup>48</sup> Por. D. Dinkmeyer i G. McKay. *Systematic Training in Effective Parenting*. (S.T.E.P.). Circle Pines 1976; J. Benson i J. Hilyard. *Becoming a Family*. Winona 1978.

<sup>49</sup> Por. *Family - Centered Catechesis ...* s. 64n.

tofonowe.<sup>50</sup> Wychodzą one naprzeciw problemom rodziców, którzy czują się niekompetentni w dziedzinie przekazywania wiary. Pomimo ogromnego rozwoju w latach 70-tych programów katechetycznych skoncentrowanych na rodzinie, obecnie obserwuje się stopniowy spadek zainteresowania materiałami do katechezy rodzinnej. Jednakże, publikacje na temat katechezy rodzinnej powstają nadal, przykładem może być podręcznik opracowany pod redakcją B. J. Neffa i D. Ratcliffa „Handbook of Family Religious Education” opublikowany w 1995 roku.<sup>51</sup> Warto także zauważyć, że katecheza rodzinna nie może być utożsamiana z rodzinnym programem katechetycznym lub praktycznymi podręcznikami dla rodziców, ale różnorodne materiały katechetyczne stały się bodźcem do podejmowania i ożywienia katechezy zapodmiotowanej w rodzinie<sup>52</sup>.

Wiele inicjatyw z zakresu katechezy rodzinnej, podejmuje się z większym lub mniejszym skutkiem, także w innych częściach świata: w Australii<sup>53</sup>, Chile<sup>54</sup>, Gwatemali<sup>55</sup>, a nawet w Indiach.<sup>56</sup> W Europie najbardziej interesujące próby realizacji wielu form katechezy rodzinnej obserwuje się we Francji, Belgii i we Włoszech, zaś w Austrii i Niemczech większą uwagę skupia katecheza rodziców.

Mimo wielu trudności, katecheza rodzinna ma szansę zapewnić sobie żywy i dynamiczny rozwój, jeżeli będzie respektować przemiany i oryginalność każdej rodziny oraz uzna pluralizm jako zasadę współczesnego życia. Wymaga to od niej: szerokiego współdziałania z różnymi środowiskami wychowawczymi<sup>57</sup>, zróżnicowania sposobów współpracy z rodzinami i dostosowania propozycji współpracy do aktualnej sytuacji danej rodziny, mocnego osadzenia we wspólnocie eklezjalnej, odnalezienia różnych form katechezy rodziców i propagowania wielu odmiennych rodzajów działalności katechetycznej w rodzinie.

<sup>50</sup> Listę pomocniczych materiałów katechetycznych zawiera *Family – Centered Catechesis*. s. 62-64 i 67-75.

<sup>51</sup> *Handbook of Family Religious Education*. Red. B. J. Neff i D. Ratcliff. Birmingham 1995;

<sup>52</sup> Por. Emeis, jw. s. 59-64; Dreher, jw. s. 82-89; R. Sauer. *Germania. Chiesa cattolica*. W: *Dizionario di catechetica ...* s. 293n.

<sup>53</sup> J. Graham. *Family Catechesis Some Pre-schoolers Parent Point of View*. „Word In Life” 35:1987 nr 4 s. 21-22.

<sup>54</sup> E. Ahumada. *La famille, premier lieu catechetique*. *Echos de l'Amérique Latine*. „Lumen Vitae” 44:1989 nr 1 s. 75-86.

<sup>55</sup> A. Zuluata. *La catechesi in famiglia nel Guatemala*. „Catechesi” 38: 1969 nr 1 s. 24-31.

<sup>56</sup> B. Bonjour. *Family Catechesis for Christmas*. „Word and Worship” 17: 1984 nr 10 s. 358-362.

<sup>57</sup> Por. S. Wolfendale. *Empowering Parents and Teachers*. London 1992; *Sourcebook for Modern Catechetics*. vol 2 Red. M. Warren. Winona 1997.



## RESUME

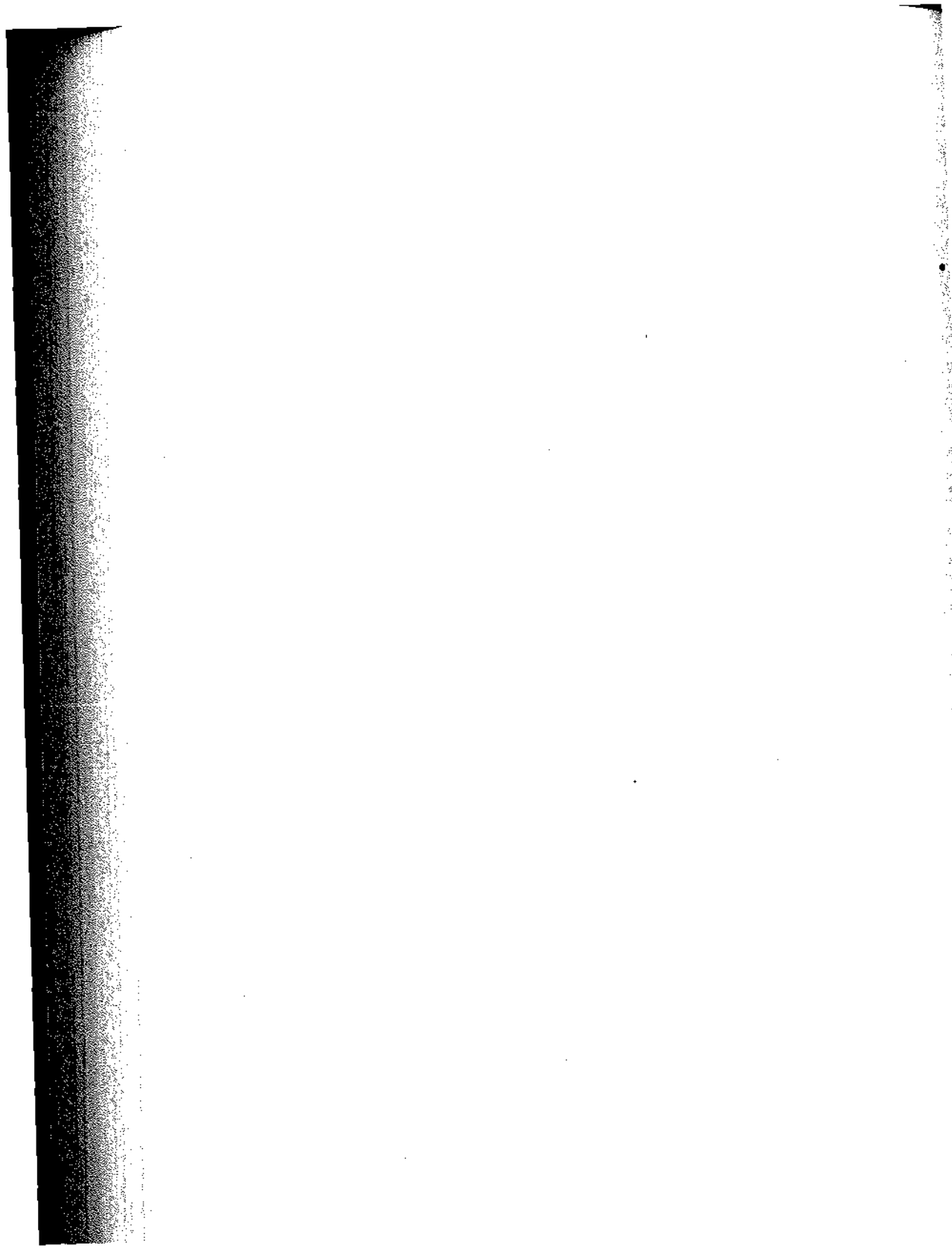
A travers les siècles la catéchèse des enfants et des jeunes se faisait à l'école exclusivement. Mais après le Concile Vatican II on l'a située dans le nouveau contexte socio-culturel et l'accent est posé sur la catéchèse dans la famille/catéchèse pour les adultes. Le rôle important dans l'initiation et développement de la catéchèse familiale revient à „Lumen vitae” (l'Institut internationale de catéchèse et de pastorale) à Bruxelles en Belgique.

Les initiatives dans le domaine de la catéchèse familiale ont lieu en Italie où on a publié beaucoup de périodiques à l'usage des parents comme: „Catechesi”, „Sussidi”, „Evangelizzare”.

On trouve aussi beaucoup de matériaux catéchétiques pour la catéchèse familiale en Angleterre et aux États-Unis: „Family Parish Religious Education”, „Family Learning Teams”, „Family Cluster”, „Family Scripture Studies”.

Les pays germaniques développent la catéchèse des parents; on organise des recyclages pour eux pour accompagner leurs enfants lorsqu'ils se préparent à recevoir un sacrement.

Sur le plan européen la catéchèse familiale se développe bien en France. En 1979 paraît le „Texte de référence” qui souligne le rôle des parents dans la catéchèse toujours importante. Mais il reconnaît que les parents, souvent découragés et déconcentrés par la vie, manquent de frères chrétiens et ont du mal à aider les enfants à se situer dans l'Église. Ils ont besoin du soutien d'une vie en Église. Ils vont le trouver dans le „lieu catéchétique” (Texte de référence, n 3II). Des familles trouvent là un lieu où leurs questions peuvent être posées. Et les enfants découvrent, au contact d'adultes, une communauté d'Église. Toute une organisation est mise en marche pour leur apporter le soutien nécessaire: „Équipe d'animation” – (composée de parents, de catéchistes et d'un prêtre pour assurer la coordination générale), des „Réunions de parents” – (là, les parents font connaissance les uns avec les autres, découvrent ce qu'ils doivent faire avec leur enfant, font le point sur leur propre vie de foi), les „Regroupements d'enfants” – (rassemblant tous les enfants de catéchèse d'une même paroisse), les „Célébrations” – sacramentelles ou non – (un temps fort de la rencontre parents – enfants avec l'équipe d'animation) enfin des „Documents et périodiques” qui suggèrent aux parents le style et la mode de leur participation. La catéchèse familiale en France veut s'assurer le soutien de la communauté chrétienne où elle s'enracine, elle est l'acte d'une communauté tout entière qui veut faire partager sa foi aux enfants et à leurs parents.



MALGORZATA TATAŁA

## ROZWOJ UCZUĆ RELIGIJNYCH DZIECI PRZEDSZKOLNYCH BADANIA EMPIRYCZNE

### WPROWADZENIE

Problematyka rozwoju uczuć religijnych dzieci przedszkolnych stanowi ważne i rzadko podejmowane zagadnienie. Niniejszy artykuł podejmuje badania, których celem jest próba uzyskania odpowiedzi na pytanie: jakie rodzaje uczuć religijnych występują u dzieci i jak się one zmieniają wraz z wiekiem dziecka? W pierwszej części artykułu przedstawia się problematykę uczuć religijnych, w drugiej opis badań, którą stanowiły wywiady z dziećmi i ich matkami na temat uczuć religijnych dziecka. Zbadano 90 dzieci, po 30 w 4., 5. i 6. roku życia. Analizie poddano uczucia religijnej radości, miłości, ciekawości, smutku i strachu. Ostatnia część artykułu zawiera omówienie wyników badań.

### PROBLEMATYKA UCZUĆ RELIGIJNYCH

Zainteresowanie problematyką uczuć stale wzrasta, świadczy o tym literatura podejmująca to zagadnienie (Frijda, 1986; 1988, 1992; Maruszewski i Ścigała, 1995; Zagórska, 1994; 1996; Dąbrowski, 1996; Goleman, 1997). Trudno znaleźć jednoznaczne określenie emocji oraz uczuć i można bez końca spierać się o znaczenie tych słów. Generalnie istnieje tendencja do formułowania definicji w sposób, który uwydatnia interesujące dla badacza aspekty emocji. *Fizjologowie*, określając emocje koncentrują się na reakcjach fizjologicznych (physiological reactions), *behawioryści* na zachowaniach emocjonalnych (arousals), a *teoretycy kognitywni* akcentują zna-

czenie poznawczej oceny (cognitive appraisal). Stąd zjawiska emocjonalne w zależności od orientacji teoretyczno-metodologicznej są ujmowane jako specyficzny rodzaj procesów fizjologicznych, jako regulatory działania lub fakty świadomości.

W literaturze anglojęzycznej, termin emocje występuje najczęściej, choć odnosi się do tych wszystkich zjawisk, które w naszej kulturze przyjęło się uważać za uczucia, a nawet uczucia *wyższe*. M. Grzywak-Kaczyńska (1988) określa je jako trwałe i uświadomiony stosunek do otaczającej rzeczywistości, które w porównaniu z emocjami, charakteryzują się mniejszą intensywnością i są bardziej trwałe. Do uczuć wyższych należą m. in. uczucia estetyczne, moralne i religijne. Uczucia estetyczne czynią jednostkę zdolną do radości z bezinteresownego kontaktu z każdą formą piękna. Uczucia moralne są związane z przyjmowaniem przez jednostkę norm społecznego współzycia.

Uczucia religijne najogólniej można rozumieć jako zespół przeżyć manifestowanych i uświadamianych przez człowieka w sytuacji świadomego i pozytywnego odniesienia do Transcendencji, Boga, Absolutu, bóstwa, *sacrum*. Tworzą one jeden z 8 parametrów w modelu religijności zaproponowanym przez Cz. Waleśę (w druku), na który składają się: (1) świadomość religijna, (2) uczucia i (3) decyzje religijne, (4) więź ze społecznością osób wierzących, (5) praktyki religijne, (6) moralność religijna, (7) doświadczenia religijne oraz (8) formy wyznania wiary. Uczucia religijne przejawiają się najbardziej w dziedzinie doświadczenia religijnego, ale również jako aspekty ekspresywne w dziedzinie praktyk religijnych, więzi z uczestnikami danej wspólnoty religijnej, w dziedzinie decyzji religijnych, moralności religijnej, a nawet w dziedzinie świadomości religijnej, co stanowi bliższy kontekst występowania i funkcjonowania uczuć religijnych.

Każdy z wyodrębnionych parametrów religijności ujmuje w jakiejś mierze wszystkie trzy aspekty psychiki czy aktywności człowieka, a więc poznanie, ustosunkowanie i działanie. Poznanie wpływa na ocenę dając niejako inne widzenie przedmiotu, rzeczy czy sytuacji, dostarcza jakościowych różnic między uczuciami, jest odpowiedzialne m.in. za bogactwo i różnorodność życia uczuciowego, przez co uczucie religijne ulega w znacznej mierze modyfikacji. Obok poznania, wrażliwość religijna wydaje się stanowić warunek *sine qua non* zaistnienia uczuć religijnych (Watts & Williams, 1996). Uczucia religijne mieszczą się również w ustosunkowaniu do Boga oraz w działaniu zmierzającym do kontaktu z Nim. Komponent czy aspekt uczuciowy tych dziedzin wyraża się poprzez ekspresję towarzyszącą różnym formom zachowania, a zwłaszcza wypowiedziom i działaniu.

O uczuciach religijnych można mówić w sensie szerokim i wąskim. Temu drugiemu rozumieniu poświęcony będzie niniejszy szkic. W przypadku podejścia pierwszego zwraca się uwagę na to, że są one właściwe każdemu człowiekowi, zakładając, że każdy człowiek jest w szerokim sensie *religijny*, czyli posiada jakiś stosunek do

wartości transcendentnych i w związku z tym może potencjalnie przeżywać uczucia religijne (por. Chlewiński, 1991).

W. Borowski (1920) określa uczucia religijne jako pewien zespół stanów świadomości, wynikających z przekonania istnienia wyższego porządku świata, który jest niedostępny empirycznemu poznaniu. J. Fanciulli (1931) uważa, że uczucia religijne są wrodzone i mogą występować choćby w formie zarodkowej u dziecka. Jako argument podaje przykład dziecka wychowywanego w oderwaniu od treści religijnych, u którego zauważono dążenie ku bóstwu i tworzenie się pewnych nawyków, którym towarzyszyły wzruszenia religijne. Zdaniem J. Pastuszki (1957) uczucia religijne są właściwe każdemu człowiekowi, choć niekiedy można ich nie zauważyć ze względu na niewielkie ich natężenie, albo przez to, iż zwracają się ku fałszywemu przedmiotowi lub stają się wyłącznie refleksami przeżyć poznawczych. O religijnym, bądź pozareligijnym charakterze uczuć można rozstrzygnąć posługując się pozostałymi komponentami religijności, zwłaszcza świadomością czy doświadczeniem religijnym.

Do zagadnień najbardziej podstawowych należy problem kryteriów, dzięki którym można uznać, że dane uczucie jawi się jako religijne i że różni się ono od wszystkich pozostałych uczuć. Problem ten można ująć również w pytaniach: (1) Jakie są względnie niezależne dziedziny, sfery, wymiary czy parametry uczuć religijnych, które określają ich strukturę? (2) Jakie są specyficzne dla przeżyć wyższych wskaźniki, które operacyjnie sprowadzają się do kryteriów zaklasyfikowania albo określenia danych uczuć jako religijne?

Odpowiadając na powyższe pytania należałoby zwrócić uwagę na fakt, iż specyfiką uczuć religijnych, czymś, co je odróżnia od wszystkich innych emocji jest to, że odnoszą się one do rzeczywistości, która wykracza poza świat dostępny zmysłowemu, empirycznemu poznaniu, mają one odniesienie do Boga (Duprè, 1991). Uczucia religijne przeżywane w relacji człowieka do Boga, wzbogacają doświadczenie kontaktu z rzeczywistością nadprzyrodzoną i przyczyniają się do lepszego jej poznawania. Strona przedmiotowa uczuć religijnych na terenie psychologii nie jest oczywista, jest niedostępna bezpośredniemu poznaniu. Jedynym, co można powiedzieć jest to, że uczucia *wykazują* – i to w szczególności, doświadczalny sposób – istnienie wartości transcendentnych (por. Rusecki, 1989). Zależnie od przekonań i reprezentacji poznawczych na temat transcendencji, człowiek kształtuje swoje relacje do Boga.

Uczucia religijne biorąc swój początek z pozytywnej relacji człowieka do Boga wywierają wpływ na intensywność tych przeżyć. Dotyka się tu czegoś, co dla uczuć religijnych wydaje się być najbardziej istotne, znamienne i co je odróżnia od czysto somatycznej reaktywności. Zwraca się tu uwagę nie tyle wartość przeżycia, ile przeżycie wartości transcendentnych. Przeżywanie Boga jako Istoty Nieskończonej bu-

dzi uczucia podziwu i nadziei, natomiast jako Miłość – rozbudza uczucia miłości, radości, szczęścia, wdzięczności i zachwytu religijnego.

Przedmiotem dalszych rozważań będzie próba zdefiniowania i klasyfikacji uczuć religijnych.

#### OKREŚLENIE UCZUĆ RELIGIJNYCH

Wobec powyższych stwierdzeń należałoby dla potrzeb niniejszych rozważań zaproponować określenie uczuć religijnych jako czasowo-sekwencyjnych, dynamicznych i kompleksowych kompozycji wielu współdziałających komponentów ludzkiego zachowania.

Uczucia te: (1) mają jakości pozytywne lub negatywne (tzn. jakości o charakterze przyjemności lub przykrości) i określoną intensywność, którą poprzedza oszacowanie wartościujące (cognitive evaluation); (2) powstają w sytuacji osobistej i pozytywnej relacji człowieka do Boga (sytuacja ta jest swoistym *siedliskiem* uczuć religijnych); i (3) pobudzają (zwrótnie) przeżywający je podmiot do zachowań o charakterze religijnym (chodzi tu o zachowania uwewnętrznione lub zewnętrznione).

Uczucia religijne charakteryzuje:

1. przyjemnościowy charakter tych przeżyć, od wartości skrajnie dodatniej aż do ujemnej, w sensie tylko *ku* (ukazujące określoną wartość) a nie *od* w obrębie szeroko pojętej relacji z Bogiem;

2. intensywność lub nasilenie oraz treść często poprzedzone przez oszacowanie przeżywanej relacji religijnej;

3. zakotwiczenie w relacji człowieka do Boga, która wzbudza gotowość do zachowań o charakterze religijnym.

Uczucia religijne jako swoiste potencjalności człowieka i podstawa jego gotowości do określonych działań i przebiegów rozwojowych, wymagają również zwrócenia szczególnej uwagi na ich nasilenie czy intensywność.

Intensywność wzbudzonego przez określone zdarzenia uczucia religijnego koreluje pozytywnie z głębokością przeświadczenia co do tego, że są to zdarzenia rzeczywiste. Ich nasilenie warunkuje, czy dane uczucie pojawia się jako doznanie, stan lub inne przeżycie o charakterze emocjonalnym. Uczucia te są tym bardziej intensywne, im bardziej okazują się intencjonalnie wytrwałe czy nawet uporczywe, im dłużej trwają i stają się wyraźniej ustrukturyzowane. Chodzi tu o ten rodzaj nasilenia, który jest relewantny religijnie, a więc osobowo istotny w kształtowaniu zachowań, a nie o nasilenie określonej reakcji, jak np. silne doznanie głośności danego dźwięku czy wielką ekspresyjność płaczu (Walesa, w druku).

Niektórzy myśliciele i badacze, jak np. G. Allport (1988), W. James (1958) sprowadzają religijność do uczucia religijnego, różnie zresztą rozumianego. Według np. G. Allporta (1988) dojrzały sentyment religijny jest syntezą tych wszystkich czynników, których funkcją jest sensowne ustosunkowanie jednostki do całości Istnienia. Uczucie może być rozumiane jako subiektywne odczucie (przyjemne lub nieprzyjemne) czy też pobudzenie o charakterze fizjologicznym, przenoszące określone znaczenie wyrażające się poprzez różnego rodzaju ekspresje. U W. Jamesa (1958) sfera emocjonalna bardzo mocno wiąże się z doświadczeniem religijnym, a nawet się do niego sprowadza.

Warto również wspomnieć o tym, iż z jednej strony uczucia religijne są za każdym razem inne, czyli jedyne i niepowtarzalne, a więc nadają znamię nowości całemu przeżyciu religijnemu. Z drugiej zaś możemy stwierdzić, że wśród różnych uczuć religijnych pojawiają się podobne pod względem swej emocjonalnej treści, ponieważ te same, dzięki czemu przeżycia te możemy kategoryzować i ujmować w różne klasy uczuć. Pomimo tego podobieństwa, pozostaje w nich coś nowego i świeżego, co można porównać do rzeki, której koryto jest niezmiennie, natomiast płynąca w nim woda jest ciągle nowa (por. Wojtyła, 1994; Walesa, w druku).

#### KLASYFIKACJA UCZUĆ RELIGIJNYCH

Wskazanie i uporządkowanie uczuć religijnych byłoby trudne i wręcz niemożliwe bez pewnego modelu uczuć, w którym wyodrębnione kategorie uczuć religijnych znajdują swoje uzasadnienie. W opracowaniu uczuć religijnych jako wyjściowy posłużył model emocji zaproponowany przez K. W. Fischera, P.R. Shavera i P. Carnochana (1990), co pozwala na analizę uczuć na trzech poziomach: podstawowym (basic categories), nadrzędnym (superordinate categories) i podporządkowanym (subordinate categories). Jednak przede wszystkim, co jest szczególnie cenne z punktu widzenia prezentowanej pracy, dzięki tej propozycji istnieje możliwość rozpatrywania uczuć religijnych również na trzech poziomach: od nadrzędnych przez podstawowe do podrzędnych. Pozwala to na lepsze zrozumienie specyfiki rozwoju uczuć religijnych.

Główną formalną cechą poziomu podstawowego jest oddzielność i unikalność. Podstawowe uczucia są prawdopodobnie uniwersalne, obecne od okresu niemowlęcego, związane z ekspresją twarzą i prymitywnymi skryptami działania. Określenia tych uczuć, które używają dzieci, są typowymi pierwszymi nazwami emocji, których one się uczą, a słowa związane z nimi występują w wielu kulturach. Na tym poziomie można wyróżnić takie uczucia religijne, jak: radość, miłość, ciekawość, zaufanie, smutek, strach.

Na poziomie nadrzędnym wyróżnia się kategorie uczuć przyjemnych i przykrych, niesprowadzalnych jednak do uczuć typu *do* i *od* sacrum. Religijne uczucia przyjemne uwarunkowane są zdarzeniami, które ułatwiają osiąganie celu, jakim jest jak najściślejsza więź z Bogiem. Źródłem uczuć przykrych są zdarzenia, które zakłócają proces osiągania tego celu.

Zbiór podporządkowanych kategorii uczuć religijnych jest zasadniczo otwarty. Obejmuje bardziej złożone i wytworzone społecznie uczucia odnoszące się do konkretnych sytuacji religijnych oraz uwarunkowań życiowych, dookreślonych przez poziom rozwoju przeżywających je osób.

#### PROBLEM

W świetle tego, co zostało powiedziane, podstawowym problemem pracy jest próba określenia, jakie rodzaje uczuć religijnych występują u dzieci w 4. 5. i 6. roku życia?

Odpowiedzi na powyższe pytania należałoby szukać odwołując się do psychologii poznawczo-rozwojowej o orientacji ekologicznej. W tej koncepcji przyjmuje się, że głównym czynnikiem rozwoju uczuć religijnych są struktury poznawczo-orientujące jako regulujące zachowanie. Rozwój poznawczy zapewnia coraz lepszą i bardziej stabilną równowagę z otoczeniem fizycznym i społecznym. Osiągnięcie takiej równowagi oznacza zdolność do antycypowania i kompensowania zmian zachodzących w środowisku. Zdolność do zachowania się adaptacyjnego, które J. Piaget rozumie jako stan równowagi w relacjach między jednostką i otoczeniem, oznacza osiągnięcie poznania (por. Vasta, 1995).

Ponieważ czymś najbardziej zasadniczym dla rozwoju uczuć religijnych dziecka jest środowisko wychowawcze, a szczególnie rodzina, stąd wydaje się słusznym sięganie do inspirujących idei rozwojowej psychologii ekologicznej. Przedmiotem badań psychologii ekologicznej jest szeroko pojęta aktywność człowieka oraz jego rozwój psychiczny pod wpływem naturalnego środowiska. Akcentuje się w nim potrzebę badania zachowania się dziecka w jego warunkach naturalnych ze zwróceniem uwagi na aspekt treściowy (a nie tylko formalny) rozwoju, pokazując znaczenie, jakiego nabierają określone procesy psychiczne, dzięki określonym wypełnianym je treściom (chodzi przede wszystkim o treści religijne). Otoczenie o orientacji ekologicznej jest pojmowane jako zbiór wzajemnie zawartych struktur, każda we wnętrzu następnej: od bezpośredniego otoczenia, jak np. dom rodzinny (mikrosystem) aż do otoczenia, w które rozwijająca się osoba może nigdy nie wchodzić, ale w którym zachodzą zdarzenia dotyczące tej osoby (makrosystem) (por. Bronfenbrenner, 1970; Koziński, 1991; Elias, 1993; Tyszkowa, 1993).



## METODA

## Osoby badane

Badaniem objęto 90 dzieci, po 30 dzieci w wieku 4, 5 i 6 lat. Ze względu na to, że przedmiotem pracy są uczucia religijne, do badań wybierano takie dzieci, których rodzice są zainteresowani ich wychowaniem religijnym. W badaniach najczęściej brały udział rodziny należące do różnych katolickich wspólnot religijnych, wskazane przez sędziów kompetentnych. Umiejętne, radosne przekazywanie treści religijnych i wprowadzanie dziecka do praktyk religijnych w sposób atrakcyjny, warunkuje prawidłowy i pogodny rozwój życia uczuciowego. Wydaje się, że warunkiem szczególnie sprzyjającym dla rozwoju uczuć religijnych jest autentyczna religijność rodziców i innych osób tworzących rodzinę. Rodzice dostarczają odpowiednio dostosowane do mentalności dziecka wiadomości religijne, przekazują pierwsze wzorce postępowania, ukazują wartości religijne oraz przyzwyczajają dziecko do wykonywania pewnych elementarnych praktyk religijnych. Doniosłe są nie tylko celowe zabiegi wychowawcze skierowane wprost do dziecka, ale sposób i charakter wzajemnych oddziaływań.

## Metoda i sposób prowadzenia badań

Na podstawie wyżej przedstawionego określenia uczuć religijnych oraz opisu poszczególnych uczuć w literaturze psychologicznej (Grzesiuk, 1995; Dąbrowski, 1996; Goleman, 1997), 3-osobowy zespół sędziów kompetentnych identyfikował w obrębie zebranych danych poszczególne uczucia. Zastosowano metody, które pozwoliły na zebranie informacji, by za ich pomocą w miarę możliwości jak najdokładniej opisać badane zjawisko. Metody te to wystandaryzowany wywiad z dzieckiem i matką. Informacje uzyskane od matki na temat zaobserwowanych uczuć religijnych dziecka stanowią metodę komplementarną do wywiadu z dzieckiem. Wywiad z dzieckiem polegał na rozmowie o charakterze indagacji (piagetowska metoda eksploracyjno-krytyczna) na tematy związane z kolejno przedstawianymi obrazkami o treściach religijnych. Poprzez prezentację obrazków, co miało m. in. na celu otwieranie, podtrzymywanie i zamykanie interakcji, przywoływać się u dziecka treści religijne dotyczące interesujących nas uczuć. Uczucia te mogą pochodzić od myślowych przedstawień, mogą być także wywołane przez słowa, co w nawiązaniu do Piageta oznacza, że wywoływane być mogą przez reprezentacje zmysłowego poznania. Piaget bowiem wiąże to zjawisko z okresem tzw. działaniowo-symbolicznym. Dziecko może reprezentować w sobie określone wydarzenia, które nie są aktualnie obecne, ale zaznaczają się w wyobrażeniach i jego przypomnieniach. Dzięki obrazo-

wo-myślowym przedstawieniach możliwe jest także antycypowanie przez dziecko pewnych sytuacji i stąd mogą powstać u niego określone uczucia. Zaliczenie konkretnej wypowiedzi wskazującej na określony rodzaj

uczucia religijnego wymagało analizy religijnego kontekstu, co stanowi dane dla badacza oraz reprezentację określonego uczucia religijnego przejawiającego się w formie intelektualnej. Były to różne formy rozumienia uczuć, przyjmowania perspektywy osób przedstawionych na obrazkach i ich uczuć (wyobrazonych) jak również przez dziecko współprzeżywanych. Te wszystkie przejawy potraktowano łącznie wiedząc o tym, że niektóre przejawy były bardziej inne mniej intensywne z punktu widzenia doznawania przez dziecko tych uczuć. Informacje o rozwoju uczuć religijnych uzyskano na skutek porównań wypowiedzi dzieci 4, 5 i 6-letnich.

#### WYNIKI BADAŃ

Na wyniki badań złożyły się wypowiedzi dzieci oraz ich matek tworząc komplementarny zbiór danych dotyczących uczuć religijnych.

W badaniach wyodrębniono uczucia religijne przyjemne i przykre, a w ich obrębie różne kategorie uczuć na poziomie podstawowym i podporządkowanym. Psychologicznej analizie poddane zostaną kategorie uczuć: radości, miłości, ciekawości, smutku i strachu.

Obrazują to Ryc. 1. i Ryc. 2.

#### *Uczucia radości*

Uczucia tę wyraźnie zaznaczyły się u dzieci we wszystkich badanych grupach wiekowych. Obserwuje się wraz z wiekiem wzrost częstotliwości wypowiedzi dzieci odnoszących się do uczucia religijnej radości. Dla dzieci w wieku 4 lat wynosi ona 28.3%, w wieku 5 lat 33.3%, w wieku 6 lat 38.4%. Różnica w zwiększaniu się wypowiedzi dotyczących radości między dziećmi 4 i 6-letnimi niewątpliwie wiąże się ze wzrostem zdolności poznawczych u dzieci szczególnie od 5 r. ż., z rozwojem procesów werbalizacji, lepszą znajomością przez 6-letnie dziecko nazwy uczucia radości, co pozwala na częstsze jej komunikowanie.

Dzieci 4-letnie dla wyrażenia uczuć przyjemnych używają zwrotów: *jestem radosny, jest im dobrze, czują się dobrze, są zadowoleni* (co przyporządkowano poziomowi podstawowemu). Dzieci 5 i 6-letnie wraz ze wzrostem percepcji i rozumienia określają swoje przeżycia w sposób bardziej złożony, także ich emocje stają się bardziej złożone i to kwalifikuje je do poziomu podporządkowanego. Bogactwo przeżyć dziecka odzwierciedlają wówczas wypowiedzi wskazujące na: zachwyty,

poczucie bezpieczeństwa, radosną perspektywę, odczuwanie żywej obecności Boga. Dzieci ujmują zachwyty w słowach: *Jezus zmartwychwstał* (Błażej, 4 lata), *jak powstał Pan Bóg i wszyscy spoglądając na to, jakie On cuda robi* (Jasio, 5 lat). Poczucie bezpieczeństwa wyraża się natomiast w takich zwrotach, jak: *są szczęśliwi, bo mają rodzinę* (Grzesio, 6 lat), *bo Pan Jezus ma dach nad głową* (Ewa, 5 lat). Uczucie radości przejawia się również w radosnej perspektywie, np. *jak będę w niebie, to będę dobry* (Piotruś, 5 lat) i odczuwaniu żywej obecności Boga, *bym był bardzo radosny, bo bym był z Panem Bogiem* (Szymek, 5 lat), *bym widziała Jezusa na własne oczy* (Malgosia, 5 lat). Radość z obecności Boga określa sposób funkcjonowania dziecka i przyczynia się do bardziej pogłębionych relacji w kierunku *Sacrum* (Waleśsa, w druku).

Wzrost zdolności poznawczych szczególnie od około 5 r.ż., przyczynia się do tego, że dziecko jest zdolne rozróżniać pomiędzy sobą a otoczeniem i wiązać swoje uczucia. Patrząc z naszego punktu widzenia oznacza to, że rozumienie uczuć przez dzieci przedszkolne szybko przesuwa się poza proste emocje (the simpler emotions) i zdobywają one częściowe rozumienie, konceptualizację bardziej złożonych uczuć, które zaklasyfikowano do poziomu podporządkowanego. Pod koniec wieku przedszkolnego język dziecka zbliża się pod wieloma względami do języka osób dorosłych. Dzięki temu istnieje możliwość przekładu języka uczuć na werbalny i dziecko potrafi powiedzieć o swoich przeżyciach, jak również o tym, co czuje (por. Kielar-Turska, 1995). Uczucia religijne *mówią* o konkretnych przeżyciach dziecka, które miały miejsce w jego życiu. Uczucia radości dzięki rozwijającej się mowie stają się coraz bardziej uświadamiane przez dziecko, co sprzyja ich adekwatnemu nazywaniu i komunikowaniu. Dopiero dziecko między 5 a 6 rokiem życia nabywa zdolności korzystania z przeszłych doświadczeń, dzięki rozwojowi myślenia wyobraźniowego. Swoją wypowiedzią dziecko nie obejmuje wszystkiego, co spostrzega i co się wokół niego dzieje, lecz mówi i myśli wybiórczo w stosunku do tego wszystkiego, co w danej chwili mu się prezentuje i co zostało przez nie spostrzeżone. Nie wypowiada ono również wszystkiego o czym pomyślało, lecz mówi tylko to, co w danej sytuacji wydaje się ważne i tego warte, by kogoś o tym powiadomić. W wypowiedziach dziecka wyrażane są obok myśli, pragnienia i dążenia oraz różne budzące się w nim uczucia (Szuman, 1968).

Na podstawie wypowiedzi matek można zauważyć tendencję wzrostową u dzieci 4 i 5-letnich, co stanowi odpowiednio 28.7% i 40.7%, zaś u dzieci 6-letnich częstotliwość wypowiedzi dotyczących radości zmniejsza się i wynosi 30.6%. Opinie matek na temat uczuć religijnych dziecka mają charakter retrospektywny i obejmują ważne wydarzenia z życia religijnego dziecka, np. chrzest młodszej siostry i związaną z tym wydarzeniem radość, jaką dziecko przeżywało. Można stąd wyprowadzić wniosek, że dziecko nie ujawnia wszystkich swoich przeżyć religijnych przed rodzi-

cam. Wraz z wiekiem, w miarę bogacenia się systemu poznawczego, wzrasta zdolność do świadomego przeżywania uczuć i większej ich samokontroli.

Z wypowiedzi matek wynika, że radość przejawia się we wdzięczności Bogu za świat, za rodziców, za wysłuchanie modlitw, za uczestnictwo w modlitwie. Matki odtwarzają takie wydarzenia o charakterze religijnym, które są trudne do uchwycenia w czasie wywiadu z dzieckiem. Ekspresja uczuć religijnych wyraża się w ogólnym ożywieniu, zwiększeniu zapału i entuzjazmu u dzieci. Radość jest widoczna również w zaangażowaniu dzieci w wydarzenia roku liturgicznego, na co wskazuje podniosłe uczestnictwo w celebracji m.in. świąt Bożego Narodzenia czy Wielkiej Nocy. Uczucie radości wynika również z zaspokojenia ciekawości religijnej, z możliwości poznawania Pana Boga, czytania Biblii, oglądania opowieści biblijnych.

Ważnym źródłem radości są kontakty społeczne związane z treściami religijnymi, jakimi dorośli obdarzają dziecko, a także płynąca z ich strony aprobatą jego działań wyrażona werbalnie czy za pomocą gestu. Radość prowadzi do zwiększenia zapału i entuzjazmu, pobudza dziecko do większej aktywności, co również przyczynia się do utrwalania danego zachowania.

### *Uczucia miłości*

Miłość zajmuje centralne miejsce w życiu człowieka, nadaje mu sens, jest głównym dynamizmem motywującym jego zachowanie, stanowi siłę, która organizuje życie. Miłość jest formą pozytywnego ustosunkowania się kogoś czy czegoś – ustosunkowania *ku*. Można by najogólniej określić uczucie miłości jako pozytywne ustosunkowanie się człowieka do jakiegoś obiektu, które wyraża się specyficznym upodobaniem sobie w nim. W naszym przypadku upodobanie to odnosi się do Boga oraz wartości religijnych. Miłość wyraża kształtującą się w psychice człowieka strukturę poznawczo-emocjonalną w formie utrwalonych śladów różnych przeszłych przeżyć. Te utrwalone ślady, czyli kształtująca się struktura, pozwalają na odpowiednie przeżycie, które M. Grzywak-Kaczyńska (1988) określa jako uczucie miłości.

Wypowiedzi dzieci dotyczące uczucia miłości wykazują tendencję malejącą, odpowiednio dla 4-latków 40%, 5-latków 32% i 6-latków 28%. Na podstawie danych wyodrębniono wiele form miłości, które sprowadzono do trzech kategorii:

1. miłości do Boga (zamiast nazwy Bóg dzieci często używały imienia Jezus) *kocham Pana Jezusa, czuję wielką miłość do Pana Jezusa* (Jasio, 4 lat);
2. miłości Boga do człowieka, *Pan Jezus bardzo wszystkich ludzi kocha i umarł dla nas na krzyżu* (Szczepan, 6 lat).
3. do innych ludzi: *kocham moją siostrę, bo razem idziemy do Pana Jezusa* (Ania, 6 lat).

Matki zauważały miłość u swoich dzieci wyrażaną w czasie modlitw, np. *Panie Jezu kocham Cię, jesteś w moim sercu* (Jasio, 4 lata), podczas zabaw o tematyce religijnej, przy układaniu piosenek dla Pana Jezusa: *Idą dzieci do Pana Jezusa i bardzo Go kochają, idą i idą i bardzo Go kochają* (Natalia, 6 lat), oraz przy wykonywaniu dla Pana Boga laurek i rysowaniu scenek biblijnych.

Obok wspomnianych kategorii pojawiają się uczucia miłości z odniesieniem do najbliższej rodziny, a mianowicie: miłość ojcowska, matczyzna, miłość dzieci do rodziców, miłość pomiędzy rodzeństwem i krewnymi, co jest widoczne we wzajemnym zrozumieniu lub gotowości niesienia pomocy. Wyraża się ona w bezinteresowności (altruizmie), wzajemnym zrozumieniu, w modlitwie, np. o zdrowie dla taty. Te pozytywne odniesienia przekształcają się w pewne stałe sposoby ustosunkowań do ludzi i różnorodnych sytuacji życiowych. Zdolność do miłości nie jest czymś, co jednostka niejako otrzymuje w gotowej formie, ale zdolność ta kształtuje się stopniowo, przede wszystkim w okresie dzieciństwa. Korzystnym podłożem dla rozwoju uczuć miłości jest atmosfera domu rodzinnego pełna ciepła i życzliwości. Przekonanie, że inni się nim zajmują oraz umiejętność odwzajemniania tego uczucia, których pragnie od innych, stanowi ważny czynnik zapewniający poczucie bezpieczeństwa. Zaspokojenie potrzeby miłości jednocześnie mobilizuje jej rozwój, umożliwiając koncentrację na potrzebie samorozwoju (Braun-Galkowska, 1986).

### *Uczucia ciekawości*

W wypowiedziach matek obok uczuć, które wystąpiły również u dzieci, dodatkowo pojawiło się uczucie ciekawości religijnej. Częstotliwość wypowiedzi wskazujących na uczucia ciekawości religijnej wynosi 32.6% u dzieci 4-letnich, 36% u 5-latków i 31.4% w grupie dzieci najstarszych. Zbliżone wyniki można tłumaczyć tym, że wraz z wiekiem, dziecko zdobywa więcej informacji o rzeczach i zjawiskach, które je otaczają. Uczucia te mogą wynikać m. in. z braku określonych wiadomości religijnych czy niezrozumienia sensu praktyk religijnych, co wyraża się w pytaniach typu *Jak Pan Jezus się schował w takiej komunii?* (Michał, 6 lat). U dziecka występuje silna potrzeba poznawania, dociekania, o czym świadczą pytania dziecka dotyczące życia religijnego, jak np.: *Co to jest Trójca Święta?*, *Co to jest owoc życia?*, *Jak jest w niebie?*

W omawianym okresie rola informacji jest ważna ze względu na fakt, że dziecko przejawia szczególne zainteresowanie światem, w którym żyje. Dlatego też rodzice poprzez określone zabiegi wychowawcze mogą przyczyniać się do przybliżenia swojemu dziecku rzeczywistości transcendentnej.

Obok przyjemnych uczuć religijnych przeżywanych przez dziecko, rozwijają się również uczucia odczuwane jako przykre. Źródeł przykrości może być wiele, ale chyba najbardziej istotne są te, które wywołują u dziecka smutek i strach.

### *Uczucia smutku*

Doświadczenie smutku następuje wówczas, gdy zgodnie z oceną negatywną zdarzenie dokonało się, które nie może być usunięte lub odwrócone.

Liczba wypowiedzi dzieci dotyczących smutku wykazuje tendencję wzrostową i wynosi u dzieci 4-letnich 20%, 5-letnich 25.7%, 6-letnich 54.3 %. Z danych uzyskanych od matek można stwierdzić również pojawianie się tendencji wzrostowej, która przyjmuje odpowiednio dla 4-latków 27.6%, dla 5-latków 29.9% i dla 6-latków 42.5%. Zjawisko to można tłumaczyć tym, iż w miarę rozwoju psychicznego dziecka coraz większego znaczenia zaczyna nabierać pamięć, która w końcowej fazie okresu przedszkolnego przejawia zaczątki pamięci dowolnej. Wówczas możliwym staje się przypominanie zdarzeń, które minęły, a których obraz czy wyobrażenie dziecko posiada w pamięci (wygasanie przykrych uczuć następuje z trudem i powoli). Dzięki temu nabywa ono zdolności do korzystania z przeszłych doświadczeń przez co staje się bardziej zdolne do refleksji nad własnymi uczuciami.

Uczucia smutku wynikają z dotychczasowych przeżyć religijnych dziecka związanych m.in. z wydarzeniami roku liturgicznego. Dziecko przejawia emocjonalną wrażliwość i przeżywa smutek w sytuacji męki i śmierci Pana Jezusa *jest mi smutno, bo Pan Jezus umarł na krzyżu* (Ania, 5 lat); *byłoby mi smutno, bo nie żyje mój Pan Jezus* (Milena, 5 lat). Obok smutku pojawia się uczucie samotności; *smutno jest bez Pana Jezusa* (Agnieszka, 4 lata), *jest smutno Panu Jezusowi, bo nie ma uczniów* (Rafał, 6 lat). Dziecko jest bardzo wrażliwe i głęboko przeżywa wszelkie akty niesprawiedliwości. Dlatego też odczuwa złość, bunt, gniew w sytuacji męki i śmierci Jezusa, co wyraża się następująco: *to niesprawiedliwe, że taki dobry Jezus został ukrzyżowany* (Mateusz, 6 lat). Tego typu wypowiedzi określono jako uczucie niesprawiedliwości. Wydaje się, że uczucie niesprawiedliwości może być powiązane z rozwojem moralnym i społecznym przypadającym na ostatnią fazę wieku przedszkolnego. Kolejne uczucia z poziomu podporządkowanego tworzą: *współczucie – oni są smutni, bo Jego boli; ona smuci się; te gwoździe są strasznie duże i krew leci* (Mateusz, 6 lat) oraz uczucie żalu. O występowaniu tej ostatniej kategorii mówiły głównie matki, które w działy u dziecka skruczę wyrażającą się m.in. w przeproszaniu Pana Jezusa za bycie niegrzecznym czy inne niewłaściwe zachowania.

Na wzrost uczucia smutku dzieci sześciolatków może wpływać rozwój myślenia logicznego i wybieganie myślą poza aktualną sytuację. Dziecko znając niektóre relacje przyczynowo-skutkowe antycypuje skutki swojego działania, co na przykład przejawia się w uczuciu żalu. Wzrost liczby wypowiedzi dotyczących omawianego uczucia wyraźnie zaznacza się u sześciolatków.

### *Uczucia strachu*

Strach jako obiektywne przeżywanie przykrości towarzyszy dziecku podczas całego rozwoju. Niewiele można spotkać sytuacji religijnych, które wywołują u dziecka strach. Przekonanie, że wiek przedszkolny jest okresem największego nasilenia emocji strachu i rozmaitych lęków okazało się nieuzasadnione na tle dokładniejszych badań, przeprowadzonych m.in. przez Jersilda i Holmesa (por. Przetacznikowa, 1986). Stwierdzono, że przeciętna częstotliwość strachu maleje od około 4 roku życia. Z wiekiem strach przesuwa się w sferę wyobraźni. Dzieci obawiają się braku akceptacji ze strony rówieśników, osamotnienia, drwin, odrzucenia i odrzucenia. Także i w naszych badaniach u dzieci wskaźnik wypowiedzi dotyczących uczucia strachu wykazuje tendencję malejącą wraz z wiekiem dziecka i wynosi dla dzieci 4-letnich 37.7%, dla 5-letnich 35.9%, a dla 6-letnich 26.4%. Uczucie strachu najczęściej związane było z obrazkiem przedstawiającym Pana Jezusa z uczniami w łodzi podczas burzy, co wyrażało się m. in. w słowach: *oni się bali, uczniowie czuli strach*. W przeżywaniu uczuć strachu w konkretnych sytuacjach religijnych wyróżniono dwa zbioru kategorii podporządkowanej: (1) **brak poczucia bezpieczeństwa** oraz (2) **zagrożenie, przerażenie**. O braku poczucia bezpieczeństwa świadczyły m.in. takie wypowiedzi dziecka, jak np.: *strasznie bym się bał i przytulał do Pana Jezusa* (Łukasz, 6 lat), natomiast zagrożenie, przerażenie przejawia się w wypowiedziach takich, jak np. *uczniowie są przerażeni, bo jest wielka burza* (Ania, 5 lat), *boją się, bo utoną* (Krzyś, 5 lat). Dzieci mówiły, iż uczniowie bali się, że zatoną i dlatego obudzili śpiącego Jezusa. Z tego wynika, że dzieci posiadają świadomość emocji, co m.in. wyraża się poprzez ich adekwatne nazywanie. Interesującym wnioskiem badań jest to, iż uczucie strachu nie wynika z ujmowania Boga jako karzącego sędziego. Matki nie zauważyły u swoich dzieci strachu w relacji do Boga.

#### DYSKUSJA I WNIOSKI Z PRZEPROWADZONYCH BADAN

Celem powyższych analiz była próba opisu oraz interpretacji uczuć religijnych u dzieci w wieku przedszkolnym. W wyniku przeprowadzonych rozmów z dziećmi i ich matkami wyodrębniono uczucia religijnej radości, ciekawości, miłości, smutku i strachu. Wyróżnienie pięciu podstawowych typów uczuć nie wyczerpuje całego bogactwa uczuciowości dziecka odnoszącej się do Transcendencji, a jedynie przedstawia jej najprostsze przejawy.

Rezultaty badań wykazały, że dzieci stopniowo przechodzą od przeżywania uczuć = religijnych z poziomu podstawowego na poziom podporządkowany, tworząc w ten sposób wielowymiarową przestrzeń uczuciową, na którą składają się

kompleksy doznań o różnych dominantach, jak np. radość, poczucie bezpieczeństwa, zachwyty, radosna perspektywa i odczuwanie żywej obecności Boga. Z ich różnego połączenia formują się uczucia bardziej złożone, z czego można wnioskować, że uczucia religijne są zjawiskiem bardzo złożonym, pełnym różnorodnych doznań i treści. Znacznie częściej pojawiające się uczucia radości religijnej mogą wynikać z samoistnego zapominania o przeżyciach negatywnych towarzyszących różnym wydarzeniom i doznaniom o charakterze religijnym, które po pewnym czasie dostrzegane są raczej pozytywnie. Zdaniem J. Kozielskiego (1991) zjawisko to zachodzi samoistnie i spontanicznie. Ponadto ogólne prawo psychicznego rozwoju mówi, że w najbardziej korzystnych warunkach znajduje się ta funkcja, która dominuje w danym okresie rozwojowym (Wygotski, 1995). Rozwijanie się religijnej radości dokonuje się dzięki pomocy rodziców w przemianie uczuć negatywnych dziecka w pozytywne, a uczuć pozytywnych – w jeszcze bardziej pozytywne. Religijność jako pozytywne ustosunkowanie do Boga wywołuje u przedszkolnego dziecka zdecydowanie więcej uczuć przyjemnych niż przykrych.

Rozwój uczuć religijnych u dzieci zależy w dużej mierze od tego, jak dzieci pojmują Boga i jakie posiadają o Nim pojęcie. Ponieważ dzieci pojmują Boga w sposób antropomorficzny, stąd też i uczucia, jakie one przejawiają do swoich rodziców, rzutują w poważnym stopniu na ich uczucia do Boga. Chciałyby one Pana Boga tak jak i swoich rodziców widzieć, słyszeć i z Nim przebywać. W rozmowie z badanymi dziećmi, dość często można było usłyszeć takie słowa: *chciałabym widzieć Pana Jezusa żywego i przytulić się do Niego* (Ania, 5), albo *byłbym uradowany, gdybym Pana Jezusa mógł widzieć i słyszeć Jego głos* (Patrik, 6). Dopiero w miarę jak dziecko nabywa zdolności poznawczych, w miarę jak poznaje lepiej otaczający je świat, zaczyna powoli, ale stale zmieniać swój stosunek do Niego, a w konsekwencji swoje uczucia.

W swoich wypowiedziach zarówno dzieci jak i ich matki mówiły o uczuciach, które dzieci przeżywały w życiu religijnym. Są one wypadkową wielu czynników: historii życia, wychowania i aktywności własnej. W kształtowaniu uczuć religijnych istotną rolę odgrywa przyswajanie indywidualnych wzorców zachowań religijnych, jakie dziecko spostrzega u rodziców i w swoim najbliższym otoczeniu.

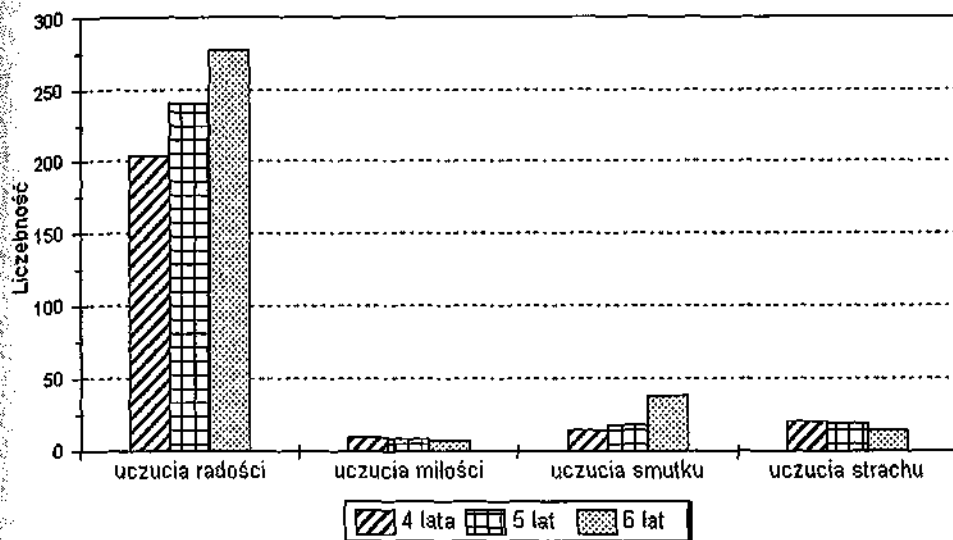
Warto zająć się tą problematyką, choćby co najmniej z dwu powodów. Poznanie genezy osobniczej czyli ontogenezy uczuć religijnych (uwidocznione w adekwatnym jej opisie pozwoli (1) lepiej zrozumieć uczucia religijne oraz (2) wskazać na różne rodzaje uczuć religijnych w życiu dziecka i jego rozwoju. Ponadto problematyka rozwoju uczuć religijnych ujawniająca bogactwo świata przeżyć religijnych dziecka, jest interesująca i mało zbadana.

Do szczególnego zajęcia się przedstawionym zagadnieniem skłania chęć zwrócenia uwagi na doniosłe znaczenie problematyki rozwoju uczuć religijnych otwierająca nowe horyzonty poznawcze w psychologii. Jest ona ważna zarówno dla rozważań teoretycznych, jak i praktyki wychowania dzieci.



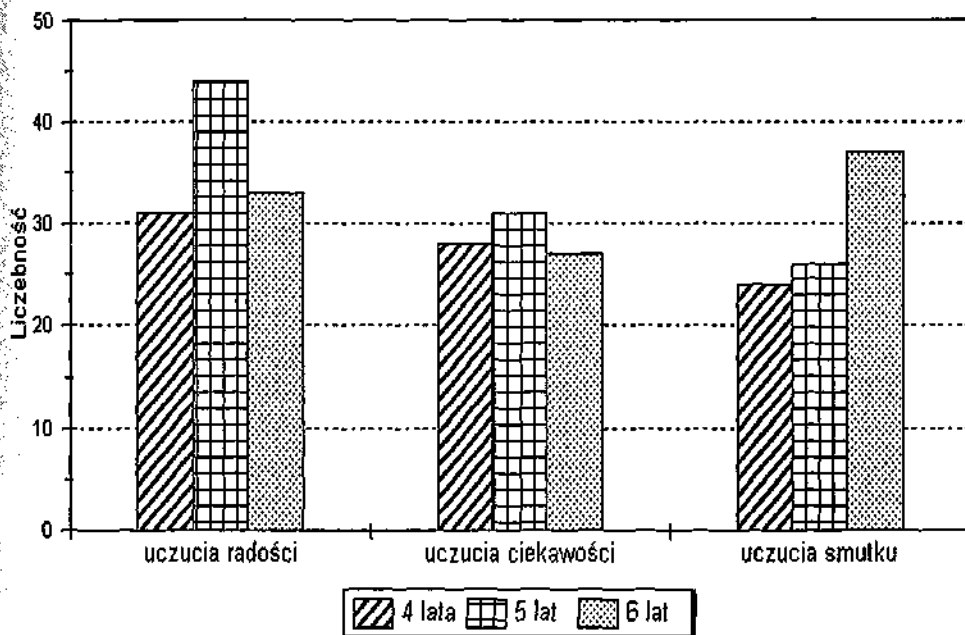
Rycina 1

Wybrane kategorie uczuć religijnych u dzieci – wypowiedzi dzieci



Rycina 2

Wybrane kategorie uczuć religijnych u dzieci – wypowiedzi matek



Rozkład liczbowy i procentowy wybranych kategorii uczuć religijnych  
u dzieci 4, 5 i 6-letnich – wypowiedzi dzieci

KATEGORIA	WIEK	4	5	6	Σ
uczucia radości		204 28.3%	240 33.3%	277 38.4%	721 83.0%
uczucia miłości		10 40.0%	8 32.0%	7 28.0%	25 2.9%
uczucia smutku		14 20.0%	18 25.7%	38 54.3%	70 8.0%
uczucia strachu		20 37.7%	19 35.9%	14 26.4%	53 6.1%
Σ		248 28.5%	285 32.8%	336 38.7%	869 100.0%

Rozkład liczbowy i procentowy wybranych kategorii uczuć religijnych  
u dzieci 4, 5 i 6-letnich – wypowiedzi matek

KATEGORIA	WIEK	4	5	6	Σ
uczucia radości		31 28.7%	44 40.7%	33 30.6%	108 38.4%
uczucia ciekawości		28 32.6%	31 36.0%	27 31.4%	86 30.6%
uczucia smutku		24 27.6%	26 29.9%	37 42.5%	87 31.0%
Σ		83 29.5%	101 36.0%	97 34.5%	281 100.0%

## BIBLIOGRAFIA:

- Allport G.W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa: IW PAX.
- Borowski W. (1920). *Wykład psychologii ogólnej w zastosowaniu do wychowania*, Warszawa: M. Arcta.
- Braun-Galkowska M. (1986). *Psychologia domowa*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Bronfenbrenner U. (1970). O roli czynników społecznych w rozwoju osobowości, *Psychologia Wychowawcza* 1,2, 1-19, 141-161.
- Chlewiński Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań: W drodze.
- Dąbrowski K. (1996). *Multilevness of Emotional and Instincive Functions*. Lublin: TN KUL.
- Duprè L. (1991). *Inny wymiar*. Kraków: Znak.
- Eliasz A. (1993). *Psychologia ekologiczna*. Warszawa: PAN.
- Fanciulli J. (1931). *Czar dziecięctwa*. Warszawa: NK.
- Fisher K.W., Shaver P.R., Carnochan P. (1990). How Emotions Develop and How They Organize Development. *Cognition and Emotion*, 4, 81-127.
- Frijda N.H. (1986). *The Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frijda N.H. (1988). The Laws of Emotions. *American Psychologist*, 43, 349-358.
- Frijda N.H. (1992). The Empirical Status of the Laws of Emotion. *Cognition and Emotion*, 6, 467-477.
- Goleman D. (1997). *Inteligencja emocjonalna*. Poznań: Media Rodzina of Poznań.
- Grzesiuk A. (1995). *Składnia wypowiedzi emocjonalnych*. Lublin: UMCS.
- Grzywak-Kaczyńska M. (1988). *Trud rozwoju*. Warszawa: IW PAX.
- James W. (1958). *Doświadczenia religijne*. Warszawa: KiW.
- Kielar-Turska M. (1995). Rozwijający się człowiek - jak go widzi psycholingwista? W: J. Trempała (red.). *Rozwijający się człowiek w zmieniającym się świecie*. Bydgoszcz: WSP, 13-28.
- Kozielecki J. (1991). *Z Bogiem albo bez Boga*. Warszawa: PWN.
- Maruszewski T., Ścigała E. (1995). Poznawcza reprezentacja emocji. *Przegląd Psychologiczny*, 3/4, 245-278.
- Pastuszka J. (1957). *Psychologia ogólna*. Lublin: TN KUL.
- Przetacznikowa M. (1987). Wiek przedszkolny. W: M. Żebrowska (red.). *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*. Warszawa: PWN, 417-525.
- Rusecki M. (1989). *Istota i geneza religii*. Warszawa: Verbinum.
- Shaver P., Schwartz J., Kirson D., O'Connor, C. (1987). Emotion Knowledge: Further Exploration of a Prototype Approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 1061-1086.

- Szuman S. (1968). *O rozwoju języka i myślenia dziecka*. Warszawa: PWN.
- Tyszkowa M. (1993). Ekologiczne uwarunkowania rozwoju psychicznego jednostki: propozycja interpretacji poznawczej. *Kwartalnik Polskiej Psychologii Rozwojowej*, 2, 3-18.
- Vasta R., Haith M.M., Miller S.A. (1995). *Psychologia dziecka*. Warszawa: WSiP.
- Walesa Cz. (w druku). *Struktura religijności człowieka (analiza psychologiczna)*.
- Watts, F.N, Williams, M. (1996). *Psicologia della fede*. San Paolo: Alba.
- Wojtyła K. (1994). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. T. Styczeń (red.). Lublin: TN KUL.
- Wygotzki L.S. (1995). Wczesne dzieciństwo. W: A. Brzezińska, T. Czub, G. Lutomski, B. Smykowski (red.). *Dziecko w zabawie i świecie języka*. Poznań: Zysk i S-ka, 16-53
- Zagórska (1994). Spostrzeganie ekspresji mimicznej przez dzieci. *Psychologia Wychowawcza*, 1, 1-10.
- Zagórska W. (1996). Pictorial Expression of Emotions – Mental Representations. *Polish Quarterly of Developmental Psychology*, 1, 63-68.

### Sommario

L'articolo parla di sviluppo della problematica di sensibilità religiose dei bambini d'infanzia, da 4-6 anni di vita. Si analizza qui, la sensibilità religiosa della gioia, d'amore, della curiosità della tristezza e della paura. P. Tatala è del parere, che la dinamica dello sviluppo delle sensibilità religiose, è strettamente legato con sviluppo generale della conoscenza e dell'emozioni del bambino.

Ks. MICHAŁ CHŁOPOWIEC

## ZABAWA I JEJ ZNACZENIE W WYCHOWANIU DZIECKA

Jednym z błędów statycznego myślenia odziedziczonego w zachodniej kulturze po filozofii greckiej jest rozwarstwienie człowieka na dwie niezależne od siebie sfery. Pierwsza duchowa, zasługująca na szacunek i duże nawet ofiary, gdyż uobecnia najszlachetniejsze ludzkie wartości, i druga cielesna, jeżeli nie godna pogardy, to przynajmniej nie dostarczająca powodów do dumy, bo się odzywa zmysłowymi pragnieniami i spycha człowieka do stanu niemal permanentnej zwierzęcości. Widziana w takim kontekście zabawa staje się oczywiście ustępstwem wobec ludzkich słabości, co ją eliminuje spośród tematów godnych pogłębionej refleksji. Popelniony błąd stanowi konsekwencję przeoczenia prawdy o jedności duszy i ciała, co nadaje ludzким przeżyciom właściwą tylko im jakość.

### 1. ZABAWA W ROZWOJU PSYCHICZNYM DZIECKA

J. Piaget uznany w psychologii dziecięcej autorytet, wyraża przekonanie, że cała aktywność dziecka w stosunku do świata zewnętrznego sprowadza się do dwóch wzajemnie uzupełniających się zachowań: asymilacji i akomodacji. Siły te są sobie w jakimś sensie przeciwstawne, ale tylko dlatego, aby utrzymać konieczną równowagę. Z jednej bowiem strony musi dziecko odkryć i spożytkować w otaczającym go świecie sytuacje dla siebie korzystne, z drugiej zaś umieć stawiać czoła wydarzeniom trudnym lub sobie nieprzyjaznym i podporządkować je własnemu rozwojowi, a przynajmniej wrogie tendencje zneutralizować.<sup>1</sup>

Sprzyjając dojrzewaniu (osoby) zabawa nie jest procesem marginalnym rozwoju, lecz odpowiada mniej lub bardziej dokładnie aktualnemu etapowi, na jakim

<sup>1</sup> Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde, Stuttgart 1969, s. 17 nn.; 395 nn.

- Szuman S. (1968). *O rozwoju języka i myślenia dziecka*. Warszawa: PWN.
- Tyszkowa M. (1993). Ekologiczne uwarunkowania rozwoju psychicznego jednostki – propozycja interpretacji poznawczej. *Kwartalnik Polskiej Psychologii Rozwojowej*, 2, 3-18.
- Vasta R., Haith M.M., Miller S.A. (1995). *Psychologia dziecka*. Warszawa: WSiP.
- Walesa Cz. (w druku). *Struktura religijności człowieka (analiza psychologiczna)*.
- Watts, F.N, Williams, M. (1996). *Psicologia della fede*. San Paolo: Alba.
- Wojtyła K. (1994). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. T. Styczeń (red.). Lublin: TN KUL.
- Wygotski L.S. (1995). Wczesne dzieciństwo. W: A. Brzezińska, T. Czub, G. Lutoski, B. Smykowski (red.). *Dziecko w zabawie i świecie języka*. Poznań: Zys, 16-53.
- Zagórska (1994). Spostrzeganie ekspresji mimicznej przez dzieci. *Psychologia Wychowawcza*, 1, 1-10.
- Zagórska W. (1996). Pictorial Expression of Emotions – Mental Representation. *Polish Quarterly of Developmental Psychology*, 1, 63-68.

### Sommario

L'articolo parla di sviluppo della problematica di sensibilità religiose dei bambini d'infanzia da 4-6 anni di vita. Si analizza qui, la sensibilità religiosa della gioia, d'amore, della curiosità, della tristezza e della paura. P. Tatała è del parere, che la dinamica dello sviluppo delle sensibilità religiose, è strettamente legato con sviluppo generale della conoscenza e dell'emozioni del bambino.

Ks. MICHAŁ CHŁOPOWIEC

## ZABAWA I JEJ ZNACZENIE W WYCHOWANIU DZIECKA

Jednym z błędów statycznego myślenia odziedziczonego w zachodniej kulturze po filozofii greckiej jest rozwarstwienie człowieka na dwie niezależne od siebie sfery. Pierwsza duchowa, zasługująca na szacunek i duże nawet ofiary, gdyż uobecnia najszlachetniejsze ludzkie wartości, i druga cielesna, jeżeli nie godna pogardy, to przynajmniej nie dostarczająca powodów do dumy, bo się odzywa zmysłowymi pragnieniami i spycha człowieka do stanu niemal permanentnej zwierzęcości. Widziana w takim kontekście zabawa staje się oczywiście ustępstwem wobec ludzkich słabości, co ją eliminuje spośród tematów godnych pogłębionej refleksji. Popelniony błąd stanowi konsekwencję przeoczenia prawdy o jedności duszy i ciała, co nadaje ludzkim przeżyciom właściwą tylko im jakość.

### 1. ZABAWA W ROZWOJU PSYCHICZNYM DZIECKA

J. Piaget uznany w psychologii dziecięcej autorytet, wyraża przekonanie, że cała aktywność dziecka w stosunku do świata zewnętrznego sprowadza się do dwóch wzajemnie uzupełniających się zachowań: asymilacji i akomodacji. Siły te są sobie w jakimś sensie przeciwstawne, ale tylko dlatego, aby utrzymać konieczną równowagę. Z jednej bowiem strony musi dziecko odkryć i spożytkować w otaczającym go świecie sytuacje dla siebie korzystne, z drugiej zaś umieć stawiać czoła wydarzeniom trudnym lub sobie nieprzyjaznym i podporządkować je własnemu rozwojowi, a przynajmniej wrogie tendencje zneutralizować.<sup>1</sup>

Sprzyjając dojrzewaniu (osoby) zabawa nie jest procesem marginalnym rozwoju, lecz odpowiada mniej lub bardziej dokładnie aktualnemu etapowi, na jakim

<sup>1</sup> Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde, Stuttgart 1969, s. 17 nn.; 395 nn.

się dziecko znajduje. Stąd naturalnym obiektem do którego najpierw nawiązuje jest matka, ponieważ wyłącznie ona dysponuje pełną gamą środków przystosowanych do zaspokojenia każdej zaanonsowanej przez dziecko potrzeby, co jest realizowane w powtarzanych gestach czułości przekazywanych w dużym wymiarze w formie zabawowej.<sup>2</sup>

Swoista gra prowadzona przez matkę pomaga dziecku uaktywnić już w pierwszym roku życia wrodzoną zdolność twórczego podejścia do otaczającego go świata. Dokonuje się to z uruchomieniem często nie docenianego (a bardziej być może) procesu, który widziany od strony dziecka przyjmuje wszystkie cechy stwarzania. Napotykać np. przy wyciągnięciu ręki na pierś matki ono jej nie odnajduje, lecz powołuje do bytu. Aby owe zdolności „stwarzania” (co w rzeczywistości odpowiada poznawaniu) nie zahamować (a zadanie wcale nie jest łatwe ze względu na dużą ograniczoność działań niemowlęcia w pierwszym roku zredukowanej właściwość do odruchów instynktowych), matka musi się wykazać dużym wyczuciem odsłaniając niejako na czas pojawiającą się przed nim rzeczywistość. Jakkolwiek swoje zadanie wypełnia ona dzięki mocnej identyfikacji z dzieckiem względnie łatwo, to jednak zadanie niewłaściwie spełnione znajdzie później negatywne reperkusje w wyuczonych odniesieniach emocjonalnych.<sup>3</sup> Niemniej już przez fakt podejmowania codziennych obowiązków nadaje im ona charakter reguł gry, które umieszczone w większym zespole czynności przyjmują cechy swoistego rytuału.<sup>4</sup>

W miarę zdobywania takiej samodzielności, że kontakt z otoczeniem staje się jednym z głównych nurtów aktywności dziecka, zabawa przyjmuje znaczenie poznańcze. Pomiędzy matką i dzieckiem dochodzi na dłuższy dystans do szczególnego rodzaju zmiany ról: ono podejmuje zadanie inicjatora zabaw, ona przede wszystkim osłania i chroni stwarzając mu przestrzeń bezpieczeństwa. Złożoność nowego układu polega w jego konsekwencjach dla życia psychicznego na tym, że bez zabawowych wypraw zawężony by został horyzont osobistych doświadczeń dziecka, chociaż z drugiej strony nie można lekceważyć zagrożeń właściwych wypadom w nieznanne, niosących przy bezradności pierwszych lat życia ryzyko szkód nie do napra-

---

<sup>2</sup> Nawiązywane pomiędzy dzieckiem i matką na tej płaszczyźnie kontakty są swoistym wprowadzeniem w gry miłosne, jakie kiedykolwiek będą udziałem dziecka. Reguły bowiem są te same, zmieniają się tylko modalności. Wykorzystywane więc są dostępne środki wyrazu, aby zaanonsować partnerowi intensywność przywiązania. Uprzywilejowaną przestrzeń zajmuje tu z pewnością mowa, która za pomocą gry znaków może przekazywane odczucia wzmocnić lub zdegradować, pogłębić lub spłycić, zaakceptować czy podważyć.

<sup>3</sup> D. W. Winnicott, Über emotionelle Entwicklung im ersten Lebensjahr, Psyche 14/1960/34-35

<sup>4</sup> R. Korte, Die Bedeutung des Spiels für die kindliche Entwicklung in den ersten Lebensjahren aus tiefenpsychologischen Sicht, W: Handbuch der Spielpädagogik, pod red., K. J. Kreuzer, Düsseldorf 1983, t. 2, ss. 21-22.



wienia. Stąd potrzeba amortyzacji zderzeń dokonywanej najskuteczniej przez matkę, co swój wyraz znajduje w powtarzanych powrotach do niej dziecka częstych szczególnie w sytuacjach konfliktowych, przy przegranych czy zwykłym zmęczeniu.<sup>5</sup>

Inną korzyścią psychiczną osiąganą w zabawie jest to, że dziecko może w niej dostosowywać stopień trudności do swoich sił i w ten sposób stawać się sprawcą wytworów fantazji, a nawet ich prawie wszechmocnym władcą. Dobry początek dzieła bowiem buduje poczucie osobistej wartości ograniczając pole powstawania kompleksów. Równoległą korzyścią jest fakt, że dobrze zorganizowana umożliwia drogą emocjonalnego dopasowania rozładowywanie napięć uczuciowych. Tworzy wówczas rodzaj kompensaty dla przeżyć szczególnie nieprzyjemnych, rozładowuje agresję, umożliwia realizację niespełnionych pragnień. Dając sposobność przejmowania roli osób wywołujących w dziecku poczucie zagrożenia prowadzi do przełamania lęku i wyciszenia konfliktów. W swojej więc funkcji przeciwstawiania się małości i słabości przejmuje wówczas zadania szeroko pojętego katharsis.<sup>6</sup>

Zabawa może wreszcie przejąć rolę metody wychowawczej i w takim przypadku staje się katalizatorem w realizacji trudnych wymogów. Postawionego celu nie da się wprawdzie osiągnąć bez dość dużej intuicji wychowawczej rodziców, ale i skutki są niekonwencjonalne: zadanie wypełniane na sposób zabawowy z obowiązku zdejmuje piętno przymusu czy kary przenikając go radością tworzenia i wiarą we własne możliwości.<sup>7</sup>

Zasięg oddziaływania zabawy na dziecięcą psychikę jest jak widać szeroki i wielostronny, od uczestnictwa w rozwoju, przez funkcję korekcyjną czy terapeutyczną, aż do roli środka wychowawczego. Dzięki niej właśnie czynienie dobra posiadać może wartość spełniania siebie, a zobowiązanie nabierać cech samorealizacji. Ale zabawa obejmuje nie tylko życie psychiczne, lecz przenikając aktywność cielesną wchodzi w przestrzeń duchową i dotyka spraw religijnych.

<sup>5</sup> Potrzeby te są zresztą swoistym nawiązaniem do mechanizmów wykształconych już w zachowaniach zwierząt. Opisał je obserwując zachowania małp m. in. H. F. Harlow, *The nature of love* American Psychologist 7/1952/673-685; por. także H. F. Harlow, M. K. Harlow, *Reifungsfaktoren im sozialen Verhalten*, Psyche 21/1967/193-209.

<sup>6</sup> L. Schenk-Danzinger, cyt. Za P. Moor, *Die bedeutung des Spieles*. in der Erziehung, Bern 1968, s. 73-74. Taki rodzaj wewnętrznego oczyszczenia jest celem tworzonych programów terapeutycznych dla dzieci psychicznie zranionych. Główny akcent może być w nich położony na rozmowie, ale również na zabawie. W zabawie stawia się np. dziecko przed możliwością różnych wyborów rzeczy, od figurek przedstawiających różnych członków rodziny, poprzez lalki, zwierzęta, elementy wyposażenia mieszkania i inne bliskie dziecku przedmioty, przy pomocy których inscenizuje ono spontanicznie gnębiący go problem. Por. V. M. Axline, *Kinder-Spieltherapie im nicht-directiven Verfahren*, München - Basel 1972; H. Zulliger, *Bausteine zur Kinderpsychotherapie und Kindertiefenpsychologie*, Bern-Stuttgart 1966; tenże, *Heilende Kräfte im Kindlichen Spiel*, Frankfurt 1971.

<sup>7</sup> R. Dreikurs, V. Soltz, *Kindern forndern uns heraus*, Stuttgart 1976, s. 42.

## 2. ĆWICZEBNA I POZNAWCZA ROLA ZABAWY

Spojrzenie na zabawę od strony sprawnościowej wskazuje, że uczestniczy ona w rozwoju dziecka przynajmniej z dwóch powodów: pobudza do inicjatywy i w powtarzanych czynnościach utrwała zdobyte doświadczenia, oraz – poszerzając poznanie – zwiększa wariantowość rozwiązań i przyczynia się do promowania nastawień twórczych.

Trudno powiedzieć w jakim czasie niemowlę zaczyna korzystać z funkcji ćwiczebnych zabawy<sup>8</sup>, skoro już po pierwszych dwu tygodniach życia usiłuje naśladować niektóre z gestów rodziców. Wydaje się jednak, że w trzecim miesiącu oparcie się o wspomnianą jej funkcję staje się dla dziecka koniecznością. Jego poruszenia ciała wykraczają ponad reakcje odruchowe z wyraźnym nachyleniem ku działaniom zamierzonym wyrażonym w powtarzaniu i rodzaju naśladowania samego siebie.<sup>9</sup>

Najłatwiej dostrzegalny wpływ zabawy na rozwój dziecka dokonuje się na płaszczyźnie sprawności fizycznych, choć się w nich nie wyczerpuje. Jej poznawcze wartości pojawiają się w zachowaniach takiego typu jak obserwacja palca, ręki czy innych szczegółów. Postawionym celem do osiągnięcia wydaje się być dojście do precyzji działań, co stanowi rzecz jasna pośredni etap w przejściu do operacji bardziej złożonych.

Podobną rolę spełniają „odkrywane” przez dziecko zabawki, które nie tyle stanowią przedmiot zainteresowań w nich samych, ale są właśnie narzędziem ćwiczeń. Jeżeli więc bierze one do ręki np. grzechotkę, to równocześnie dokonuje wielokierunkowego poznania: celowości widzianego uchwytu, różnicy w kolorach, doznaje

---

<sup>8</sup> Zabarwienie pojęcia ćwiczebny będzie w znacznej mierze zależało od roli przypisywanej zabawie przez poszczególnych autorów, których spojrzenia na zagadnienie się dość wyraźnie różnią. J. Piaget np. przypisuje zabawie funkcję poznawczą /por. G. Petter, *Die geistige Entwicklung des Kindes in Werk von Jean Piaget*, Bern-Stuttgart 1966/. Dla E. H. Eriksona z jego koncepcją centralnego miejsca „identyczności” w budowaniu osobowego „ja” zabawa pełni funkcję koordynującego procesy na drodze do psychicznej identyczności /*Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1974/. W rozumieniu G. Batesona zabawa uczestniczy w odkrywaniu przez dziecko kontekstu społecznego swoich działań. Akceptowanie lub nieakceptowanie przez innych sposobu zachowań ma według niego istotne znaczenie dla życia zainteresowanego, dlatego musi on nieustannie śledzić reakcje otoczenia. Bez analogicznych rozwiązań odkrywanych przez dziecko w zabawie stanęłoby ono wobec pojawiających się w późniejszym życiu sytuacji zupełnie bezbronne. Ten właśnie sposób przekazywania przez otoczenie informacji nazywa Bateson metakomunikacją (por. *The message „This is play, W: Group Processes: Transactions of the Second Conference*, New York 1956, s. 145-246). Nie chodzi tutaj o szeregowanie czy określanie stopnia ważności poszczególnych funkcji, bo w rzeczywistości nie są one sobie przeciwstawne (raczej się wzajemnie uzupełniają), ale o wskazanie przybliżonych miejsc, gdzie dziecko instynktownie sięga do zabawy jako przygotowania do życia dorosłego.

<sup>9</sup> P. Moor, *Die Bedeutung des Spieles.*, cyt., s. 41

wrażeń akustycznych. Zróznicowania takie postrzegane są przede wszystkim w drugim roku życia, kiedy akcent przesuwa się z ruchu na obserwację, z treningu sensomotorycznego na manipulację przedmiotem. Doświadczenia ubogaca samodzielne stanięcie na nogach przyczyniając się do odkrywania wielofunkcyjności tego samego wysiłku zapewniającego równocześnie władzę nad światem rzeczy i panowanie nad własnym ciałem. Zatrzymanie piłki w takim kontekście i pokonanie stopnia schodowego niczym się jakościowo nie różnią.<sup>10</sup> W ekspansji poznawczej dziecka niemałą wreszcie rolę odgrywa odkrywanie jakości napotykanego materiału, uczenie się z nim obchodzenia, jego ciężarem, położeniem, kształtem, kolorem, wielkością, łamliwością czy nawet jadalnością. Zebrane informacje, ciągle jeszcze chaotyczne, muszą być uporządkowane, stąd podejmowane próby, jeszcze na początku nieporadne, zestawiania pokrywki z pojemnikiem, dopasowywania klucza do otworu zamku, przystosowywanie nogi do buta. Udane rozwiązania zostaną w podobnych sytuacjach powtórzone i staną u podstaw późniejszych, bardziej skomplikowanych operacji.<sup>11</sup>

W miarę dystansowania się od otaczającej rzeczywistości dziecko (w wieku 3-4 lat) zaczyna odkrywać prawdę, że nie tylko rzeczy mają wpływ na ludzkie zachowania, ale także ludzie są w stanie nadawać znaczenie rzeczom i wyznaczać im cele do osiągnięcia. Tam właśnie ma swoje źródło wyraźny pęd do kolektywnego odgrywania ról, co rodzaj zenitu osiąga w wieku 8-9 lat w „przedstawieniach teatralnych”, gdzie nie tyle treść rozstrzyga o ważności akcji, ile sama rola. Tak dochodzi do spotkania potrzeb zewnętrznych z wewnętrznymi i uwypuklenia wzajemnych zależności. Wszystko czego dziecko dotknęło wewnątrznie dostarczy mu materiału do tworzenia obrazów, które się staną częścią życzeń do zrealizowania, oraz siłą napędową dla innych działań.<sup>12</sup>

Odkrywanie świata zewnętrznego nie jest więc równoznaczne z zimnym poznawaniem lecz dziecko angażuje aż do fascynacji. Okaze się to raz jeszcze w naśladownictwie i identyfikacji ze wszystkim, co zachwyca (stąd np. naśladowanie odgłosów rzeczy czy zwierząt). Z postępującym dojrzewaniem uprzywilejowane miejsce zajmą osoby z ich niezbadaną a więc i atrakcyjną tajemniczością.<sup>13</sup>

Podkreślimy na końcu, że dziecko od najmłodszych lat uczy się odchodzenia od swojego egocentryzmu, w czym zabawy odgrywają nie małą rolę. Typowym przykładem są gry oparte o zasadę nieoczekiwanego przywileju, gdzie bez uznania wyższości drugiego utraciłoby sens dalsze współzawodnictwo. Poza tym przypominają

<sup>10</sup> L. Schenk-Danzinger, Zur entwicklungspsychologischen Bedeutung des Spiels, W. Handbuch der Spielpädagogik, dz. cyt., t. 1, s. 371-372.

<sup>11</sup> Tamże, s. 372-373.

<sup>12</sup> P. Moor, Die Bedeutung des Spieles, dz. cyt., s. 42, 24-25.

<sup>13</sup> G. Jaskulski, Das darstellende Spiel und das Fehlen des Rollenspiels bei geistschwachen Kindern, Z. Ki. Forsch. 41/1939/50-96.

one o istnieniu reguł społecznych z różnym stopniem trudności, których zachowywanie egzekwować się będzie nieraz z bezwzględną konsekwencją.<sup>14</sup>

Opisane wpływy zabaw na zachowania nie są właściwe tylko człowiekowi. Poziom ludzki osiągną dopiero z odniesieniem do płaszczyzny moralnej.

### 3. ZABAWA W ŻYCIU MORALNYM DZIECKA

Rozwój moralny dziecka odnajduje swoje odzwierciedlenie w zabawach, ale nie tak daleko, aby z preferowanych zabaw wnosić można było o stopniu moralnego zaawansowania. Nie ulega jednak wątpliwości, że w samym fakcie zabawy kryje się przesłanie etyczne, które z samej definicji nie jest zakładane (zabawa z wyznaczonymi celami zmienia swoją istotę, bo staje się zadaniem), lecz wyczytywane i zawarte w niej treści.

Jak to ma miejsce na innych płaszczyznach, u podstaw życia moralnego leży klimat miłości, narażony niestety przy pewnych zdeformowaniach na przybranie formy preferowanego egoizmu. Aby niebezpieczeństwo pomniejszyć dziecko więc musi doświadczać od początku miłości w kategoriach zobowiązania i traktować ją jako rodzaj powinności. Jedną z dróg do osiągnięcia tak określonego celu wiedzie przez zabawę z jej wymogiem przyjęcia warunków spotkania zaakceptowanych przez wszystkich. Nie należy lekceważyć subiektywnych subtelnosci, które rozwinięte posiadają wpływ na odniesienia międzyludzkie, a nawet określają ich jakość. Przykładem jest wnoszona przez dziecko w zabawę tkiwość, która sprawdzać będzie w życiu dorosłym jakość przywiązania (bez niej nie da się mówić o miłości, gdyż ta może zaniknąć z utratą zainteresowania, a akt zakochania przerodzić się w błędny bez celu seksualizm). W odniesieniu do Boga, gdzie przywiązanie wyrasta z analogii do ludzkiej miłości, nasylenie czulością umożliwi osiągnięcie odpowiedniego stopnia zaufania koniecznego do poczucia bezpieczeństwa, tak aby mogło się ono stać podstawą pełnego oddania.<sup>15</sup>

Obok sprzyjającej odczuciom moralnym atmosfery zabawa wnosi także zdolność rozumienia stojących przed dzieckiem wymogów. Rolę podstawową odgrywa przy tym mniej treść zawarta w stawianych żądaniach, bardziej zaś sposób podejścia do przejmowanych zobowiązań. Są one zresztą zależne od wieku, a więc poddane prawom dojrzewania.

Mówiąc o ustosunkowaniu się do wartości moralnych podkreślić należy, że dla dziecka (szczególnie małego) normy są tylko wywieszonymi na widocznym miejscu

<sup>14</sup> L. Schenk-Danzinger, Zur entwicklungspsychologischen Bedeutung des Spiels, art. cyt., s. 381.

<sup>15</sup> P. Moor, Die Bedeutung des Spieles, dz. cyt., s. 68-69.

regułami gry z zawartością określoną przez rodziców. W tym sensie posiadają rangę oczywistości z niewzruszalnymi fundamentami słuszności. Dlatego nakazy wynikają z natury rzeczy i są takie, ponieważ inne być nie mogą.

Pierwsze więc poznawane przez dziecko wartości moralne wrastają w sytuacji wyjątkowo uprzywilejowanej, nie natrafiając w zasadzie na żaden podnoszony świadomie przeciw. Ponieważ jednak siłę zobowiązaniu nadają nie zasady w sobie, lecz ludzie je realizujący, dlatego dziecko nie troszczy się najpierw o zgodność działań z prawidłami, lecz kopiuje w miarę dokładnie czyny starszych.<sup>16</sup>

Sprawiedliwość nie jest więc dla dziecka cnotą dowodzoną, lecz wartością samoistną, zakodowaną w rzeczach, tak że wystarczy do niej dotrzeć i wydobyć ją na zewnątrz. Przemawia wtedy własnym językiem, precyzyjnym i nie budzącym wątpliwości. Dlatego dziecko się wprawdzie może bronić przed wykonaniem polecenia ze względu na występującą w danym momencie przeszkodę, ale w wykazanym nieposłuszeństwie nie kwestionuje słuszności nakazu w sobie. Dla niego żądania są wynikiem interpretacji zasad wpisanych w otaczający świat, stąd kwestionowanie ich byłoby równoznaczne z wystąpieniem przeciwko oczywistości. Krok zaś następny wprowadza je w przekonanie, że rzeczy dysponując znajomością tajemnic dzielą z ludźmi również prawo podejmowania decyzji, co jest widoczne w egzekwowaniu kary. Bolesne uderzenie o przedmiot nie świadczy o nieostrożności, lecz jest znową obecną w przedmiocie siłą, które dla znanych tylko sobie racji dokonują zaplanowanego odwetu za popełnione błędy.<sup>17</sup>

W wieku siedmiu-ośmiu lat dziecko zaczyna doceniać wagę reguły w sobie bez odnoszenia jej do osób. Przyczynia się to do wzrostu w nim wrażliwości na karność i posłuszeństwo, a w sposób najbardziej widoczny radykalizuje poczucie sprawiedliwości. Zadanie ciosu domaga się przeciwciosu, dlatego sankcje narzucają się samorzutnie. Kto grę fałszuje, musi być z gry wyłączony, jego zwycięstwa się nie uzna, a zwycięstwa mu się odbierze lub gra zostanie unieważniona. Coraz łatwiej teraz odchodzić od reakcji egocentrycznych i zdążać w kierunku współpracy. Oszustwo już nie jest złem dlatego, że za takie zostało uznane przez dorosłych (lub dzieci starsze), lecz z powodu niezgodności z zasadą, naruszenia reguły. Do głosu dochodzi solidarność z innymi, co fałszowanie zasad zrównuje z brakiem równości szans, kwestionowaniem sprawiedliwości w samej chwili zawiązywanie się akcji i podważaniem sensu zabawy polegającego właśnie na zapewnieniu wszystkim identycznych warunków startu.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> J. Nieuwenhuis, *Gläubige Erziehung*, Düsseldorf 1974, s. 245.

<sup>17</sup> E. J. Cooper, *Grundwerte in der Erziehung. Ansatz zur Gewissensbildung des Kleinkindes*, Würzburg 1979, s. 50-56.

<sup>18</sup> Tamże, s. 57-58.

Obowiązujące prawo „na pierwszym miejscu wierność regule” ulega dość wyraźnemu przekształceniu w wieku ok. dziesięciu lat. Nie zostanie wprawdzie za-przecona obowiązywalność przyjętych prawideł, ale nie budzi też sprzeciwu możliwość od nich odstąpienia, a nawet ich poniesienia, jeżeli tylko wyrażą na to zgodę inni uczestnicy gry. Inaczej mówiąc, o sile wiążącej powinności już nie decyduje wyłącznie instancja zewnętrzna, ale zainteresowane podmioty. Patrząc od strony dziecka oznacza to otwieranie się na moralną autonomię, w której budowaniu uczestniczy również respekt okazywany dziecku przez starszych.

Zaistniały stan niesie ze sobą określone konsekwencje. W pierwszym rzędzie kończy się czas przekazywanie wymogów moralnych w jedną stronę (od rodziców do dziecka), zaś odkrycie kierunku przeciwnego uświadamia, że można od moralności rodzicielskiej odstąpić, a nawet jej zaprzeczyć. Nic więc dziwnego, że w miarę dorastania do granicy dziesięciu lat dziecko wysuwa coraz częściej przed posłuszeństwo sprawiedliwość, a w kształtowaniu osądów etycznych ucieka spod nacisku dorosłych natomiast akceptując chętnie ich w roli doradców. Dokonuje się więc przemieszczenie instancji wyrokującej o wartości moralnej czynu: nie są już nią rodzice, lecz zasługujący na miano „my” członkowie rówieśniczej grupy.<sup>19</sup>

Inny aspekt dokonanego zwrotu uwidaczniają wzajemne odniesienia dzieci pomiędzy sobą. Zdobyty dystans wobec osądów dorosłych pociąga za sobą korektę ocen w odniesieniu od młodszych. Zróżnicowaniu ulegają miary. Uczestników zabawy uznanych za „małych” nie penalizuje się, ponieważ nie potrafią oni jeszcze stosować reguł gry, pomijają istotne ich punkty, nie okazują złej woli, są słabsi. Ale podnoszone są wymogi wobec uprzywilejowanych, bardziej uzdolnionych. Wysuwane są wobec nich żądanie postawienia talentów w służbie grupy, przejęcia odpowiedzialności za słabszych, udzielenia pomocy, wsparcia radą. Zabawa przybiera w ten sposób charakter akcji o widocznej z zewnątrz dramaturgii, gdzie w pośpiechu dawane są odpowiedzi na stwarzane przez bieżącą chwilę problemy, a narzucające się kontrasty stwarzają dorosłym szansę podniesienia prostego układu reguł do rangi wartości etycznych wyrażonych w tak prostych zasadach jak: lepiej pomóc potrzebującemu, niż trzymać wszystko dla siebie; nie kierując się celami egoistycznymi działa się szlachetniej.<sup>20</sup>

Należąca do jej istoty wolność sprawia, że zabawa jest w stanie obronić się przed próbami moralizowania, gdyż obciążona znamionami nakazu przestaje być zabawą. Z drugiej wszakże strony właściwie rozumiana wolność wyraża się tylko wtedy, gdy jednostka poza zdolnością wyboru pomiędzy wieloma możliwościami jest również przygotowana do opowiedzenia się za dobrem, co zresztą stanowi miarę

<sup>19</sup> J. Nieuwenhuis, *Gläubige Erziehung*, dz. cyt. s. 215-216.

<sup>20</sup> E. J. Cooper, *Grundwerte in der Erziehung*, dz. cyt. s. 57, 78.

wychowawczego sukcesu. Jeżeli więc dziecko ma sobie przyswoić chciany rodzaj zachowań i oprzeć go o strukturę, to od niemowlęcych lat doświadczać musi sposobów jego realizacji zwłaszcza wtedy, kiedy zabawa posiada cechy jedyne go zrozumiałego języka. Przed rodzicami staje wówczas zobowiązanie przejścia inicjatywy i wyjścia naprzeciw stojącym przed dzieckiem powinnościom w postawie zabawowej umożliwiającej mu przyjęcie nakazu moralnego w konwencjach reguł gry. Wychowawca nie jawi się wtedy wychowankowi jako sędzia czy prawodawca, lecz stróż i interpretator reguł, tyle że ustalających odniesienia międzyludzkie. Egzekwujący otrzymuje tym sposobem jakby korzystniejszą funkcję, gdzie obok stawiania żądań może on zadanie natchnąć może radością i uczynić z podporządkowania się nakazom nośnik nie pozbawionej uszczęśliwiającego ładunku obietnicy. Po stronie zaś dziecka dochodzi do odkrycia w świecie nowej jakości: w charakter zadania wpisany mianowicie zostaje wymiar daru.<sup>21</sup> Przypomnijmy, że wiele z operacji dokonywanych zostaje w czasie, kiedy kontekstem moralnego rozwoju dziecka są rodzice, których ono naśladuje aż do najdrobniejszych szczegółów (dokładnie widać to w zabawach w role). Jeżeli więc zostanie mu pokazane podejście do moralności pozytywne i radosne, przynajmniej w części je przejmie i wcieli w system własnych ocen.<sup>22</sup>

Z powyższych wywodów widać, że punkty styeczne pomiędzy zabawą i moralnością są częstsze i trwalsze w konsekwencjach niż się to na ogół przypuszcza, nawet jeżeli głębi wzajemnych oddziaływań nie da się ująć w wymierzalne wielkości. Również trudno wskazać miejsca, gdzie zabawa stanowi początek sprawności moralnej, a gdzie się jawi w charakterze prostego owocu wrodzonych predyspozycji (co przypuszczalnie leży u podstaw różnic pomiędzy dwojgiem dzieci wychowywanych w podobnych warunkach, z których jedno angażuje się w wykonanie zadania całą duszą, drugie zaś przyjmuje postawę bierną). W konkretnych sytuacjach jeden lub drugi aspekt wysuwa się rzecz jasna na pierwsze miejsce, co nie zmienia faktu, że zabawa stanowi uprzywilejowany sposób przekształcenia wymogu moralnego w uznaną wartość nadając żądaniu cechę łagodnego wezwania.

#### 4. ZABAWA W RELIGIJNYM ŻYCIU DZIECKA

Jeżeli da się wskazać na istniejące korelacje pomiędzy zabawą dziecka a jego rozwojem fizycznym, umysłowym a nawet moralnym, i powstałe zależności ująć w powtarzające się prawidła, to podobnego wzorca nie można zastosować przy okre-

<sup>21</sup> P. Moor, *Die Bedeutung des Spieles*, dz. cyt., s. 77-78.

<sup>22</sup> L. Schenk-Danzinger, *Zur Entwicklungspsychologischen Bedeutung des Spiels*, art. cyt., s. 380.

ślaniu określić pomiędzy zabawą i życiem religijnym. Główną przyczyną jest niewymierzalność działania łaski, co wprowadza przestrzeń o nigdy nieokreślonej wartości, relatywizującą każde twierdzenie dotyczące czynionego na płaszczyźnie religijnej postępu (lub jego braku). Nie zmienia to faktu, że zabawa nadaje odniesienie do Boga szczególny koloryt oraz, co chyba ważniejsze, dostarcza przesłanek do interpretowania zawartych w Jego posłaniu treści.

Niewątpliwie uzasadnione jest stwierdzenie, że gra stanowi część składową samego aktu stworzenia. Bóg powołując świat z nicości grał przeciw stojącymi do Jego dyspozycji możliwościami. Różni Go to od człowieka, który nie posiadając tej samej mocy gra tylko istniejącymi już rzeczami, nawet jeżeli stawkę gry stanowi jego własna osoba. Elementem jednak wspólnym człowiekowi i Bogu w zabawie jest troska o wolność, ponieważ „gra”, podobnie jak stwarzanie łączy powagę z wesołością, napięcie z odprężeniem Grający całkowicie oddaje się zabawie i bierze to poważnie przekraczając równocześnie siebie i swoją grę, gdyż gra jest tylko grą. Urzeczywistnia w ten sposób swoją wolność nie tracąc jej, oraz coś z siebie daje, siebie nie wyprzedając. Wolnemu stworzeniu jako symbolowi świata odpowiada w takim sensie (z upodobania Boga) dziecięstwo boże jako symbol człowieka. To miał na myśli Jezus zwracając się spomiędzy dzieci do swoich uczniów: „zaprawdę powiadam wam, kto nie przyjmie Królestwa Bożego jak dziecko, ten do niego nie wejdzie” (Mk 10, 15).<sup>23</sup>

Przyjęcie postawy dziecięcej jest więc niezbędnym warunkiem bezgranicznego powierzenia się Bogu, docenienia wielkości łączonych z nim praw i oczekiwań z równoczesną świadomością, że inicjatywa znajduje się zawsze po stronie łaski. Na jasności zyskują przesłanki kwestionujące mentalność „człowieka dorosłego” o wierzze w ostateczną moc własnych osiągnięć, w konsekwencji postrzegającego świat pod kątem walki o warunki egzystencji jeżeli nie wprost, to przynajmniej w postawionych do osiągnięcia celach: służby prawu użytkowości. Wielkość pojawiającego się wówczas niebezpieczeństwa wzrasta z powabem sukcesu łatwego do przełożenia na liczby, chociaż wiadomo (najpierw w formie nierealnych przypuszczeń), że w sytuacjach kryzysowych stanie się to przyczyną wielkiego rozczarowanie. Kategoria użytkowości jak wiadomo, dysponuje tylko ograniczonym polem zastosowania, całkowicie nieprzydatnym w stanach bezradności i niemocy (przy załamaniu się planów życiowych, bezsile choroby czy poczuciu samotności). Konieczną przeciwwagą stanowi wtedy sposób podejścia o strukturze bawiącego się dziecka, dla którego życie ma zawsze sens, nawet jeżeli na codzien znaczy je rys zależności i przypadkowości. W prezentowanych postawach wyraża się przekonanie, że istnienie przepo-

<sup>23</sup> J. Moltmann, *Die ersten Fregelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München 1981<sup>6</sup>, s. 25.



jone jest radością (gdyż stoi pod znakiem bożej opieki), choć nie brak mu akcentów tragicznych (ponieważ nieustannie mu zagraża utrata wolności). Dlatego w paradygmacie zabawy najłatwiej zrozumieć „zachowania” Boga, który raz pokazuje mocne swoje ramię wyciągnięte w obronie człowieka, innym razem ukrywa przed nim swoje oblicze lub też wchodzi przez uchylone drzwi, dotyka go i umyka, aby nadal pozostać niezauważonym. Ludziom rzucającym się w pogoń za ujrzeniem Jego twarzy każe szukać swoich śladów, by się potem pojawić w innym miejscu skacząc po górach jak gazela (Przp 5,3; 2,8 nn.).<sup>24</sup>

Patrząc na człowieka i Boga jako partnerów gry pamiętać trzeba, że nie stoją oni na jednym polu, lecz rozdziela ich różnica płaszczyzn. Stąd także ich posunięcia mają inną wartość i to tak dalece, że miarę pochylenia się Boga może stanowić stopień trudności stawianych człowiekowi do spełnienia warunków, aż do pokornego przez niego wyznania własnej niemocy.<sup>25</sup> Również wielkość czynów ludzkich jest relatywna: nawet najbardziej godne podziwu dokonania skonfrontowane z czynami Boga nie przekraczają wielkości dziecięcej igraszki. Gdyby istniejące relacje pomiędzy obydwu światami przedstawić w formie alegorii, to Atlasa, brata Prometeusza można by postawić w rzędzie zachwyconych wykradzeniem bogom ognia w nadziei działań niezależnych od nadprzyrodzoneości. Skutki takiej decyzji oddają dobrze wyraz twarzy i napięte mięśnie atlasów uwieczniających architektonicznie ideę wspomnianego mistycznego bohatera, gdy się uginają pod ciężarem podtrzymywanych na własnych barkach budowli. Odległość owego przekonania od pawłowego „wszystko mogą w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 13) ilustruje Dziecię (Jezus) trzymające na dłoni kulę ziemską, jakby przygotowaną do wrzucenia pomiędzy wesolo hasających uczestników gry. Przypomina to o istniejącym napięciu pomiędzy wszechmocą i zabawą, potęgą Boga i słabością dziecka. Dla przekazania podobnego zresztą posłania umieszczane są w barokowych ołtarzach aniolki, które chwając Boga igrają kosmicznymi mocami na wzór miniaturowych mocarzy.<sup>26</sup> Nie zmienia to oczywiście prawdy, że dla wierzących w Chrystusa symbolem świata jest nie zabawa, lecz krzyż stanowiący klucz do zrozumienia zarówno ziemskich i niebieskich rzeczywistości. To on kwestionuje ograniczone cele ludzkie pytaniami o wieczność przypominając, że w najgłębszym znaczeniu szczęście i zbawienie są pojęciami zamiennymi. Ale w najdalszej perspektywie krzyż nie eliminuje zabawy, gdyż dzieli z nią podobne cele: radość i dziękczynienie w braniu oraz w dawaniu. Widziany na tle radości czyni on po prostu bardziej zrozumiałym zwycięstwo Boga nad panowaniem

<sup>24</sup> Według pięknego sformułowania S. Tugwella, *Modlitwa w bliskości Boga*, Poznań 1985, s. 134.

<sup>25</sup> K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie. Einübungen*, Freiburg-Basel-Wien 1976.

<sup>26</sup> H. Rahner, *Der Spielende Mensch*, Einsiedeln 1952, s. 21.

śmierci<sup>27</sup> i przybliży głębię prawdy, że zbawienie nie posiada charakteru czegoś jakby nałożonego z zewnątrz, rodzaju obmycia przybrudzonego nieostrożnie ciała, lecz raczej przyczyny sprawczej nowego stworzenia, nowego sposobu gry polegającego na obumieraniu śmierci i wzrastaniu w życiu.

Łaska posiada sama przez się jakość tajemnicy, ale akt zbawienia przydaje jej jeszcze rysu paradoksu dobrze wyrażonego w poetyckim powiedzeniu „qui perd gane” (przegrywający wygrywa) właśnie w igraszkach łaski, gdzie dochodzi do swobodnego pojednania sprzeczności: zagubieni są odnajdywani, głodni doświadczają sytości, bogacze zaś odchodzą z pustymi rękami. Jest to gra zaskoczeń, które się pojawia także na końcu czasów, gdy się okaże, że „ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi” (Łk 13, 30).<sup>28</sup>

Jakkolwiek w krąg zabawy przyjęci mogą być wszyscy, to jednak pełny w niej udział zależy od wyraźnie określonych warunków. J. Moltmann tak je formułuje: „tylko niewinni, mianowicie dzieci lub wyzwoleni od winy, a więc kochani mogą się bawić. Człowiek natomiast obciążony winą jest w niezgodzie z samym sobą. Utracił swoją spontaniczność i dlatego nie może się dobrze bawić. Ponieważ jest w konflikcie z sobą samym, zawieszony pomiędzy obroną i nienawiścią do siebie, nie jest ani dobrym przegrywającym, ani dobrym zwycięzcą. Obciążony winą wciska się obrazem, którym w rzeczywistości nie jest, dlatego również sam może być wyeliminowany. Wiara zaś jest nową spontanicznością i poczuciem lekkości”.<sup>29</sup>

Zabawa w powyższym znaczeniu może być także najeżona niebezpieczeństwami, kiedy udział w niej nabiera cech gry przeciwko Bogu. Wymownym tego przykładem jest zorganizowany na życzenie Ludu taniec przed złotym cielcem (Wj 32, 1 nn.), który się przecież nie odbywał w kontekście dnia powszedniego, lecz w odniesieniu do zawierania z Bogiem starotestamentowego Przymierza. Czy ten fakt nie przywołuje na pamięć innej zabawy odbywającej się w jeszcze bardziej dramatycznych okolicznościach, w trakcie zawierania Nowego Przymierza, kiedy to podczas rozpoczynającej się agonii zawieszono na krzyżu Jezusa (Mt 27, 5 nn.) żołnierze rzymscy grali w kości o szatę umierającego skazańca, o podzielenie wyraźnie nie wiele wartego w ich oczach łupu.

Stąd pytanie o kryteria chroniące zabawę przed degradacją do poziomu szkodliwości czy wręcz przestępstwa. Jedynym zabezpieczeniem wydaje się być wtedy przestrzeń chwały bożej. Poza barierą przez nią wyznaczoną leży tylko strefa decyzji o przerwaniu zabawy lub powrotu na właściwe pole. Dalsze jej kontynuowanie niosłoby bowiem ze sobą niebezpieczeństwo nurzania się w orgii niewyczerpanych

<sup>27</sup> B. Maurer, *Theologische Aspekte des Spiels, Wege zum Menschen* 20/1968/301.

<sup>28</sup> H. Thielicke, *Ich glaube. Das Bekenntnis der Christen*, Freiburg-Basel-Wien 1971 s. 115.

<sup>29</sup> J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, dz. cyt. s. 37-38.

możliwości, w rzeczywistości jednak wprowadzających zabawę na tory niepokojącej powagi, a nawet zastygnięcia, lub też eksponujących pozory dla ukrycia nieprawdy.<sup>30</sup>

Analogiczne w skutkach, choć może inne w pochodzeniu, są odmowy udziału w zabawie z odwołaniem się do przewrotnych interpretacji jej reguł. Ucieczka do pretekstu służy wspieraniu złej woli: „Lecz z kim mam porównać to pokolenie? Podobne jest do przebywających na rynku dzieci, które przymawiają swym rówieśnikom: 'Przygrywaliśmy wam, a nie tańczyliście, biadaliśmy, a wyście nie zawadzili!'” (Mt 11, 16-17). Chcąc pozbawić zaangażowania jego treści pomija się niektóre aspekty zabawy, kiedy właśnie cały sens w niej uczestnictwa polega na zaakceptowaniu wszystkich reguł w całości. Tutaj części są tak ułożone, że posiadają wobec siebie stosunek zależności, tzn. że istnienie jednej dopomina się obecności drugiej, a podważanie pojedynczego elementu łamie logikę całości. Wyeliminowanie więc z zabawy konieczności zmagania się i zredukowanie jej do płytkiego entuzjazmu prowadzić musi do stagnacji. Wzorem do naśladowania jest zabawa Boga, która się zawsze składa z „postów i zastawionych stołów, z łez i śmiechu, z wesołych motywów i smutnych tonów, z krzyża i doskonałej wesołości, z umartwień i radości życia, ze zrywania ze światem i miłości do świata”.<sup>31</sup>

Zaproponowane przez Ewangelię rozumienie zabawy nie jest ani łatwe w odczytaniu, ani proste w przyjęciu. Mówią o tym reakcje faryzeuszów, którzy wyraźnie zaskoczeni radością Jezusa nazywają Go żarłokiem i pijakiem, przyjacielem grzeszników i celników (Łk 7,34). Ale wątpliwości powstają również u przeciętnych ludzi, których ilustracją może być starszy brat z przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32). Rezygnuje on z przygotowanej uczyty nie na skutek złej woli, lecz z powodu zawężonego przeciętnością i małodusznością spojrzenia. Postawa „porządnego człowieka” kojarzy się u niego z przedwczesną starością wynikłą z pogrzebania marzeń i entuzjazmu przed doprowadzeniem jeszcze do ich rozwinięcia. Stąd wyjaśnienia składane przez niego ojcu są ciasne i w zasadzie wyrastają z kompleksu wobec grzechu, z zazdrości o rozkosze przeżywane przez brata za pieniądze ojca. Czyż w takim kontekście można było zrozumieć tragizm wyznania winowajcy „a ja tu z głodu przymieram”, z kontekstem duchowym tych słów wysuwającym się w podobnych sytuacjach zawsze na pierwsze miejsce?<sup>32</sup>

Ludzie o tak ukształtowanej mentalności nie są w stanie naśladować Jezusa, gdyż przeoczą, że przy stawianiu żądań wskazywał On zawsze na dobroć Boga nie tylko słownie, lecz urzeczywistniając łaskę. Rozgrywał typowe dla życia akcje w ocze-

<sup>30</sup> B. Maurer, *Theologische Aspekte des Spiels*, dz. cyt. s. 302.

<sup>31</sup> A. Pronzato, *Niewygodne Ewangelie*, Poznań 1990, s. 233.

<sup>32</sup> Tamże, s. 190 mn.

kiwaniu na reakcje uczniów. Sugerował, że trzeba swoją osobą przedstawić bliźniemu Mistrza, przyjąć go w krąg bawiących się jako współuczestnika gry, być z nim nie tylko posługując, ale bardziej jeszcze w gestach solidarności, bez obciążeń, w stylu ludzi świętujących, radośni jak w zabawie. Celem tutaj do osiągnięcia jest raczej postawa dobrego Samarytanina przejmującego swoje obowiązki wobec człowieka doświadczonego (Łk 10, 29-37) z dużą swobodą, bez wysiłku i walki. Wyświadczone tam dobro nie ma charakteru wymuszonej powinności jak u kapłana i lewity, lecz stanowi oczywistość w sobie. Fakt rozpoczęcia gry w miejscu, gdzie swoją bronią straszą śmierć i zniszczenie, mówią o radości z ratowanego tutaj życia sięgającej samej wieczności.<sup>33</sup>

Nie wydaje się wreszcie, aby bez ducha gry można było wejść na pole szczególnie uprzywilejowane oddawania czci Bogu, jakim jest liturgia. Wyrazistość przecież niesionego przez nią posłannictwa zależy od dobrze przygotowanej i przemyślanej gry słów, gestów i dobieranych pieśni, gdy osoby w niej zaangażowane przyjmują rolę słuchacza, widza, mówcy bądź nauczanego. Swoistą grą zabarwień mienią się również wymieniane z Bogiem zdania, naznaczone troską i nadzieją, pytaniami i kłopotami, myślami o ludziach bardziej i mniej kochanych, ubóstwem i rozczarowaniami, aż do uniesień radości, uwielbienia i kontemplacji.<sup>34</sup>

Lecz liturgii groziłoby zredukowanie do czystej kultyczności, prostych przeżyć estetycznych, gdyby w głównym jej nurcie nie było miłości bliźniego tym więcej, że jest ona ze swojej istoty obcowaniem z innymi, tylko bardziej uroczystym, naznaczonym sakralnością i dlatego odmiennym od spotkań w dniu powszednim, w sklepie czy na ulicy. Ludzie w niej uczestniczący są po prostu ściślej zjednoczeni wokół ożywiających ich wartości, jakby w bardziej widzialny sposób do siebie przynależni. Dlatego wszystko, co podkreśla wzajemną obecność się tutaj liczy, odgrywa jakąś rolę: „mój głos i twój głos, moja ręka i twoja ręka, dawanie i przyjmowanie, jedzenie – jak w codzienności – picie, pieniądze w torebce, pogłoski i błędy, śmiech, rozczerwanie, znudzenie, wzruszenie, nagle odejścia, powroty i od czasu do czasu odczucie wiary, jej dostrzeżenie i obudzenie zanim się zdola dojsć do jej zrozumienia czy uczestnictwa w niej z innymi. Liturgia oznacza rzucenie na szalę siebie samego, na chybił trafił, a bywa że się powraca stamtąd bogatszym niż się poszło. Jeżeli liturgia staje się rzeczywistością, wówczas wiara takiej wspólnoty dają się krajać, odkrawać na sposób powszedniego chleba, gdy się odciętą kromkę przekazuje do domu, aby wystarczyła na cały tydzień.”<sup>35</sup>

<sup>33</sup> A. i T. Shramm, *Heiterkeit und Spielfreude, W: Tugenden für heute. Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit*, red. O. Betz, München 1973, s. 145.

<sup>34</sup> J. Nieuwenhuis, *Gläubige Erziehung*, dz. cyt. s. 232.

<sup>35</sup> Tamże, s. 233.

Wyżyny swoich możliwości osiąga oczywiście liturgia we Mszy św., gdy wprowadza wydarzenie symboliczne ucieleśniające służbę Syna Bożego. Poprzez szczególny rodzaj gry konieczne dla codziennego życia pożywienie staje się posiłkiem ludzi tworzących wspólnotę przed i wobec swojego Boga, tak że pokornie przyjmowany uobecnia on Chrystusa pośród zebranych w Jego imię uczniów (Mt 18, 20) dostrzegających oczyma wiary w chlebie prawdziwe Jego ciało, a w winie Najświętszą Jego krew. To przechodzenie w jedną i drugą stronę, uczestnictwo i wymiana dokonywane pomiędzy ludźmi a ich Bogiem ma swój pierwowzór w najbardziej wewnętrznym boskim życiu, w owej „trójgrze” Ojca, Syna, i Ducha Świętego gotowych przy spełnieniu warunków miłości uczynić w duszy pojedynczego człowieka swoje mieszkanie (J 14,23.26).<sup>36</sup>

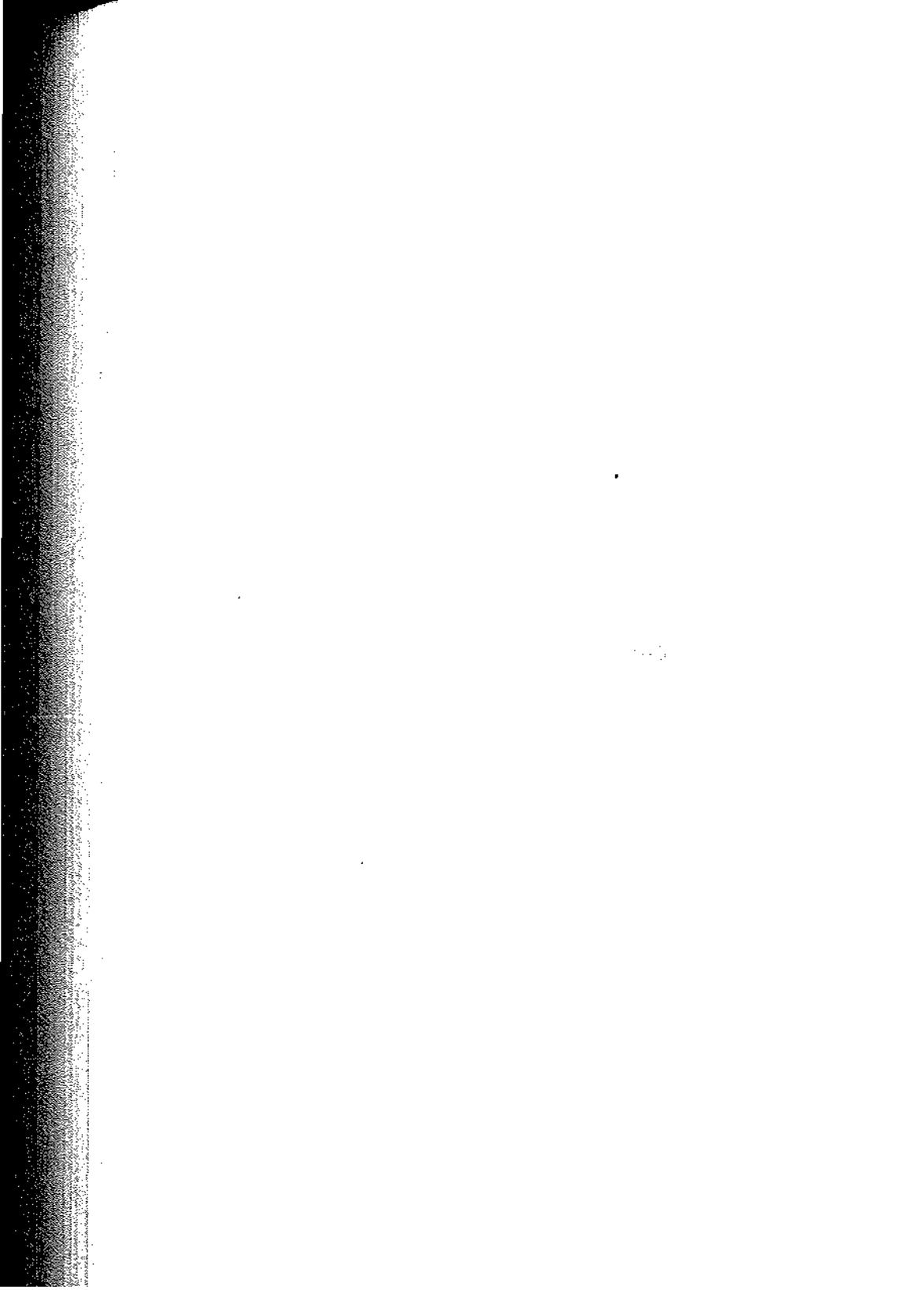
Przedstawione aspekty zabawy, które z pewnością można dalej uszczegóławiać wskazują jak bardzo stanowi ona integralną część życia ludzkiego. Dlatego jej brak znajduje swoje odzwierciedlenie w możliwościach rozwojowych dziecka, bez względu na sferę aktywności: fizyczną, psychiczną czy duchową. W tle się mogą oczywiście pojawić deformacje, które zawsze wszakże stanowią margines zabawy. Dokąd można ją przyporządkować ludzkiej wolności i dostrzec w niej czynnik otwarcia na miłość Boga czy bliźniego, pozostaje ona szansą wychowawczą odsłaniając radosną stronę uznawanych wartości i znacząc całe życie odradzającym się nieustannie rysem miłości i przyjaźni.

### Resumé

Le jeu c'est une des caractéristiques de la vie d'enfant. Il marque développement physique, psychique, morale et religieux. On présente en article tous ces aspects au point de vue de l'enfant dans la famille.

<sup>35</sup> Tamże, s. 233.

<sup>36</sup> J. Splett, *Vom Ernst des Spielens, Lebendige Seelsorge* 40 (1989) 188-189.



DARIUSZ BUKSIK SDB

## ROZUMIENIE SUMIENIA W NAUKACH PSYCHOLOGICZNYCH

Problematyka sumienia należy do tych, które jawią się w samym centrum dyskusji współczesnego człowieka. Jest fenomenem znamionym dla czasów obecnych. Potwierdza to obfita literatura zarówno obcojęzyczna, jak i ojczysta. Prezentując teorie sumienia pragniemy ukazać doniosłość tego zagadnienia dla dzisiejszych rozważań naukowych prowadzonych nie tylko na podłożu teologii moralności<sup>1</sup>, etyki moralności<sup>2</sup>, socjologii moralności<sup>3</sup>, ale również psychologii moralności.

W literaturze spotykamy różne, często krańcowe ujęcia rozumienia sumienia. Jedni twierdzą, że sumienie jest oparte na rozumie (Kant), inni udowadniają, że jest tworem wymogów społeczności (Durkheim i socjologizm). Dla jednych sumienie jest jakimś „superego” mającym wpływ na popędy i instynkty człowieka (Freud i psychoanalicy), dla drugich zaś jest powiązane z uspołecznieniem społecznym człowieka (psychologia postaci)<sup>4</sup>.

Według Kanta etyczne zachowanie człowieka określa się na podstawie apriorycznego, autonomicznego rozumu. Zostało ono sformułowane jako imperatyw czystego rozumu praktycznego: „czyń co powinieś, ponieważ powinieś”, „postę-

---

<sup>1</sup> Zob. Haring B., *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*. T. 1., Poznań 1962, s. 155-205; Witek S., *Chrześcijańska wizja moralności*. Poznań 1982, s. 175-181; Olejnik S., *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*. Warszawa 1979, s. 190-211.

<sup>2</sup> Zob. Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*. T. 1., Kraków 1982, s. 161-162, 171-188, 190-193; Styczeń T., *W drodze do etyki*. Lublin 1984, s. 245-260.

<sup>3</sup> Zob. Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Warszawa 1962; Piwowarski W., *Socjologia moralności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 13(1966), z. 3., s. 63-74; Styczeń T., *Zarys Etyki*, cz. 1., *Metaetyka*, Lublin 1974, s. 23-24.

<sup>4</sup> Por. Kisiel S., *Uwarunkowania rozwiązań problemów moralnych postawami wobec religii. Badania studentów ze środowiska warszawskiego*. Siedlce 1983, s. 14.

puj według maksymy, którą chciałbyś uczynić regułą powszechnego prawodawstwa". Człowiek kierujący się w swoim postępowaniu autonomicznym rozumem, staje się wolny w stosunku do swoich heteronomicznych skłonności. Sumienie jest więc czystą wiedzą rozumową o obowiązkach moralnych. Kant podkreśla aprioryczny charakter sumienia. Człowiek sam staje się normą swojej moralności mocą swojego rozumu<sup>5</sup>.

Koncepcji Kanta jest przeciwstawna koncepcja determinizmu socjologicznego. Durkheim rozbudował koncepcję moralności jako jedną z form świadomości społecznej. Życie psychiczne człowieka jest zdeterminowane przez działanie środowiska kulturowo-społecznego, które jednostce narzuca swe nakazy, zwyczaje, poglądy, przekonania. Dlatego też każda religia oraz wszelka moralność powstaje w określonych warunkach społecznych, których konkretna historyczna postać określa ich treść. Poszukiwanie źródeł moralności w jednostce ludzkiej, w jej naturze, jest dla Durkheima poznawczym nieporozumieniem. Moralność to system wartości i związanych z nim zakazów i nakazów, które zawsze zależą od istniejących struktur społecznych i zmieniają się wraz z nimi. Sumienie jest wytworem życia społecznego, jako uzewnętrznienie owych zakazów i nakazów pozwalających oceniać własne działanie. Durkheim był również przekonany o identyczności sumienia u wszystkich członków danego społeczeństwa. Determinizm społeczny nie uznaje ani wrodzonego, ani autonomicznego sumienia, ponieważ człowiek jest przeniknięty przez normowane z góry role i zasady społeczne, do którego należy<sup>6</sup>.

Inne stanowisko w sprawie sumienia zajmuje Freud. Według Freuda osobowość składa się z trzech głównych systemów: „id”, „ego” i „superego”. I chociaż każda z tych dziedzin osobowości ma własne funkcje, właściwości, komponenty, zasady działania i dynamizmy to zachowanie ludzkie jest prawie zawsze wytworem interakcji tych trzech systemów. „Id” nie zna żadnych wartości, żadnego dobra czy czynu moralnego, bo jest ślepe, irracjonalne i nielogiczne. Freud uważał „id” za energię wszystkich popędów, zwłaszcza seksualnych, zwanych libido. Na obszar „id” składają się wszystkie instynkty dziedziczone, a nie poddane próbie kulturowej czy oddziaływaniu wychowawczemu<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Por. Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków 1993, s. 223-224; Styczeń T., *ABC etyki*. Lublin 1981, s. 14; Kisiel S., *Uwarunkowania rozwiązań problemów moralnych postawami wobec religii. Badania studentów ze środowiska warszawskiego*. Siedlce 1983, s. 14; Styczeń T., *Etyka niezależna*. Lublin 1980, s. 40-47; Kaczmarek S., *Rozważania o życiu ludzkim*. Warszawa 1979, s. 52; Soldenhoff S., *Rozwój etyki normatywnej*, W: Jankowski H. (red.), *Etyka*. Warszawa 1980, s. 223-224.

<sup>6</sup> Por. Chlewiński Z., *Wprowadzenie do psychologii religii*, W: Chlewiński Z. (red), *Psychologia religii*. Lublin 1982, s. 34-39; Szewczuk W., *Sumienie. Studium psychologiczne*. Warszawa 1988, s. 146-147.

<sup>7</sup> Por. Hall C. S., Lindzey G., *Teorie osobowości*. Warszawa 1990, s. 42; Bazylak J., *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*. Warszawa 1984, s. 7.



Małe dziecko według Freuda jest początkowo amoralne. Jego zachowaniem kierują rodzice. Z upływem czasu dziecko przejmuje normy rodziców, przyswaja je sobie wewnątrz, buduje na nich swoje „superego”. Działa ono nieświadomie kontrolując przede wszystkim życie popędów. Ponieważ „superego” reaguje schematycznie, nie wystarcza do tego, aby kierować zachowaniem przez dłuższy okres czasu. Z biegiem czasu silniejsze staje się „ego”, które czerpie energię z „id” i służy jego celom, lecz potrafi planować, sprawdzać plan. „Ego” rozkłada kontrolę nad wszystkimi funkcjami intelektualnymi, rozstrzyga, który instynkt może być zaspokojony i w jakiej kolejności, a który należy stłumić. Wówczas człowiek myślący i chcący, przeciwstawia się naciskom „id” i ograniczającym przymusom „superego” przez to, że pomiędzy potrzebami człowieka i wymaganiami rzeczywistości wytwarza się rozumowe wyrównanie. Tutaj stają się możliwe wyroki sumienia<sup>8</sup>.

Częścią „ego” staje się wiele żądań zarówno społecznych jak i kulturowych, które domagają się od całego „ego”, aby czyniło to co dobre. Dominująca część „ego” opanowuje całe „ego”. Im silniejsze stają się popędy, tym trudniej „superego” panować nad nimi. Freud używał terminu „superego” zamiennie z nazwą „sumienie”. Nazywa je ideałem „ego”. Osoba ma poczucie ideału, który chce realizować. To natomiast zmusza „superego” do ograniczania „ego” i „id”. „Superego” jest obserwowaniem samego siebie, pełni funkcję „sumienia” i ideału. Obserwowanie samego siebie kryje w sobie funkcję sędziowską sumienia. Zaś funkcja ideału zapewnia budowanie na podstawie utożsamień z różnymi obrazami idealnymi i wzorcami. Te trzy funkcje sprowadzają się do jedności. Tak więc u Freuda występuje troistość „superego”: „superego”, ideał „ego”, i sumienie, jako wyrazy jednoznaczne. Sumienie uczynił Freud strażnikiem nad wypełnianiem dążeń idealnego „ego”. Jest ono dla niego instancją irracjonalną prowadzącą do syntezy między „ego”, „superego” i namiętnościami<sup>9</sup>.

Szkoła Junga jest zbliżona do poglądów Freuda. Rozróżnia sumienie etyczne i moralne. Sumienie moralne odpowiada freudowskiemu sumieniu „superego”, natomiast sumienie etyczne jest głosem archotypu, właściwego jądra osobowości. Sumienie jest właściwością należącą do archotypicznych wyobrażeń. Archetyp jako zjawisko przyrodzone ma charakter moralnie obojętny, dopiero przez akt poznania nabiera właściwości moralnych. Archetyp jest zawsze jakimś wzorcem zachowania

<sup>8</sup> Por. Kisiel S., Uwarunkowania rozwiązań problemów moralnych postawami wobec religii. Badania studentów ze środowiska warszawskiego. Siedlce 1983, s. 16; Hall C. S., Lindzey G., Teorie osobowości. Warszawa 1990, s. 44-45.

<sup>9</sup> Por. Aleksandrowicz J., Nerwice – psychopatologia i psychoterapia. Warszawa 1988, s. 158-159; Kisiel S., Uwarunkowania rozwiązań problemów moralnych postawami wobec religii. Badania studentów ze środowiska warszawskiego. Siedlce 1983, s. 16-17; Eysenck H. J., Sens i nonsens w psychologii. Warszawa 1965, s. 172-174.

się, który posiada znaczną dynamikę. Za jej pośrednictwem może on wpływać na ludzkie zachowanie się. Istoty sumienia nie można jednak sprowadzić do archetypu. Psychiczna istota archetypu jest nieuchwytna, posiada pewną transcendencję. Sumienie dysponuje jakąś reakcją psychiczną, którą można nazwać moralną. Oznacza to pewnego rodzaju reakcje na rzeczywiste lub przypuszczalne odejście od kodeksu moralnego i odpowiada obawie przed niemoralnym. Ponieważ takie zachowanie jest instynktowne lub tylko częściowo przemyślane, dlatego jest moralne, ale nie chce by uznać je za etyczne. Na takie określenie może zasługiwać tylko wtedy, gdy się zastanawia. Sumienie moralne pochwała czyn dobry, a odrzuca czyn zły. Sumienie etyczne przejawia się tam, gdzie kolidują ze sobą dwa sposoby działania, które są moralnie potwierdzone i dlatego uznane za obowiązek. W przypadku, którego nie przewidywał obyczaj, potrzebna jest ocena, która nie może być nazwana moralną. Pojęcie i objawy sumienia w ujęciu psychologicznym obejmują, przypominanie i napominanie przez obyczaj oraz kolizję obowiązków i jej rozwiązanie przez stworzenie trzeciego stanowiska. Pierwsze jest ujęciem etycznym sumienia a drugie moralnym<sup>10</sup>.

Natomiast psychologia indywidualna Adlera pojmuje sumienie jako mechanizm obronny. Sumienie jest pewnego rodzaju instrumentem bezpieczeństwa życiowego. Inaczej określa sumienie psychologia analityczna, która pojmuje je jako archetyp. Sumienie jest głosem, które musi się dostosować do osądu wartości kolektywu<sup>11</sup>.

Psychologia głębi podkreśla, że sumienie każdego człowieka nie jest sumieniem strachu, a jego wychowywanie powinno iść w kierunku umiejętności kochania. Sumienie, jako organ orientacji wartości, przekazuje człowiekowi z subiektywną pewnością przeżycie wartości albo bezwartościowości działań pożądaných. W charakterze instancji samoukierunkowującej się i odpowiadającej przed sobą osobowości, sumienie konfrontuje człowieka z jego przyszłością i staje się siłą sprawczą a także gwarantem postrzeganej zmysłowo samourzeczywistniającej się osobowości. Z jednej strony jest wrodzoną skłonnością wszystkich ludzi do przetwarzania, zapamiętywania doświadczeń, przeżyć wartości i nakazów. Z drugiej strony jest dyspozycją do stawiania się i jako takie jest w dużym stopniu zależne od stylu życia, sposobu postępowania przyjmowanego przez środowisko, a także od osobistych konfliktów, poczucia winy i od indywidualnej hierarchii wartości. Kształtuje się ono w człowieku, który umie słuchać siebie oraz w ciągłym rozwoju

<sup>10</sup> Por. Buber M., *Zaścienie Boga*. Warszawa 1994, s. 68-85; Kisiel S., *Uwarunkowania rozwiązań problemów moralnych postawami wobec religii. Badania studentów ze środowiska warszawskiego*. Siedlce 1983, s. 17-18; Jung C. G., *Psychologia a religia*. Warszawa 1995, s. 65.

<sup>11</sup> Por. Nowak A., *Chrześcijańskie sumienie*, „Colloquium Salutis”, 9(1977), s. 211-217.

każdego człowieka jako podmiotu kulturowego. Sumienie określa się również jako świadomość dobra i zła. Stawia się również twierdzenie, że sumienie to cała osoba gotowa urzeczywistniać dobro<sup>12</sup>.

Inne ujęcie sumienia prezentuje Fromm, który mówi o sumieniu „autorytatywnym” i „humanistycznym”. Sumienie „autorytatywne” jest głosem zinternalizowanego zewnętrznego autorytetu, do którego zalicza rodziców, państwo lub kogośkolwiek, kto reprezentuje prawo moralne w danym społeczeństwie. Przy kształtowaniu się sumienia takie autorytety, jak rodzice, państwo, kościół, opinia publiczna, są świadomie lub nieświadomie akceptowane jako etyczni czy moralni prawodawcy, których prawa i sankcje przyjmuje się w procesie internalizacji. Prawo i sankcje zewnętrznego autorytetu stają się częścią danej osoby, która zamiast czuć się odpowiedzialna przed czymś zewnętrznym, czuje się odpowiedzialna przed czymś wewnętrznym, tj. przed własnym sumieniem. Stąd też sumienie jest bardziej skutecznym regulatorem naszego postępowania niż strach przed zewnętrznym autorytetem. Posiadać dobre sumienie oznacza mieć świadomość, iż się zadawała autorytet zewnętrznym i zinternalizowanym; posiadać złe sumienie, to odczuwać, że się go nie zadawała. Dobre sumienie rodzi poczucie zadowolenia i bezpieczeństwa, gdyż wywołuje aprobatę i zażyłość z autorytetem. Złe sumienie budzi strach i poczucie zagrożenia, ponieważ występowanie przeciw woli autorytetu grozi karą bądź odwróceniem się autorytetu.

Natomiast sumienie „humanistyczne” nie jest zinternalizowanym głosem autorytetu, który pragniemy zadowolić. Jest raczej naszym własnym głosem, obecnym w każdej ludzkiej istocie i niezależnym od zewnętrznych sankcji czy nagród. Sumienie to jest oddziaływaniem całej naszej osobowości na jej właściwe lub zaburzone funkcjonowanie, na pełnię zdolności, które tworzą naszą ludzką i indywidualną istotę. Sumienie jest sędzią naszego funkcjonowania i tkwiącej w nas istoty ludzkiej. Z jednej strony działania, myśli, uczucia sprzyjające naszemu funkcjonowaniu i rozwijające naszą całą osobowość prowadzą do zrodzenia się uczucia wewnętrznej aprobaty, która jest charakterystyczna dla dobrego sumienia. Z drugiej strony działania, myśli, uczucia szkodliwe dla naszej całej osobowości wytwarzają uczucia niepokoju i złego samopoczucia, co jest charakterystyczne dla sumienia nieczystego. Sumienie jest zatem reakcją nas samych w relacji do nas samych. Jest głosem troskliwej dbałości o siebie samych. Sumienie humanistyczne zawiera również istotę doświadczeń moralnych naszego egzystencji. Została w nim zawarta wiedza o celu naszego istnienia i zasad do niego prowadzących. Celem sumienia jest produktywność życia. Dlatego też paraliżowanie swych własnych

<sup>12</sup> Por. Kisiel S., Uwarunkowania rozwiązań problemów moralnych postawami wobec religii. Badania studentów ze środowiska warszawskiego. Siedlce 1983, s. 27-28.

mocy, stawanie się narzędziem w rękach innych, pozbawianie się własnego „ja”, trwanie w nieszczęściu, rezygnacja, zaleźnienie, pozostają sprzeczności z sumieniem humanistycznym<sup>13</sup>.

Oryginalną teorię na temat sumienia głosi Frankl, który pojmując je jako specyficzny ludzki fenomen. W analizie egzystencjalnej sumienia twierdzi, że to co nazywamy sumieniem, sięga nieświadomej głębi. Sumienie jest ze swej istoty funkcją intuicyjną. A skoro odsłania intuicyjnie, konkretne, indywidualne możliwości wartości, można je nazwać „instynktem praktycznym”<sup>14</sup>. „Życie oparte na sumieniu jest zawsze życiem absolutnie osobowym, skierowanym na absolutnie konkretną sytuację, na to co może nastąpić w naszym bytowaniu jednorazowym i jedynym w swoim rodzaju. Sumienie ogarnia konkretną, każdorazową „daność” mojego „bytu osobowego”<sup>15</sup>. Jeśli człowiek powinien być posłuszny swojemu sumieniu, to musi ono być czymś innym, większym i wyższym od człowieka, czymś pozaludzkim. Zjawisko sumienia nie można pojmować w jego psychicznej faktyczności, lecz jako coś z istoty transcendentnego. Sumienie jako immanentny fakt psychiczny jest głosem transcendencji. Autor podkreśla, że człowiek niereligijny traktuje swoje sumienie jako fakt psychiczny, zatrzymując się przy owym fakcie jako czymś tylko immanentnym. Człowiek, który nie wykracza poza sumienie, którego pytania nie sięga dalej niż ono, zatrzymał się przedwcześnie na drodze poszukiwania sensu. Nie idzie dalej w swoich pytaniach bo boi się stracić to co posiada. Ryzyko takie podejmuje jedynie człowiek religijny<sup>16</sup>.

Według Allporta sumienie stanowi kluczowy czynnik w rozwoju osobowości. Jest to proces, który kontroluje doraźne impulsy i mechanizmy adaptacyjne w interesie odległych zamierzeń i zgodności z obrazem własnej osoby. Dominująca psychologiczna teoria sumienia traktuje je jako zjawisko uczenia się przystosowania. Zgodnie z tą teorią sumienia uczymy się, w taki sam sposób jak innych praktyk kulturowych, tyle że w danym przypadku czynnikiem decydującym jest raczej kara niż nagroda. Dziecko naruszając rodzicielskie tabu (jakieś prawo) zostaje ukarane. Jednak w każdym konkretnym przypadku ta sekwencja zdarzeń jest bardziej złożona. W tym wieku możemy już zauważyć zmaganie się dziecka z poczuciem winy. Jeżeli dziecko zrobi coś złego i zostanie ukarane wie, że kolejna próba z tym samym przedmiotem i w tej samej sprawie zostanie źle odebrana. Rodzi się wówczas w dziecku elementarne poczucie winy. Półtoraroczne dziecko nie ma jeszcze jednak zint

<sup>13</sup> Por. Poel V., *W poszukiwaniu wartości*. Warszawa 1987, s. 133-135; Fromm E., *Niech stanie człowiek – z psychologii etyki*. Warszawa – Wrocław 1994, s. 131-141.

<sup>14</sup> Por. Frankl V. E., *Nieświadomiony Bóg*. Warszawa 1978, s. 25-27.

<sup>15</sup> Frankl V. E., *Nieświadomiony Bóg*. Warszawa 1978, s. 28-29.

<sup>16</sup> Por. Frankl V. E., *Nieświadomiony Bóg*. Warszawa 1978, s. 47-51.

growanego systemu sumienia. Mamy tu raczej do czynienia z natłokiem stanów emocjonalnych, tj. impuls, strach, ucieczka, frustracja, gniew, smutek trzylatka możemy już bardziej zauważyć rolę identyfikacji z rodzicami w walce o uwewnętrznienie głosu sumienia. Dziecko robi coś, tylko i wyłącznie dlatego, że każą mu dorośli lub narzucony system społeczny. Później głos sumienia staje się uwewnętrznionym głosem stada (socjalizacja). Następnie środek sumienia przesuwają się z doraźnych nawyków posłuszeństwa do *proprium*, czyli od rozwoju przystosowawczego, do rozwoju ukierunkowanego. Dochodzi tu do istotnej zmiany fenomenologicznej. Odczuwanie sumienia przez dorosłego rzadko wiąże się ze strachem przed karą, czy to zewnętrzną, czy to wymierzoną sobie samemu. Jest to raczej poczucie obowiązku wobec wartości. Okres dojrzałości cechuje odejście od poczucia obowiązku, które przestaje być tożsame z poczuciem przymusu. Powiniennem nie znaczy muszę. Muszę – aby w ten sposób uniknąć przykrych konsekwencji, powiniennem – bo to jest zgodne z moim własnym pojęciem dobra. Ile razy wydaję o sobie sąd wartościujący – np. to jest dobre z moim obrazem własnej osoby, a to nie – to wówczas mam poczucie obowiązku całkowicie wolne od lęku. Ten, kto upierałby się, że boję się przyszłych wyrzutów sumienia, myli ewentualne przykre konsekwencje z pozytywnym silnym poczuciem obowiązku i harmonii z sobą samym, które wyraźnie odgrywa tu zasadniczą rolę. I tak w sumieniu religijnym, kiedy człowiek funkcjonuje na zasadzie strachu przed karą Boga, to mamy do czynienia z sumieniem infantylnym. Sumienie nie zawsze ma charakter religijny. Niewierzący mają również bardzo wysokie morale. Sumienie oznacza po prostu myślową zdolność odnoszenia konfliktów do systemu wartości uważanego za własny. Czuję, że „powiniennem” ilekroć przed podjęciem decyzji rozważam ją w kontekście mego ja idealnego. Jeżeli dokonam niewłaściwego wyboru czuję się winny. Poczucie winy u dorosłego rzadko kiedy daje się zredukować do strachu przed karą czy samego przeżycia kary. Chodzi tu raczej o sprzeniewierzenie się wartości, o żal do samego siebie, że nie dorasta się do swojego ja idealnego. Autor uważa, że świadomość przymusu jest wcześniejsza niż świadomość powinności. W trakcie przechodzenia od jednego do drugiego zachodzą trzy ważne zmiany:

a) sankcje zewnętrzne ustępują miejsca wewnętrznym, co zostało trafnie wyjaśnione procesami identyfikacji i introjekcji opisanymi w teorii freudowskiej i behawioralnej.

b) doświadczenie zakazu, strachu i przymusu ustępuje miejsca preferencjom, szacunkowi do samego siebie i „powinnością”.

c) specyficzne nawyki posłuszeństwa ustępują miejsca szeroko rozumianej samorządności czyli ogólnemu systemowi wartości, który wyznacza kierunek postępowania. W miarę jak samorządne sumienie staje się regulatorem rozwoju, następuje przesunięcie akcentu ze stadności na indywidualizm, z mechanizmów przystoso-

wawczych na ukierunkowane stawianie się. Z chwilą gdy proprium zdobywa przez wagę nad adaptacją, strach przekształca się w powinność<sup>17</sup>.

Podsumowując teoretyczne rozważania, należy podkreślić iż sumienie będąc rzeczywistością wieloaspektową jest trudne do empirycznej weryfikacji. Jedną z badań eksperymentalnych na terenie psychologii dotyczące sumienia były podejmowane i można je ująć w cztery zasadnicze grupy: a) badania ocen moralnych, czyli świadomości normy; b) badania świadomości winy; c) badania wewnętrznego przeżywania moralności; d) oraz badania zachowań moralnych, czyli zewnętrznej postaci moralności<sup>18</sup>.

Jak się wydaje problematyka sumienia pozostanie w kręgu zainteresowań psychologii w tej mierze, w jakiej jako wartość głęboka i autentyczna pełnić będzie pozytywne funkcje w indywidualnym rozwoju osobowości człowieka.

### Summary

Conscience is one of the most discussed problems concerning contemporary humanity. And it is a specific phenomenon of our times. This can be approved by a whole literature dealing with this event, not only theological but also philosophical, psychological and sociological. This article gives us an outlook of the theories relating to the subject presented by the following authors: Z. Freud, G. Jung, A. Adler, V.E. Frankl, E. Fromm, G. Allport. The interest of these psychologists, as well as many others, points to the fact, that the problem of conscience will remain in the circle of psychological concern as far as a profound and authentic value will perform a positive function in the individual progress at a human personality.

---

<sup>17</sup> Por. Allport G., *Osobowość i religia*. Warszawa 1988, s. 58-62.

<sup>18</sup> Por. Kisiel S., *Uwarunkowania rozwiązań problemów moralnych postawami wobec religii. Badania studentów ze środowiska warszawskiego*. Siedlce 1983, s. 29-49.

PIOTR MARCHWICKI SDB

## ROZWÓJ MECHANIZMÓW OBRONNYCH U KANDYDATÓW DO ŻYCIA ZAKONNEGO

Niniejszy artykuł poświęcony jest omówieniu wyników badań psychologicznych, przeprowadzonych wśród kandydatów do życia zakonnego i do kapłaństwa ze Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce, a dotyczących rozwoju mechanizmów obronnych. Kilka powodów złożyło się na wybór tej właśnie grupy na osoby badane. Po pierwsze, jednym z podstawowych elementów formacji do życia zakonnego jest troska o rozwój dojrzałości psychicznej kandydatów. Znaczącą rolę pełnią tu mechanizmy obronne – procesy psychiczne funkcjonujące w ciągu całego życia ludzkiego. Np. zbyt częste lub zbyt sztywne używanie pewnych mechanizmów może być między innymi jednym z czynników, które przeszkadzają w kształtowaniu dojrzałej osobowości, a ponadto źródłem trudności w relacjach z innymi ludźmi. Ten drugi aspekt nabiera szczególnej wagi, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, iż pole działalności salezjanina obejmuje przede wszystkim pracę z ludźmi.

Po drugie, mechanizmy obronne warunkują postawy, między innymi religijne, i wnoszą w ten sposób wkład do wielu ważnych decyzji życiowych, również i tych dotyczących wyboru stanu życia.<sup>1</sup>

Osobny powód wyboru kandydatów do życia zakonnego na osoby badane podyktowany był też brakiem studiów empirycznych nad mechanizmami obronnymi dla tej grupy osób. Wyniki omawianych badań mogą okazać się więc interesujące dla tych, którzy pracują jako wychowawcy w różnego rodzaju domach formacyjnych (nowicjaty, ośrodki studiów filozoficzno-teologicznych) tak Zgromadzenia Salezjańskiego jak i innych zgromadzeń zakonnych, a także w seminariach diecezjalnych.

---

<sup>1</sup> Por. D. Ihilevich-G. C. Gleser, *Defenses in psychotherapy: The clinical application of the Defense Mechanisms Inventory*, Owosso 1991, s. 3.

wawczych na ukierunkowane stawanie się. Z chwilą gdy proprium zdobywa przewagę nad adaptacją, strach przekształca się w powinność<sup>17</sup>.

Podsumowując teoretyczne rozważania, należy podkreślić iż sumienie będąc rzeczywistością wieloaspektową jest trudne do empirycznej weryfikacji. Jednak badania eksperymentalne na terenie psychologii dotyczące sumienia były podejmowane i można je ująć w cztery zasadnicze grupy: a) badania ocen moralnych, czyli świadomości normy; b) badania świadomości winy; c) badania wewnętrzznego przeżywania moralności; d) oraz badania zachowań moralnych, czyli zewnętrznej postaci moralności<sup>18</sup>.

Jak się wyjawia problematyka sumienia pozostanie w kręgu zainteresowań psychologii w tej mierze, w jakiej jako wartość głęboka i autentyczna pełnić będzie pozytywne funkcje w indywidualnym rozwoju osobowości człowieka.

### Summary

Conscience is one of the most discussed problems concerning contemporary humanity. And it is a specific phenomenon of our times. This can be approved by a whole literature dealing with this event, not only theological but also philosophical, psychological and sociological. This article gives us an outlook of the theories relating to the subject presented by the following authors: Z. Freud, G. Jung, A. Adler, V.E. Frankl, E. Fromm, G. Allport. The interest of these psychologists, as well as many others, points to the fact, that the problem of conscience will remain in the circle of psychological concern as far as a profound and authentic value will perform a positive function in the individual progress at a human personality.

<sup>17</sup> Por. Allport G., *Osobowość i religia*. Warszawa 1988, s. 58-62.

<sup>18</sup> Por. Kisiel S., *Uwarunkowania rozwiązań problemów moralnych postawami wobec religii*. Badania studentów ze środowiska warszawskiego. Siedlce 1983, s. 29-49.



PIOTR MARCHWICKI SDB

## ROZWÓJ MECHANIZMÓW OBRONNYCH U KANDYDATÓW DO ŻYCIA ZAKONNEGO

Niniejszy artykuł poświęcony jest omówieniu wyników badań psychologicznych, przeprowadzonych wśród kandydatów do życia zakonnego i do kapłaństwa ze Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce, a dotyczących rozwoju mechanizmów obronnych. Kilka powodów złożyło się na wybór tej właśnie grupy na osoby badane. Po pierwsze, jednym z podstawowych elementów formacji do życia zakonnego jest troska o rozwój dojrzałości psychicznej kandydatów. Znaczącą rolę pełnią tu mechanizmy obronne – procesy psychiczne funkcjonujące w ciągu całego życia ludzkiego. Np. zbyt częste lub zbyt sztywne używanie pewnych mechanizmów może być między innymi jednym z czynników, które przeszkadzają w kształtowaniu dojrzałej osobowości, a ponadto źródłem trudności w relacjach z innymi ludźmi. Ten drugi aspekt nabiera szczególnej wagi, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, iż pole działalności salezjanina obejmuje przede wszystkim pracę z ludźmi.

Po drugie, mechanizmy obronne warunkują postawy, między innymi religijne, i wnoszą w ten sposób wkład do wielu ważnych decyzji życiowych, również i tych dotyczących wyboru stanu życia.<sup>1</sup>

Osobny powód wyboru kandydatów do życia zakonnego na osoby badane podyktowany był też brakiem studiów empirycznych nad mechanizmami obronnymi dla tej grupy osób. Wyniki omawianych badań mogą okazać się więc interesujące dla tych, którzy pracują jako wychowawcy w różnego rodzaju domach formacyjnych (nowicjaty, ośrodki studiów filozoficzno-teologicznych) tak Zgromadzenia Salezjańskiego jak i innych zgromadzeń zakonnych, a także w seminariach diecezjalnych.

<sup>1</sup> Por. D. Ihilevich-G. C. Gleser, *Defenses in psychotherapy: The clinical application of the Defense Mechanisms Inventory*, Owosso 1991, s. 3.

## I. MECHANIZMY OBRONNE W TEORII I W BADANIACH EMPIRYCZNYCH

Pierwszym, który opisał nieświadome operacje aparatu psychicznego, mające na celu ochronę jednostki przed konfliktami, myślami i emocjami, był ojciec psychoanalizy, Zygmuntd Freud. Odkrył on także większą część mechanizmów, o których mówi się dzisiaj oraz zidentyfikował ich najważniejsze własności.<sup>2</sup>

Pojęcie „mechanizmu obronnego” stało się od czasów Freuda jednym z najważniejszych pojęć psychoanalizy i chociaż pozostałe aspekty teorii psychoanalizy były i są krytykowane, mechanizmy zostały szeroko zaakceptowane także przez inne nurty psychologiczne. Zostało również uznane znaczenie jakie mają one dla rozwoju jednostki, dla zrozumienia osobowości, dla przystosowania, a ponadto dla psychologii klinicznej i w psychoterapii.<sup>3</sup>

Powodem, dla którego mechanizmy obronne znalazły tak szerokie przyjęcie jest prawdopodobnie fakt, że mogą one być obserwowane bezpośrednio w sytuacji klinicznej lub w życiu codziennym i nie jest konieczny duży stopień inferencji, aby rozpoznać je jako fenomen psychologiczny.<sup>4</sup>

Obecnie, choć nie brak różnic między różnymi autorami w ujmowaniu mechanizmów obronnych, istnieje pewna zgoda co do tego, iż są one procesami psychicznymi możliwymi do wywnioskowania na podstawie zachowania i słów jednostki, których zadaniem jest dokonanie mediacji między popędami, uczuciami i procesami poznawczymi z jednej strony i uwewnętrznionymi zakazami lub rzeczywistością zewnętrzną z drugiej.<sup>5</sup>

*Defensive Functioning Scale* znajdująca się w Załączniku B do *DSM-IV* podaje następującą definicję mechanizmów obronnych: *Mechanizmy obronne są działającymi automatycznie procesami psychologicznymi, które chronią jednostkę przed niepokojem i przed świadomością tak zewnętrznych jak i pochodzących z wewnątrz niebezpieczeństw lub czynników wywołujących stres. Jednostka jest często nieświadoma tych procesów, gdy one działają. Mechanizmy obronne warunkują reakcję jednostki na konflikty emocjonalne oraz wewnętrzne lub zewnętrzne źródła stresu. Poszczególne mechanizmy obronne dzielą się teoretycznie i empirycznie na grupy zwane poziomami obronnymi.*<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Por. G. E. Vaillant, *The historical origins of Sigmund Freud's concept of the mechanisms of defense*, w: G. E. Vaillant, (red.), *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington 1992, s. 3-5.

<sup>3</sup> R. Plutchik, *A theory of Ego defenses*, w: H. R. Conte – R. Plutchik (red.), *Ego defenses: Theory and measurement*, New York 1995, s. 13.

<sup>4</sup> Por. P. Buckley, *Ego defenses: A psychoanalytic perspective*, w: H. R. Conte – R. Plutchik (red.), *Ego defenses: Theory and measurement*, New York 1995, s. 38.

<sup>5</sup> Por. A. W. Safyer – S. T. Hauser, *A developmental view of defenses: Empirical approaches*, w: H. R. Conte – R. Plutchik (red.), *Ego defenses: Theory and measurement*, New York 1995, s. 122.

<sup>6</sup> American Psychiatric Association, *DSM IV. Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, Washington 1994, s. 751.

Innymi słowy, zadaniem mechanizmów obronnych jest dostarczenie jednostce iluzji, że kontroluje ona problematyczną sytuację, wtedy gdy kontrola rzeczywista jest z różnych względów niemożliwa. Iluzoryczna kontrola daje ten sam wynik, co kontrola rzeczywista, to jest: zmniejsza niepokój spowodowany przez stres oraz przywraca jednostce na nowo równowagę psychiczną. Istnieją różne formy owej iluzorycznej kontroli dokonywanej przez mechanizmy obronne. Jednostka może zniekształcić rzeczywistość wykluczając myśli, wspomnienia i emocje ze swojej świadomości (np. zaprzeczanie, formacja reaktywna), może zmienić znaczenie postrzeganego niebezpieczeństwa (np. racjonalizacja), może przesunąć źródło niebezpieczeństwa, które istnieje w niej samej na jakiś obiekt zewnętrzny (np. projekcja), bądź na odwrót, z obiektu zewnętrznego na nią samą (np. zwrócenie się przeciwko samemu sobie) lub też z jednego obiektu zewnętrznego na inny obiekt zewnętrzny (np. przesunięcie). Jednostka może też zidentyfikować się ze źródłem zagrożenia, jak w mechanizmie zwanym identyfikacją z napastnikiem.<sup>7</sup>

Biorąc pod uwagę znaczenie, jakie mają mechanizmy w życiu psychicznym jednostki, nie dziwi, iż stają się one przedmiotem wielu badań empirycznych<sup>8</sup>. W badaniach tych największą trudność stanowi rozpoznanie samego faktu ich działania, czyli tego, czy są one w ogóle w akcji. Ponieważ mechanizmy obronne są z definicji konstruktami teoretycznymi, mogą być one rozpoznane tylko pośrednio na podstawie analizy widzialnych zachowań i treści komunikacji słownych danej osoby.<sup>9</sup>

Aby móc wywnioskować z zachowania i słów jednostki, iż dany mechanizm obronny jest w działaniu, koniecznym jest spełnienie dwóch warunków: posiadanie listy mechanizmów z ich wzajemnie wykluczającymi się definicjami oraz dysponowanie taką metodą mierzenia, która pozwoliłaby osiągnąć satysfakcjonującą rzetelność pomiaru. Te dwa warunki wstępne stanowią też dwa główne problemy, jakie należy rozwiązać przystępując do badań empirycznych nad mechanizmami.<sup>10</sup>

Pierwszy z nich polega na tym, że nie istnieje jedna, akceptowana bez zastrzeżeń przez wszystkich autorów, lista mechanizmów obronnych. Różni badacze, w za-

<sup>7</sup> Por. K. Polacek, *I meccanismi di difesa nel contesto educativo*, w: „Orientamenti Pedagogici”, 43, 1996, s. 1009.

<sup>8</sup> Jednym z kluczowych pojęć dla współczesnych badań naukowych, także na polu psychologii, jest pojęcie „poziomu złożoności”. Innymi słowy, dana naukowa metafora wyjaśniająca może zostać umieszczona na kontinuum rozciągającym się od poziomów molarnych do poziomów molekularnych rzeczywistości. Pojęcie „mechanizmu obronnego” należy do tzw. średniego poziomu złożoności, czyli znajduje się między poziomem molarnym lub „makro” (np. diagnoza lub stadium rozwoju), a poziomem molekularnym lub „mikro” (np. określone zachowania lub zdolności). Por. V. Lingiardi – F. Madeddu, *I meccanismi di difesa: Teoria clinica e ricerca empirica*, Milano 1994, s. 8.

<sup>9</sup> Por. R. Plutchik, *A theory...*, s. 14.

<sup>10</sup> Por. A. W. Safyer-S. T. Hauser, *A developmental view ...*, s. 122-123.

leżności od przyjmowanych przez nich perspektyw teoretycznych, proponują różną liczbę istniejących mechanizmów. I tak, w pismach Zygmunta Freuda można znaleźć 18 zidentyfikowanych przez niego mechanizmów obronnych.<sup>11</sup> Jego córka, Anna Freud, identyfikuje ich 15.<sup>12</sup> Późniejsi autorzy dodają nowe mechanizmy do tych, które odkryli Zygmunt i Anna Freud lub też redukują ich liczbę. Ihilevich i Gleser proponują prawdopodobnie najmniejszą liczbę mechanizmów, rozróżniając tylko 5 stylów obronnych mierzonych przez ich *Defense Mechanisms Inventory*.<sup>13</sup> Względnie małą liczbę mechanizmów, bo tylko 8, proponuje również Plutchik.<sup>14</sup> Semrad i in. wyróżniają ich 9<sup>15</sup>, Haan rozróżnia 10 procesów obronnych<sup>16</sup> a Jacobson i in. proponują ich 12<sup>17</sup>. Vaillant rozróżnia 18 mechanizmów obronnych<sup>18</sup>, podczas gdy Bond i in. wymieniają 24 mechanizmy<sup>19</sup>. DSM – IV proponuje 31 mechanizmów zebranych w *Defensive Functioning Scale*.<sup>20</sup> Największą liczbę osiągnął prawdopodobnie Perry, który rozróżnia 42 różne mechanizmy obronne, wszystkie, według niego, potwierdzone empirycznie<sup>21</sup>, chociaż jego *Defense Mechanism Rating Scales* zawiera tylko 27 mechanizmów<sup>22</sup>.

Kiedy czyta się listy i definicje mechanizmów obronnych proponowane przez różnych autorów, można zauważyć także różnorodność proponowanego przez nich nazewnictwa. Np. niektóre nazwy mechanizmów są używane tylko przez jednego autora i nie znajdują się u innych. Zdarza się także, że różni autorzy definiują w od-

<sup>11</sup> Por. G. E. Vaillant, *The historical origins...*, s. 8-20.

<sup>12</sup> Por. G. E. Vaillant, *The need for a uniform nomenclature for defenses*, w: G. E. Vaillant (red.), *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington 1992, s. 49; zob. też A. Freud, *Ego i mechanizmy obronne*, Warszawa 1997.

<sup>13</sup> Por. D. Ihilevich-G. C. Gleser, *The Defense Mechanisms Inventory: Its development and clinical applications*, w: H. R. Conte-R. Plutchik (red.), *Ego defenses: Theory and measurement*, New York 1995, s. 224-225.

<sup>14</sup> Por. R. Plutchik, *A theory...*, s. 27-29.

<sup>15</sup> Por. E. V. Semrad i in., *Development of an Ego Profile Scale*, w: „*Archive of General Psychiatry*”, 28, 1973, s. 71-72.

<sup>16</sup> Por. N. Haan, *Coping and defending: Processes of self-environment organisation*, New York 1977, s. 35.

<sup>17</sup> Por. A. M. Jacobson i in., *Ego Defense Mechanisms Manual*, w: G. E. Vaillant (red.), *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington 1992, s. 261-278.

<sup>18</sup> Por. G. E. Vaillant, *The need for a uniform...*, s. 52-53.

<sup>19</sup> Por. M. Bond i in., *Empirical study of self-rated defense styles*, w: „*Archive of General Psychiatry*”, 40, 1983, s. 336.

<sup>20</sup> Por. American Psychiatric Association, *DSM IV...*, s. 751-753.

<sup>21</sup> Por. J. C. Perry, *Defenses and their effects*, w: N. E. Miller (red.), *Psychodynamic treatment research: A handbook for clinical practice*, New York 1993, s. 277.

<sup>22</sup> Por. J. C. Perry-M. E. Kardos, *A Review of the Defense Mechanism Rating Scales*, w: H. R. Conte-R. Plutchik (red.), *Ego defenses: Theory and measurement*, New York 1995, s. 285

mienny sposób mechanizmy, którym dają tę samą nazwę lub na odwrót, używają odmiennych nazw dla podobnie zdefiniowanych procesów obronnych.

Vaillant uważa, że różnice w liczbie i nazewnictwie mechanizmów wynikają z faktu, iż mechanizmy są jedynie metaforami i ich identyfikacja wymaga, podobnie jak przy rozpoznawaniu twarzy lub interpretacji przysłów, wyższego poziomu uogólnienia.<sup>23</sup> Plutchik sądzi natomiast, że owe różnice są wynikiem niezdawania sobie sprawy przez wielu autorów z faktu nakładania się na siebie różnych, wymienianych przez nich mechanizmów.<sup>24</sup>

Innym powodem omawianych tu różnic są też rozbieżności między autorami w ujmowaniu samego zasięgu procesów psychicznych, dla których można stosować nazwę „mechanizmu obronnego”. I tak, Vaillant zalicza do procesów obronnych także tzw. mechanizmy dojrzałe, jak altruizm, humor, antycypacja, represja i sublimacja.<sup>25</sup> Inni autorzy odrzucają to rozwiązanie argumentując, iż procesy te, przeważnie świadome i posiadające dużą wartość dla przystosowania, nie mogą być zaliczone do mechanizmów obronnych, które w myśl klasycznej koncepcji psychoanalitycznej, reprezentują raczej negatywne i mało pożądane sposoby funkcjonowania aparatu psychicznego.<sup>26</sup>

Drugim problemem związanym z badaniami empirycznymi nad mechanizmami jest problem wyboru metody ich pomiaru. Ogólnie w badaniach empirycznych stosowane są dwie podstawowe metody: ocena materiału zebranego w czasie rozmowy klinicznej dokonywana na podstawie specjalnych skal oraz kwestionariusze do samooceny. Zaletą pierwszej metody jest bogactwo dostarczanych danych, dzięki czemu mogą być uchwycone bardzo subtelne aspekty procesów obronnych, które chociaż obecne, mogą znajdować się jednak poza świadomością danej osoby. W metodzie tej problematycznym staje się jednak osiągnięcie zadowalającej zgody między ekspertami oceniającymi stosowanie mechanizmów obronnych (*interrater reliability*) i duża różnorodność danych wynikająca ze stylu rozmowy klinicznej i stosowanej metody obserwacji. Poza tym, proces oceny obron jest bardzo czasochłonny i wymaga współpracy przygotowanych ekspertów.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Por. G. E. Vaillant, *The need for a uniform...*, s. 45.

<sup>24</sup> Por. R. Plutchik, *A theory...*, s. 29.

<sup>25</sup> Por. G. E. Vaillant, *Theoretical hierarchy of adaptive Ego mechanisms. A 30-year follow-up of 30 men selected for psychological health*, w: „*Archive of General Psychiatry*” 24, 1971, s. 107-111; tenże, *Natural history of male psychological health. V. The relation of choice of Ego mechanisms of defense to adult adjustment*, w: „*Archive of General Psychiatry*” 33, 1976, s. 536-543; tenże, *The need for a uniform...*, s. 49.

<sup>26</sup> Por. R. Plutchik, *A theory...*, s. 17-19; N. Haan, *Coping and defending...*, s. 33-36.

<sup>27</sup> Por. A. M. Jacobson i in., *An approach to evaluation adolescent ego defense mechanisms using clinical interview*, w: G. E. Vaillant, (red.), *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington 1992, s. 183; A. W. Safyer-S. T. Hauser, *A developmental view...*, s. 122-123.

Metoda wykorzystująca kwestionariusze do samooceny, w przeciwieństwie poprzedniej ma tę zaletę, iż omija ona problem osiągnięcia zadowalającej zgody między ekspertami oraz skraca wydatnie czas i koszt badania. Wadą tej metody jest to, osobie wypełniającej kwestionariusz przedstawiona zostaje jedynie ograniczona liczba ustandaryzowanych zdań, a ponadto uzyskane wyniki mogą zawierać pewne niekorzystne kształcenia, np. zniekształcenie powodowane przez lęk osoby badanej przed negatywną opinią badacza.<sup>28</sup>

Do najbardziej znanych skal przeznaczonych do oceny materiału zebranego w czasie rozmowy klinicznej należą *Ego Defense Mechanisms Manual* oraz *Defense Mechanism Rating Scale*. Natomiast najbardziej znane kwestionariusze do samooceny to *Defense Mechanism Inventory* (DMI), *Life Style Index* (LSI) oraz *Defense Style Questionnaire* (DSQ).<sup>29</sup>

Większość badań empirycznych nad mechanizmami obronnymi pochodzi z ostatnich trzydziestu lat. Dotyczą one rozwoju mechanizmów i zmian, jakie zachodzą w ich używaniu od dzieciństwa poprzez wiek dojrzały aż do starości,<sup>30</sup> w szczególności poszczególnych mechanizmów dla przystosowania<sup>31</sup>, wpływu na używanie

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Pomiar mechanizmów obronnych przy pomocy kwestionariuszy do samooceny (*pen and pencil*) opiera się na założeniu, iż dana osoba posiada właściwą zdolność rozpoznania różnych sposobów własnego zachowania. Może nasunąć się tutaj jednak następująca wątpliwość: w jaki sposób pomocą kwestionariusza do samooceny można ująć takie procesy jak mechanizmy obronne, będące przeważnie procesami nieświadomymi. Bond wyjaśnia tę wątpliwość wskazując na dwa inne założenia leżące u podstaw stosowania kwestionariuszy do pomiaru mechanizmów obronnych. Po pierwsze, w pewnych sytuacjach stosowane przez daną osobę mechanizmy mogą chwilowo zawieść i wówczas staje się ona świadoma nieakceptowanych przez siebie impulsów i swoich zwyczajnych sposobów obrony przed nimi. Po drugie, często także inni ludzie mogą wskazać danej osobie używane przez nią mechanizmy, na przykład, robiąc głośne obserwacje na temat jej zachowania. Por. Bond, *An empirical study of defensive styles: The Defense Style Questionnaire*, w: G. E. Vaillant (red.), *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington 1992, s. 117-126.

<sup>30</sup> Zob. P. Cramer, *The development of defense mechanisms*, w: „Journal of Personality”, 1987, s. 597-614; G. E. Vaillant, *Theoretical hierarchy of adaptive Ego mechanisms: A 30-year follow-up of 30 men selected for psychological health*, w: „Archive of General Psychiatry”, 1971, s. 107-118; tenże, *Natural history of male psychological health. V. The relation of choice of Ego mechanisms of defense to adult adjustment*, w: „Archive of General Psychiatry” 33, 1976, s. 533-545; G. E. Vaillant-C. O. Vaillant, *Empirical evidence that defensive styles are independent of environmental influence*, w: G. E. Vaillant (red.), *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington 1992, s. 105-126.

<sup>31</sup> Zob. S. L. Ablon i in., *Ego defense patterns in manic-depressive illness*, w: „American Journal of Psychiatry”, 131, 1974, s. 803-807; M. Bond-J. Sagala-Vaillant, *An empirical study of the relation between diagnosis and defense style*, w: „Archive of General Psychiatry”, 43, 1986, s. 285-288; R. Conte-A. Apter, *The Life Style Index: A self report measure of Ego defenses*, w: H. R. Conte Plutchik (red.), *Ego defenses: Theory and measurement*, New York, 1995, s. 179-201; A. M. Jacobson

mechanizmów takich zmiennych, jak płeć<sup>32</sup>, pochodzenie etniczne<sup>33</sup> i jakość klimatu rodzinnego w dzieciństwie<sup>34</sup>.

Badania te znacznie rozszerzyły naszą wiedzę o mechanizmach i o roli, jaką pełnią one w życiu psychicznym jednostki. Między innymi, badania nad rozwojem mechanizmów obronnych potwierdzają koncepcje, według których, w ramach ogólnego procesu dojrzewania psychicznego dokonuje się także bardziej specyficzny proces dojrzewania mechanizmów, których formy bardziej pierwotne i niedojrzałe są stopniowo zastępowane przez formy bardziej złożone i dojrzałe. Wyniki tych badań potwierdzają ponadto, iż rozwój mechanizmów dokonuje się nie tylko w pierwszych stadiach rozwojowych, to jest w dzieciństwie i adolescencji, ale w ciągu całego życia.

---

i in., *An approach to evaluation adolescent ego defense mechanisms using clinical interview*, w: Vaillant G. E. (red.), *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington 1992, s. 181-194; R. F. Morrissey, *The Haan model of Ego functioning: An assessment of empirical research*, w: N. Haan, *Coping and defending: Processes of self-environment organisation*, New York 1977, s. 250-279; J. C. Perry-S. H. Cooper, *An empirical study of defense mechanisms*, w: „Archive of General Psychiatry”, 46, 1989, s. 444-452; P. R. Sammallahti i in., *Comparing two self-reported measures of coping: The Sense of Coherence Scale and the Defense Style Questionnaire*, w: „Journal of Clinical Psychology”, 52, 1996, s. 517-524; G. E. Vaillant, *Theoretical hierarchy of adaptive Ego mechanism: A 30-year follow-up of 30 men selected for psychological health*, w: „Archive of General Psychiatry” 24, 1971, s. 107-118; tenże, *Natural history of male psychological health. V. The relation of choice of Ego mechanisms of defense to adult adjustment*, w: „Archive of General Psychiatry” 33, 1976, s. 535-545; G. E. Vaillant – R. E. Drake, *Maturity of Ego defenses in relation to DSM III axis II personality disorders*, w: „Archive of General Psychiatry”, 42, 1985, s. 597-601; G. E. Vaillant-C. O. Vaillant, *Empirical evidence that defensive styles are independent of environmental influence*, w: G. E. Vaillant (red.), *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington 1992, s. 105-126; G. E. Vaillant i in., *An empirically validated hierarchy of defense mechanisms*, w: „Archive of General Psychiatry”, 43, 1986, s. 786-794.

<sup>32</sup> Zob. P. Cramer-T. Carter, *The relationship between sexual identification and the use of defense mechanisms*, w: „Journal of Personality Assessment”, 42, 1978, s. 63-73; S. J. Frank i in., *Sex role attributes, symptom distress, and defensive style among college men and women*, w: *Journal of Personality and Social Psychology*, 47, 1984, s. 182-192.

<sup>33</sup> Zob. G. E. Vaillant-C. O. Vaillant, *Empirical evidence that defensive styles are independent of environmental influence*, w: G. E. Vaillant (red.), *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington 1992, s. 105-126.

<sup>34</sup> Zob. G. E. Vaillant, *Natural history of male psychological health. V. The relation of choice of Ego mechanisms of defense to adult adjustment*, w: „Archive of General Psychiatry” 33, 1976, s. 535-545; G. E. Vaillant-R. E. Drake, *Maturity of Ego defenses in relation to DSM III axis II personality disorders*, w: „Archive of General Psychiatry”, 42, 1985, s. 597-601; G. E. Vaillant-C. O. Vaillant, *Empirical evidence that defensive styles are independent of environmental influence*, w: G. E. Vaillant (red.), *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington 1992, s. 105-126.

Autorzy nie są jednak zgodni co do sposobu, w jaki dokonuje się ten proces. Plutchik sądzi np., iż do mechanizmów bardziej pierwotnych dołączają się stopniowo mechanizmy bardziej złożone, które potem – jeśli rozwój psychiczny jednostki postępuje prawidłowo – są używane coraz częściej w stosunku do form pierwotnych.<sup>35</sup> Inni autorzy sugerują natomiast, iż formy bardziej pierwotne lub niedojrzałe mechanizmów ewoluują, przekształcając się w formy bardziej złożone. W tym drugim przypadku miałyby się do czynienia z liniami rozwojowymi mechanizmów obronnych.<sup>36</sup>

Badania dotyczące wartości poszczególnych mechanizmów dla przystosowania pozwalają ponadto stwierdzić, że mechanizmy obronne mniej dojrzałe mają jednocześnie mniejszą wartość dla przystosowania i przejawiają związek z patologiami psychicznymi. Lingiardi i Madeddu zauważają jednak, że jest to prawdą tylko dla osób dorosłych, ponieważ mechanizm mniej dojrzały używany przez dziecko (np. zaprzeczanie) ma zupełnie inną wartość dla przystosowania niż ten sam mechanizm używany przez dorosłego. Tak więc praktycznie dla każdego etapu dojrzewania psychicznego, szczególnie w pierwszych latach życia, należałoby stosować różne podziały czy hierarchie mechanizmów bazujące na kryteriach dojrzałości-niedojrzałości i ich wartości dla przystosowania.<sup>37</sup>

Wynika z tego, że znajomość mechanizmów stosowanych przez daną osobę może stanowić cenną informację dla procesu wychowania lub psychoterapii. Wychowawca lub terapeuta mogą dokonać oceny adekwatności stosowanych mechanizmów w stosunku do stadium rozwojowego, na którym dana osoba się znajduje. Na bazie tej oceny możliwa jest następnie modyfikacja mechanizmów mniej właściwych dla danego wieku i promocja mechanizmów bardziej dojrzałych.

Jeśli chodzi o samą możliwość modyfikacji mechanizmów obronnych, Ihilevich i Gleser opracowali strategię dotyczące zmian mechanizmów mierzonych przez ich *Defense Mechanisms Inventory*. Według tych autorów można np. zredukować używanie mechanizmów agresywnych, pomagając danej osobie zdać sobie sprawę z tego, iż używa ich ona w niewłaściwy sposób w celu wzmocnienia poczucia własnej wartości lub żeby bronić się przed odrzuceniem ze strony innych ludzi.<sup>38</sup>

Zmiana mechanizmów w kierunku ich większej dojrzałości i większej wartości dla przystosowania może przyczynić się do polepszenia wzajemnych stosunków

<sup>35</sup> Por. R. Plutchik, *A theory...*, s. 26-32.

<sup>36</sup> Por. V. Lingiardi-F. Madeddu, *I meccanismi di difesa: Teoria clinica e ricerca empirica*, Milano 1994, s. 20.

<sup>37</sup> Por. Tamże, s. 14-15.

<sup>38</sup> Por. D. Ihilevich-G. C. Gleser, *Defense mechanisms: Their classification, correlates and mesurement with the Defense Mechanisms Inventory*, Owosso 1991.



między ludźmi, może okazać się też ważnym elementem w zapobieganiu nieprzystosowania i patologii.<sup>39</sup>

Promocja odpowiednich mechanizmów obronnych ma znaczenie nie tylko dla równowagi psychicznej, ale i dla równowagi fizjologicznej organizmu. Dzieje się tak, ponieważ niektóre mechanizmy, dając jednostce iluzję panowania nad zewnętrznymi lub wewnętrznymi czynnikami wywołującymi stres, blokują reakcje fizjologiczne, które w takich przypadkach normalnie powstają i zapobiegają przez to niepotrzebnemu zużyciu się organizmu, szczególnie jeśli jest on narażony na częste sytuacje stresogenne.<sup>40</sup> Wyniki badań stwierdzają też korelacje między mechanizmami dojrzałymi a dobrym stanem zdrowia fizycznego.<sup>41</sup>

Badania omawiane w niniejszym artykule należą do nurtu studiów nad rozwojem mechanizmów obronnych. Ich celem jest zweryfikowanie hipotezy, według której wraz ze wzrostem wieku zwiększa się zakres używania mechanizmów bardziej dojrzałych, podczas gdy zakres używania mechanizmów mniej dojrzałych stopniowo maleje.

## 2. BADANIA

### 2.1. Osoby badane

Badaniami zostało objętych 223 kandydatów do życia zakonnego i do kapłaństwa ze Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce<sup>42</sup>: 44 nowicjuszy (19.7% ogółu osób badanych), 86 postnowicjuszy, w większości studentów filozofii (38.6%) i 93 studentów teologii (41.7%).

Wiek objętych badaniem waha się od 19 do 32 lat i obejmuje przedział 14 lat. W tabeli 1 przedstawiony jest skład całej grupy osób badanych pod względem wieku.

### 2.2. Kwestionariusz

W celu przeprowadzenia badania stworzony został kwestionariusz do samooceny w języku polskim: *Kwestionariusz Mechanizmów Obronnych* (KMO). Punk-

<sup>39</sup> Por. K. Polacek, *I meccanismi di difesa ...*, s. 1011.

<sup>40</sup> Por. T. Lidz, *La persona umana: Suo sviluppo attraverso il ciclo della vita*, Roma 1971, s. 545-546.

<sup>41</sup> Por. G. E. Vaillant - C. O. Vaillant, *Empirical evidence that defensive styles are independent of environmental influence*, w: G. E. Vaillant, (red.), *Ego mechanisms of defense: A guide for clinicians and researchers*, Washington 1992, s. 116-117.

<sup>42</sup> Badania zostały przeprowadzone w lutym 1997 roku i objęły swoim zasięgiem około 74 % z około 300 kandydatów do życia zakonnego i do kapłaństwa narodowości polskiej, którzy w Roku Akademickim 1996-97 znajdowali się we wspólnotach formacyjnych Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce.

Tabela 1. Wiek osób badanych

Wiek (lata)	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	Razem
Liczba osób	11	25	25	21	21	18	11	20	26	12	14	9	2	8	223
%	4.9	11.2	11.2	9.4	9.4	8.1	4.9	9.0	11.7	5.4	6.3	4.0	0.9	3.6	100

tem odniesienia dla KMO jest *Defense Style Questionnaire* (DSQ), skonstruowany na początku lat osiemdziesiątych przez M. Bonda i jego współpracowników z Department of Psychiatry del Sir Mortimer B. Davis - Jewish General Hospital w Montrealu (Kanada).<sup>43</sup>

DSQ został opracowany jako narzędzie pomiaru mechanizmów obronnych tak w celach badawczych, jak i dla diagnozy indywidualnej, szczególnie na początku i w trakcie psychoterapii. Odniesienie do DSQ przy konstrukcji KMO podyktowane zostało faktem posiadania przez kwestionariusz Bond'a licznych potwierdzeń empirycznych wskazujących na skuteczność reprezentowanej przez niego metody pomiaru mechanizmów.

Jako fundament teoretyczny dla KMO wybrana została jedna z najważniejszych konstrukcji teoretyczno-empirycznych dotycząca mechanizmów obronnych, której autorem jest G. E. Vaillant, przedstawiciel kierunku psychiatrii dynamicznej. W hierarchicznym modelu Vaillant'a poszczególne mechanizmy rozmieszczone są na czterech poziomach obronnych, przy czym kryterium umieszczenia danego mechanizmu na danym poziomie stanowi stopień dojrzałości i wartość dla przystosowania, jakie ten mechanizm reprezentuje.<sup>44</sup> KMO mierzy mechanizmy obronne należące do trzech z czterech poziomów obronnych zaproponowanych przez Vaillant'a: mechanizmy niedojrzale, neurotyczne i dojrzałe.<sup>45</sup> Nie wszystkie jednak mechani-

<sup>43</sup> Zob. M. Bond, *Defense Style Questionnaire*, Department of Psychiatry, Sir Mortimer B. Davis - Jewish General Hospital, Montreal 1984; tenże, *Manual for the Defense Style Questionnaire*, Department of Psychiatry, Sir Mortimer B. Davis-Jewish General Hospital, Montreal 1991; por. też Por. M. Bond i in, *Empirical study...*, s. 333-335.

<sup>44</sup> Poziom mechanizmów narcystycznych: zaprzeczanie psychotyczne, projekcja deliryjna, zniekształcenie rzeczywistości. Poziom mechanizmów niedojrzałych: fantazja, projekcja, agresja bierna, hipochondria, acting out. Poziom mechanizmów neurotycznych: intelektualizacja, wyparcie, formacja reaktywna, przesunięcie, dysocjacja. Poziom mechanizmów dojrzałych: altruizm, represja, humor, antycypacja, sublimacja. Por. G. E. Vaillant, *Natural history...*, s. 535-536.

<sup>45</sup> Poziom mechanizmów narcystycznych został odrzucony jako że jest on charakterystyczny dla populacji pacjentów psychiatrycznych. Tamże.

zmy z modelu Vaillant'a znajdują się w KMO. Dodane zostały natomiast inne, których model Vaillanta nie zawiera (zob. tabela 2).

KMO został opracowany według tzw. racjonalnego modelu konstrukcji testów psychodiagnostycznych;<sup>46</sup> modelu, według którego został też generalnie skonstruowany DSQ<sup>47</sup>.

Połowa pytań składających się na KMO jest przetłumaczona z DSQ. Odpowiedzi na pytania udziela się na dziewięciostopniowych skalach – identycznych jak te, które zastosował Bond w swoim kwestionariuszu<sup>48</sup>. KMO składa się łącznie z 82 pytań: 41 wziętych z DSQ i 41 sformułowanych od podstaw na podstawie definicji mechanizmów obronnych zamieszczonych w *Defense Mechanism Rating Scales* (DMRS) Perry'ego<sup>49</sup>. Pytania tworzą 14 skal (13 skal mierzących mechanizmy i skala kontrolna).<sup>50</sup>

Chociaż przy konstrukcji KMO wykorzystane zostały prace trzech różnych autorów – Vaillant'a, Bond'a i Perry'ego – to jednak zasadnicze podobieństwo modeli mechanizmów obronnych proponowanych przez tych badaczy<sup>51</sup>, łącznie z faktem ich przynależności do tej samej tradycji badawczej<sup>52</sup>, gwarantuje fundamentalną jedność teoretyczną leżącą u podstaw kwestionariusza.

<sup>46</sup> Por. K. Polacek, *Elaborazione e requisiti delle tecniche psicodiagnostiche*, Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana, Roma 1991, s. 30-34.

<sup>47</sup> Bond wykorzystał analizę czynnikową, aby przydzielić poszczególne mechanizmy obronne, mierzone przez pytania DSQ, do tzw. stylów obronnych, które mogą być uważane za skale kwestionariusza. W KMO poszczególne skale odpowiadają mierzonym przez kwestionariusz mechanizmom obronnym, natomiast sam przydział pytań do poszczególnych skal dokonany został metodą czysto racjonalną

<sup>48</sup> Np.: Ludzie mówią mi, że nie chcę widzieć tych faktów, które nie odpowiadają moim zapatrywaniam.

Zdecydowanie się zgadzam 1 2 3 4 5 6 7 8 9 Zdecydowanie się nie zgadzam

<sup>49</sup> Przy formułowaniu nowych pytań zostało wykorzystane włoskie tłumaczenie DMRS. Zob. J. C. Perry, *Scala di valutazione dei meccanismi di difesa*, w: V. Lingiardi-F. Madeddu, *I meccanismi di difesa: Teoria clinica e ricerca empirica*, Milano 1994, s. 117-198.

<sup>50</sup> Odnośnie rzetelności i trafności skal KMO zob. P. Marchwicki, *Elaborazione di un questionario per il rilevamento dei meccanismi di difesa. Tesi per la Licenza in Psicologia*, Università Pontificia Salesiana, Facoltà di Scienze dell'Educazione, Roma 1997.

<sup>51</sup> J. C. Perry-M. E. Kardos, *A Review of the Defense Mechanism Rating Scales*, w: H. R. Conte-R. Plutchik (red.), *Ego defenses: Theory and measurement*, New York 1995, s. 284, 290-291; G. E. Vaillant i in., *An empirically validated hierarchy of defense mechanisms*, w: „*Archive of General Psychiatry*”, 43, 1986, s. 791-793.

<sup>52</sup> Wspomniana tradycja badawcza dała też najznaczniejszy wkład do tej wizji mechanizmów obronnych, którą reprezentuje DSM-IV. Por. V. Lingiardi-F. Madeddu, *I meccanismi di difesa...*, s. 36-38.

Tabela 2 ukazuje obecność mechanizmów mierzonych przez KMO w modelu Vaillant'a<sup>53</sup>, w DSQ Bond'a<sup>54</sup> i w SVMD Perry'ego<sup>55</sup>.

Tabela 2. Obecność mechanizmów mierzonych przez KMO w modelu Vaillant'a, DSQ Bond'a i w SVMD Perry'ego.

Mechanizm obronny	Vaillant	Bond	Perry
<i>Mechanizmy niedojrzale</i>			
Acting out	X	X	X
Agresja bierna	X	X	X
Rozszczepienie	-	X	X
Zaprzeczanie	-	X	X
Projekcja	X	X	X
<i>Mechanizmy neurotyczne</i>			
Omnipotencja-zwalutacja	-	X	X
Formacja reaktywna	X	X	X
Izolacja-Intelektualizacja	X	X	X
<i>Mechanizmy dojrzałe</i>			
Afiliacja	X	-	X
Altruizm	X	X	X
Antycypacja	X	X	X
Humor	X	X	X
Sublimacja	X	X	X

### 2.3. Wyniki badań

Przed przystąpieniem do badań sformułowana została hipoteza, według której kandydaci do życia zakonnego starsi wiekiem, z reguły bardziej zaawansowani w procesie formacji, w porównaniu z kandydatami młodszymi, są mniej skłonni do używania mechanizmów mniej dojrzałych, to jest z poziomu mechanizmów niedojrzałych i neurotycznych, są natomiast bardziej skłonni do używania mechanizmów dojrzałych.

Sprawdzenie tej hipotezy wymagało obserwacji różnic zachodzących między różnymi poziomami wieku osób badanych w punktacji uzyskanej na skalach KMO.

<sup>53</sup> Por. Vaillant G. E., *The need for a uniform...*, s. 49.

<sup>54</sup> Por. M. Bond i in, *Empirical study...*, s. 336.

<sup>55</sup> Por. J. C. Perry, *Scala di valutazione...*, s. 124.

W tym celu wyniki uzyskane z aplikacji KMO poddane zostały analizie wariancji z klasyfikacją jednoczynnikową, w której 13 skal mechanizmów obronnych zostało użytych jako zmienne zależne, wiek kandydatów, natomiast, jako zmienna niezależna. Zmienna niezależna podzielona została na trzy grupy wiekowe przedstawione w tabeli 3.<sup>56</sup> W tabeli 4 przedstawione są natomiast wyniki przeprowadzonej analizy wariancji.

Tabela 3. Trzy grupy wiekowe zmiennej niezależnej

Grupy wiekowe zmiennej niezależnej	Rozpiętość wieku (lata)	Liczba osób
1 grupa	19-22	71
2 grupa	23-26	70
3 grupa	27-32	71

Jak widać w tabeli 4, tylko trzy zmienne wykazują istotną globalną różnicę między trzema grupami wiekowymi: izolacja-intelektualizacja, afiliacja i altruizm ( $p < 0.05$ ).

Następnie został przetestowany poziom istotności różnic między średnimi arytmetycznymi poszczególnych grup wiekowych.<sup>57</sup> Oprócz izolacji-intelektualizacji, afiliacji i altruizmu istotne różnice między niektórymi grupami wiekowymi zachodzą też dla rozszczepienia, formacji reaktywnej i sublimacji: rozszczepienie – różnica między średnimi 1 i 3 grupy ( $p = 0.0487$ ); formacja reaktywna – różnica między średnimi 1 i 3 grupy ( $p = 0.0374$ ); izolacja-intelektualizacja – różnica między średnimi 1 i 2 grupy ( $p = 0.0045$ ); afiliacja – różnica między średnimi 1 i 2 grupy ( $p = 0.0103$ ); altruizm – różnica między średnimi 1 i 3 ( $p = 0.0113$ ) oraz 2 i 3 grupy ( $p = 0.0309$ ); sublimacja – różnica między średnimi 1 i 3 grupy ( $p = 0.0389$ ).

Tak więc różnice między średnimi grup wiekowych okazały się statystycznie istotne tylko dla sześciu mechanizmów obronnych mierzonych przez KMO ( $p < 0.05$ , z wyjątkiem izolacji-intelektualizacji, gdzie  $p < 0.01$ ): rozszczepienie<sup>58</sup> (mechanizm

<sup>56</sup> Spośród 82 osób w wieku od 19 do 22 lat zostało wyłączonych losowo 11, aby liczebność tej grupy wiekowej odpowiadała liczebności dwóch pozostałych.

<sup>57</sup> Test post hoc LSD.

<sup>58</sup> Jednostka stawia czoło konfliktom emocjonalnym oraz wewnętrznym lub zewnętrznym źródłom stresu postrzegając samego siebie albo inne osoby jako całkowicie złych lub jako całkowicie dobrych, nie potrafiąc zintegrować cech pozytywnych i negatywnych w spójne wyobrażenia. Często ta sama osoba jest więc idealizowana lub deprecjonowana. Por. J. C. Perry, *Scala di valutazione...*, s. 134.

Tabela 4. Wyniki analizy wariancji dla 13 mechanizmów obronnych mierzonych przez KMO.

Mechanizm obronny	Grupa 1 (19-22)			Grupa 2 (23-26)			Grupa 3 (27-32)			F	p
	n	<u>M</u>	$\delta$	n	<u>M</u>	$\delta$	n	<u>M</u>	$\delta$		
<b>Mechanizmy niedojrzałe</b>											
Acting out	71	32.55	13.22	68	31.43	13.45	71	32.23	11.99	0.140	0.866
Agresja bierna	69	22.46	10.36	68	22.03	8.11	70	22.82	8.06	0.139	0.867
Rozszczepienie	71	17.27	7.00	70	15.61	7.58	71	15.00	6.00	2.057	0.128
Zaprzeczanie	70	17.33	7.76	68	17.51	7.85	71	16.90	7.64	0.115	0.886
Projekcja	71	15.82	7.05	70	14.06	6.93	67	15.48	7.07	1.240	0.291
<b>Mechanizmy neurotyczne</b>											
Omnipotencja-zwalutacja	70	24.03	9.57	70	21.23	7.78	68	22.09	8.47	1.929	0.146
Formacja reaktywna	69	46.75	13.57	69	44.71	11.77	68	42.59	9.72	2.134	0.119
Izolacja-intelektualizacja	71	30.77	8.40	68	26.43	8.89	70	29.27	9.32	4.286	0.015
<b>Mechanizmy dojrzałe</b>											
Afiliacja	71	34.82	10.77	69	38.93	8.96	70	37.01	8.37	3.332	0.036
Altruizm	71	19.27	5.58	70	18.93	4.65	71	17.08	5.04	3.756	0.024
Antycypacja	71	24.65	6.86	70	23.39	6.21	71	22.85	7.19	1.327	0.266
Humor	69	42.35	12.10	70	43.96	9.93	68	41.79	9.78	0.770	0.468
Sublimacja	71	26.56	9.32	69	28.39	8.26	71	29.42	7.04	2.181	0.113

Różnice w liczebności osób badanych (n) wynikają z pewnej liczby opuszczeń mających miejsce w różnych skalach.

niedojrzały), formacja reaktywna<sup>59</sup>, izolacja-intelektualizacja<sup>60</sup> (mechanizmy neurotyczne), afiliacja<sup>61</sup>, altruizm<sup>62</sup>, sublimacja<sup>63</sup> (mechanizmy dojrzałe).

### 3. INTERPRETACJA WYNIKÓW

Dla izolacji-intelektualizacji i afiliacji istotne różnice zachodzą między średnimi pierwszej i drugiej grupy wiekowej (od 19 do 22 i od 23 do 26 lat), dla rozszczepienia, formacji reaktywnej i sublimacji zachodzą one dla pierwszej i trzeciej grupy (od 19 do 22 i od 27 do 32 lat), natomiast dla altruizmu zachodzą one tak między średnimi pierwszej i trzeciej jak i drugiej i trzeciej grupy (od 23 do 26 i od 27 do 32 lat). Różnice między średnimi zmieniają się, z wyjątkiem altruizmu, w kierunku przewidzianym przez hipotezę, tj. dla mechanizmów obronnych mniej dojrzałych (rozszczepienie, formacja reaktywna, izolacja-intelektualizacja) średnie maleją wraz ze wzrostem wieku osób badanych a dla mechanizmów dojrzałych (afiliacja, altruizm, sublimacja) średnie rosną.

---

<sup>59</sup> Jednostka stawia czoło konfliktom emocjonalnym oraz wewnętrznym lub zewnętrznym źródłom stresu zastępując własne myśli lub uczucia, których nie jest w stanie zaakceptować, myślami lub uczuciami diametralnie przeciwnymi. Por. tamże, s. 167.

<sup>60</sup> Izolacja: Jednostka stawia czoło konfliktom emocjonalnym oraz wewnętrznym lub zewnętrznym źródłom stresu w ten sposób, iż nie potrafiąc doświadczyć jednocześnie elementów emocjonalnych i poznawczych danego przeżycia, wyklucza elementy emocjonalne ze swojej świadomości. Dana osoba traci więc kontakt z uczuciami związanymi z danym wydarzeniem (np. jakieś wydarzenie traumatyczne), pozostaje jednak świadoma elementów poznawczych (np. pewne szczegóły opisowe). Intelktualizacja: Jednostka stawia czoło konfliktom emocjonalnym oraz wewnętrznym lub zewnętrznym źródłom stresu poprzez nadmierne uciekanie się do myślenia abstrakcyjnego w celu uniknięcia kontaktu z nieprzyjemnymi uczuciami. (Ze względu na trudności w ułożeniu pytań, które odnosilyby się tylko i wyłącznie do izolacji lub tylko i wyłącznie do intelektualizacji, obydwa te mechanizmy zostały połączone w KMO w jedną skalę). Por. tamże, s. 173, 176.

<sup>61</sup> Jednostka stawia czoło konfliktom emocjonalnym oraz wewnętrznym lub zewnętrznym źródłom stresu szukając wsparcia u innych osób. Może w ten sposób zwierzyć się ze swoich problemów, przez co nie czuje się pozostawiona sama sobie ze swoim konfliktem lub problemem. Pozwala jej to też uzyskać rady lub konkretną pomoc od osób, u których szuka wsparcia. Por. tamże, s. 182.

<sup>62</sup> Jednostka stawia czoło konfliktom emocjonalnym oraz wewnętrznym lub zewnętrznym źródłom stresu zajmując się potrzebami innych osób, ażeby w ten sposób zaspokoić częściowo własne potrzeby. Częściowe zaspokojenie własnych potrzeb poprzez altruizm dokonuje się albo w sposób zastępczy, albo jako pozytywna odpowiedź ze strony innych ludzi. Por. tamże, s. 184.

<sup>63</sup> Jednostka stawia czoło konfliktom emocjonalnym oraz wewnętrznym lub zewnętrznym źródłom stresu kanalizując uczucia lub impulsy potencjalnie nieprzystosowawcze w zachowania akceptowane społecznie. Por. tamże, s. 195.

Wyniki bardziej jednoznaczne dotyczą rozszczepienia, formacji reaktywnej i sublimacji, jako że różnice między średnimi zachodzą dla skrajnych grup wiekowych, tj. pierwszej i trzeciej. Mniejsze użycie rozszczepienia i formacji reaktywnej a zarazem większe użycie sublimacji przez kandydatów starszych wiekiem odzwierciedla prawdopodobnie zachodzący proces dojrzewania ich osobowości. Np. mniejsze użycie rozszczepienia może się wiązać z przejściem od wizji świata i innych ludzi typu „białe-czarne”, charakterystycznej dla adolescencji, do wizji bardziej „szarej” a przez to bardziej realistycznej, którą nabywa się stopniowo w wieku dojrzalszym. Mniejsze użycie formacji reaktywnej może być połączone z nabywaniem większej tolerancji wobec sytuacji konfliktowych lub pociągających za sobą poczucie bycia odrzuconym. Podobnie wzrost w sublimacji może odzwierciedlać procesy dojrzewania osobowości kandydatów bardziej zdolnych do radzenia sobie w momentach stresu poprzez kanalizowanie przeżywanego napięcia w różnego rodzaju konstruktywne zajęcia.

Dla izolacji-intelektualizacji oraz dla afiliacji różnice między średnimi zachodzą tylko między grupami pierwszą i drugą: zgodnie z hipotezą użycie pierwszego mechanizmu obronnego maleje, drugiego rośnie.

Wyjaśnienia wymaga jednakże odmienny od przewidywanego wynik otrzymany dla altruizmu. Inaczej niż to przewiduje hipoteza, użycie altruizmu maleje wraz ze wzrostem wieku osób badanych, a istotne różnice między średnimi zachodzą tutaj nie tylko między pierwszą i trzecią grupą, ale także między drugą i trzecią. Innymi słowy, osoby badane z przedziałów od 19 do 22 i od 23 do 26 lat częściej używają tego mechanizmu obronnego, niż te z przedziału od 27 do 32 lat.

Nasuwa się następujące wyjaśnienie tego wyniku: pytania ze skali altruizmu dotyczą zachowań związanych z udzielaniem pomocy innym osobom, gdy dana jednostka sama znajduje się w sytuacji wywołującej stres. Pomoc udzielona innym poprawia własne samopoczucie (np. *Gdy jestem smutny z jakiegoś powodu, możliwość udzielenia komuś pomocy pozwala poczuć mi się lepiej*). Biorąc pod uwagę, iż 81% osób badanych z grupy pierwszej i drugiej, tj. od 19 do 22 i od 23 do 26 lat, należy do pierwszych lat formacji do życia zakonnego, można przypuszczać, że użycie altruizmu u tych osób jest nieco nadmiernie podniesione. Mogłoby to być spowodowane np. początkowym entuzjazmem do życia zakonnego i/lub specyficznymi warunkami formacji charakterystycznymi dla nowicjatów i postnowicjatów. Wraz z upływem lat mechanizm obronny altruizmu osiąga swój poziom bardziej „naturalny” obniżając się.

Biorąc pod uwagę wyniki innych opublikowanych badań, donoszących o wzroście altruizmu wraz z wiekiem,<sup>64</sup> można by postawić hipotezę, że w latach sukcesywnych, w stosunku do przedziału wiekowego badanych kandydatów, użycie altruizmu może u tychże kandydatów wzrosnąć.

<sup>64</sup> Por. G. E. Vaillant, *Natural history...*, s. 543.



Dla pozostałych mechanizmów obronnych mierzonych przez KMO nie zostały zanotowane statystycznie istotne różnice między średnimi trzech grup wiekowych. Prawdopodobnie przedział wieku osób badanych wynoszący 14 lat, jest zbyt mały, aby można było przy użyciu KMO zaobserwować zmiany w użyciu mechanizmów obronnych lub też zmiany takie nie zachodzą.

Dyskutowane powyżej wyniki nadają się najlepiej do porównania z wynikami, jakie otrzymał Vaillant w swoich badaniach podłużnych nad rozwojem mechanizmów obronnych. Dotyczyły one bowiem również wyłącznie osób płci męskiej, a ponadto, prawie wszystkie mechanizmy obronne mierzone przez KMO znajdują się w modelu hierarchicznym tego autora.<sup>65</sup>

Vaillant zaobserwował, iż porównanie mechanizmów obronnych stosowanych przez osoby w wieku późnej adolescencji, tj. mające mniej niż 20 lat, z mechanizmami stosowanymi przez osoby w wieku od 20 do 35 lat oraz w wieku średnim, wskazuje, iż używanie mechanizmów dojrzałych wzrasta wraz ze wzrostem wieku, podczas gdy używanie mechanizmów niedojrzałych maleje. Nie zostały natomiast zaobserwowane statystycznie istotne zmiany w użyciu mechanizmów neurotycznych.

Łatwo stwierdzić, że wyniki uzyskane w niniejszym studium są zbieżne z tymi, jakie uzyskał Vaillant. Zbieżność ta nie dotyczy jedynie mechanizmów neurotycznych, ponieważ u kandydatów do życia zakonnego, inaczej niż w badaniach Vaillant'a, zostały zaobserwowane zmiany dla dwóch spośród trzech mechanizmów tego poziomu, mierzonych przez KMO, w kierunku zmniejszenia ich używania wraz ze wzrostem wieku.<sup>66</sup>

Podsumowując, można stwierdzić, że hipoteza sformułowana na początku badania została zasadniczo potwierdzona: kandydaci starsi wiekiem, w porównaniu z kandydatami młodszymi, skłaniają się bardziej do używania mechanizmów dojrzałych i na odwrót, używanie mechanizmów mniej dojrzałych zmniejsza się u nich. Zmiany te zostały stwierdzone tylko w stosunku do 6 spośród 13 mechanizmów mierzonych przez KMO, ale tam, gdzie zostały zaobserwowane, zachodzą one (z wyjątkiem altruizmu) w kierunku przewidywanym przez hipotezę. Zmiana odwrotna od przewidywanej w przypadku altruizmu jest w jakiś sposób wytłumaczalna dla grupy osób objętych badaniem. Można przypuszczać, że zaobserwowane zmiany

<sup>65</sup> Są też i różnice między obydwojema badaniami. I tak Vaillant nie mierzył mechanizmów przy użyciu kwestionariusza, ale oceniał je na podstawie materiałów zebranych w wywiadach klinicznych z osobami badanymi. Ponadto dane, które miał do dyspozycji, dotyczyły tych samych osób na przestrzeni trzydziestu lat, a nie grup osób w różnym wieku.

<sup>66</sup> Por. G. E. Vaillant, *Theoretical hierarchy...*, s. 110-112; tenże, *Natural history...*, s. 536-540.

w używaniu mechanizmów odzwierciedlają proces psychicznego dojrzewania kandydatów do życia zakonnego, który dokonuje się w ciągu całego okresu formacji.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Badania omówione w niniejszym artykule dostarczają informacji odnośnie rozwoju, wraz ze wzrostem wieku, mechanizmów obronnych u kandydatów do życia zakonnego. Oryginalność tych badań nie polega tyle na samym fakcie zajmowania się rozwojem mechanizmów, ile na objęciu nimi tej specyficznej grupy osób. Wyniki mogą okazać się więc przydatne dla tych wszystkich, którzy pracują jako formatorzy, wychowawcy i ojcowie duchowni wśród kandydatów do życia zakonnego, w tym także dla współpracujących z nimi psychologów.

Otrzymane wyniki odzwierciedlają z dużym prawdopodobieństwem rozwój mechanizmów obronnych u kandydatów do życia zakonnego ze Zgromadzenia Salezjańskiego, między innymi także dzięki znacznemu wskaźnikowi procentowemu przebadanych kandydatów. Dalsze badania mogłyby wykazać czy, biorąc pod uwagę różnice w stylu życia i w posłannictwie, rozwój ten przebiega podobnie u kandydatów z innych zgromadzeń. Interesujące pod tym względem byłoby też przeprowadzenie podobnych badań wśród kandydatów na księży diecezjalnych, a także wśród młodych mężczyzn świeckich.

Wyniki badań wskazują, że proces formacji do życia zakonnego nie wywiera negatywnego wpływu na proces wzrostu psychicznego kandydatów, przynajmniej jeśli chodzi o mechanizmy obronne. Pewien problem stanowi jednak zastosowanie praktyczne omówionych tutaj rezultatów, które nie narzuca się w sposób natychmiastowy. Wydaje się jednak, że mogą one zostać wykorzystane przy planowaniu pracy wychowawczej i/lub terapeutycznej z młodymi zakonnikami, mającej na celu udzielenie im pomocy w kształtowaniu coraz bardziej dojrzałych osobowości, w tym także poprzez stosowanie coraz bardziej dojrzałych mechanizmów obronnych.

#### ZAŁĄCZNIK

##### Skale Kwestionariusza Mechanizmów Obronnych

#### 1. ACTING OUT

Z powodu swej porywczosci popadam ciągle w ten sam rodzaj nieprzyjemnych dla mnie sytuacji.

Często jestem zmuszony działać impulsywnie.

Kiedy coś staje mi na przeszkodzie, działam często impulsywnie.

Często pozwalam sobie zapuścić się tak daleko, że inni ludzie są zmuszeni stawiać mi granice.

Gdy czuję się urażony, staję się otwarcie agresywny.

Zdarza się często, że w chwilach zdenerwowania, nim zdążę pomyśleć, mówię lub robię coś, czego potem się wstydzę.

Gdy jestem pod wpływem stresu staję się porywczy.

## 2. AGRESJA BIERNA

Ludzie często mi mówią, że jestem nadąsany.

Jeśli ktoś zmuszałby mnie do jedzenia, to ja – na odwrót – raczej nic bym nie jadł.

Jeśli mój szef by mnie zbeształ, to prawdopodobnie pracowałbym umyślnie niedokładnie lub powoli, tak by mu się odplacić.

Jeśli pracuję w grupie i jej członkowie postanowią większością głosów, aby zrobić coś, z czym ja się nie zgadzam lub co nie jest po mojej myśli, to wówczas ociągam się w dalszej współpracy.

Powiedzenie „na złość babci odmrozę sobie uszy” sprawdza się często w moim postępowaniu.

Słyszę często od innych, że udaję męczennika.

Irytuję moich przyjaciół, ponieważ zwracam się do nich o pomoc, gdy jest już na nią za późno.

## 3. ROZSZCZEPIENIE

Czasami wydaje mi się, że jestem aniołem, kiedy indziej – że jestem diabłem.

Moim zdaniem, ludzie są albo dobrzy albo źli.

Ludzie mówią mi, że widzę wszystko „albo w kolorze czarnym, albo białym”, to jest jako złe lub dobre, nie uznając kolorów pośrednich.

Są chwile kiedy uważam się za moralne zero, kiedy indziej zaś wydaje mi się, że jestem świętym.

## 4. ZAPRZECZANIE

Słyszę często od innych, że jestem jak struś, który chowa głowę w piasek. Innymi słowy, mam skłonność do ignorowania nieprzyjemnych faktów, jak gdyby nie istniały.

Ludzie mówią mi, że nie chcę widzieć tych faktów, które nie odpowiadają moim zapatrywaniom.

Słyszę często od innych, że wolę zaprzeczać istnieniu problemów niż stawiać im czoło.

Często wolę „zamknąć oczy” niż stanąć twarzą w twarz wobec trudnej dla mnie rzeczywistości.

Gdy przytłacza mnie nawał różnych spraw, szukam często ucieczki od nich poprzez sen, to znaczy kładę się spać.

### 5. PROJEKCJA

Ludzie zwykle źle mnie traktują.

Często mam wrażenie, że wszyscy są przeciwko mnie.

Większość spraw, które mi się przytrafia, nie wynika z mojej odpowiedzialności.

Nie mogę być obwiniany za to, co robię niewłaściwie.

Pewne osoby knują coś przeciwko mnie.

### 6. OMNIPOTENCJA-ZWALUTACJA

Przewyższam większość ludzi, których znam.

Często czuję, że przewyższam ludzi, z którymi mam do czynienia.

Szczycę się swoją zdolnością pozbawiania ludzi ich złudnego poczucia wielkości.

Posiadam szczególne talenty, które pozwalają mi iść przez życie bez żadnych problemów.

Uważam, że jestem osobą, która posiada dużo zdolności rozwiniętych w stopniu o wiele wyższym niż u innych ludzi.

Wszyscy, którzy mnie znają, liczą się z moim zdaniem.

### 7. FORMACJA REAKTYWNA

Gdyby ktoś na mnie napadł i okradł mnie z pieniędzy, to wolałbym raczej, aby zajęto się nim i udzielono mu pomocy, niż aby go ukarano.

Uważam, że kiedy ktoś mnie uderzy, to powinienem nadstawić drugi policzek.

Staram się być miły wobec osób, których nie lubię.

Często zauważam, że jestem bardzo miły wobec osób, które zasłużyły na mój gniew.

Nie mówię źle o osobach, których zachowanie mnie dotknęło lub było dla mnie obraźliwe.

Jeśli ktoś zachował się wobec mnie niewłaściwie, to nie potępiam go za to, ale staram się go raczej wytłumaczyć.

Staram się nie myśleć źle o ludziach, którzy wyrządzili mi krzywdę.

Staram się odplacić dobrem za wyrządzone mi zło.

### 8. IZOLACJA-INTELEKTUALIZACJA

Ludzie często mi mówią, że nie pokazuję swoich uczuć.

Często stwierdzam, że nic nie odczuwam w sytuacjach, które powinny ze swojej natury wzbudzać we mnie silne emocje.

Czuję się bardziej swobodnie, gdy mówię o swoich myślach, niż gdy mówię o swoich uczuciach.

Wydaje mi się, że jestem jak Indianin, który zachowuje ciągle „kamienną twarz”.

Zauważam, że z łatwością przychodzi mi mówić w sposób oschły i bezuczuciowy o najokropniejszych nawet wydarzeniach.

Nie lubię mówić o swoich uczuciach.

Słyszę często od innych, że jestem urodzonym filozofem.

## 9. AFILIACJA

Gdy jestem w złym nastroju, szukam towarzystwa innych osób.

W sytuacji kryzysowej, starałbym się znaleźć i porozmawiać z inną osobą, która miałaby ten sam problem.

Kiedy mam jakąś trudność, zwierzam się z niej osobie, do której mam zaufanie.

Kiedy jest mi ciężko, szukam kogoś z kim mógłbym porozmawiać o tym, co mnie dręczy.

Kiedy mam jakiś poważny problem zwracam się o radę do mojego kierownika duchowego.

Mam zwyczaj zasięgać rady u przyjaciół, jeśli mam jakiś problem, który samemu trudno jest mi rozwiązać.

## 10. ALTRUIZM

Możliwość pomagania innym daje mi satysfakcję i gdybym został pozbawiony tej możliwości, popadłbym w przygnębienie.

Kiedy jestem smutny, możliwość udzielenia komuś pomocy poprawia moje samopoczucie.

Zauważam, że kiedy przeżywam jakąś trudność, szukam okazji do udzielenia pomocy innej osobie znajdującej się w potrzebie.

## 11. ANTYCYPACJA

Kiedy wiem, że czeka mnie jakieś trudne zadanie, np. egzamin lub rozmowa z przełożonym, staram się wyobrazić sobie ewentualny przebieg całej sytuacji i planuję sposoby pomyślnego jej rozwiązania.

Jeśli mogę przewidzieć czas, w którym ogarnie mnie smutne usposobienie, łatwiej jest mi potem sobie z nim poradzić.

Kiedy przewiduję, że może wydarzyć się coś dla mnie bardzo nieprzyjemnego, staram się wyobrazić sobie jak będę się wtedy czuł i jak mógłbym się wtedy najlepiej zachować. Myślę zawczasu o czekających mnie nieprzyjemnościach i biorę pod uwagę różne alternatywne sposoby uporania się z nimi.

## 12. HUMOR

Potrafię dość łatwo śmiać się z samego siebie.

Potrafię zwykle dojrzeć zabawną stronę przykrej skądinąd sytuacji. Moja umiejętność spojrzenia na siebie z pewnego dystansu z uśmiechem pozwala mi łatwiej uporać się z problemami, z którymi się borykam. Kiedy pracuję w grupie osób, wśród których dochodzi do sprzeczek utrudniających współpracę, moje poczucie humoru przyczynia się do rozładowania napiętej atmosfery. Uważam, że nawet najbardziej przykre wydarzenie, jakie mi się przytrafiło, miało w sobie coś, na co można by się uśmiechnąć. Często śmieję się z gaf, jakie zdarzy mi się popełnić. Moi przyjaciele uważają mnie za osobę, która ma zdrowe poczucie humoru.

### 13. SUBLIMACJA

Swoje poddenerwowanie wyladowuję robiąc coś konstruktywnego i twórczego, na przykład malując lub rzeźbiąc. Zajęcie się jakąś pożyteczną pracą chroni mnie przed nastrojem przygnębienia lub poddenerwowania. Kiedy jestem czymś zdenerwowany, uprawianie sportu poprawia moje samopoczucie. Kiedy coś wyprowadzi mnie z równowagi, szukam możliwości fizycznego wysiłku, co pozwala odzyskać mi spokój. Mam hobby, którym się zajmuję, gdy jestem smutny lub zdenerwowany.

### 14. SKALA KONTROLNA

Zdarza się, że odkładam na jutro to, co powinienem zrobić dzisiaj.  
 Zdarza się, że myślę o rzeczach zbyt złych, by o nich mówić.  
 Zdarza się, że śmieję się z nieprzyzwoitych dowcipów.  
 Czasem wpadam w złość.  
 Czasem, gdy niezbyt dobrze się czuję, wpadam w zły humor.  
 Zdarza się, że nie mówię prawdy.  
 Czasem głosuję na ludzi, o których wiem bardzo mało.  
 Zdarza się, że powtarzam innym zasłyszane plotki.

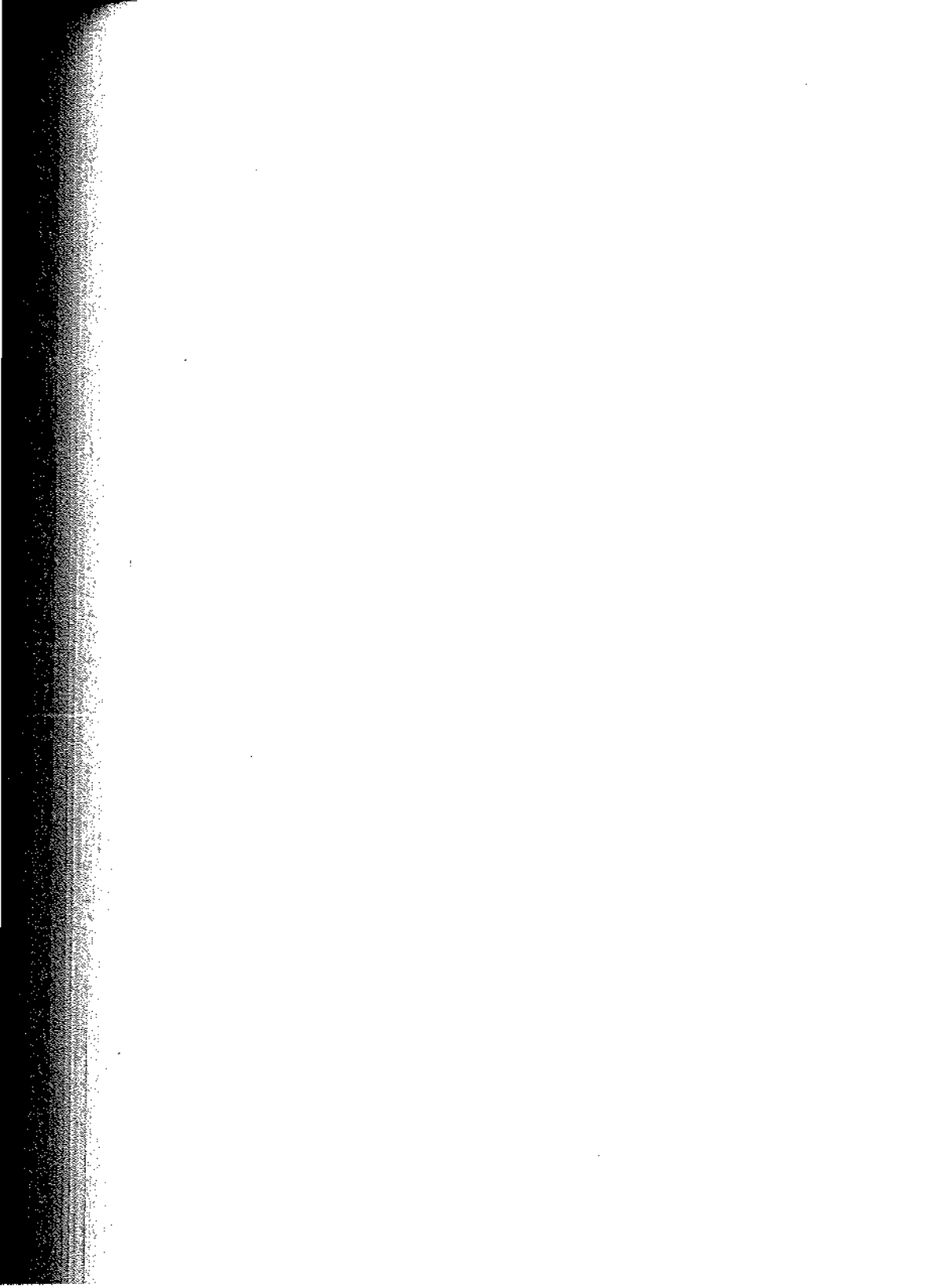
### Summary

One of the most important constructs of the psychoanalysis is that of the defense mechanism. Although other aspects of psychoanalytic theory have been challenged, and sometimes greatly modified, the mechanisms have been widely accepted even in circles outside the psychoanalysis. Also their relevance to development, personality, adaptation, clinical assessment and psychotherapy has been recognized.

In the last thirty years many empirical researches have been done on the mechanisms which considerably increased our knowledge concerning them. The present article discusses the results of a research on the development of the defense mechanisms among 223 candidates to the religious life, philosophy and theology students, members of the Salesian Congregation in Poland, aged 19-32.

On the basis of the *Defense Style Questionnaire* (DSQ) construed by M. Bond and his collaborators from the Department of Psychiatry of the Sir Mortimer B. Davis - Jewish General Hospital in Montreal (Canada) a new questionnaire in Polish was elaborated for the measurement of the defense mechanisms. The questionnaire, called *Kwestionariusz Mechanizmów Obronnych* (KMO), possesses 13 scales that measure the defense mechanisms (immature ones: acting out, passive aggression, splitting, denial, projection; neurotic ones: omnipotence-devaluation, reaction formation, isolation-intellectualization; mature ones: affiliation, altruism, anticipation, humor, sublimation) and a scale of control.

The KMO was administered to the 223 subjects of the research. At the beginning of the research a hypothesis was formulated according to which the oldest subjects would use more frequently the mature mechanisms and, conversely, less frequently the immature and the neurotic mechanisms in respect to the youngest subjects. To verify the hypothesis on the results of the administration of the KMO to the subjects the variance analysis was made with the age as an independent variable, divided into three levels of age (19-22, 23-26, 27-32), and with the scales of defense mechanisms as dependent variables. Subsequently levels of statistical significance between the means of groups of age were tested. The hypothesis was substantially confirmed: the significant differences between the means of groups of age were found for 6 defenses measured by the KMO. For splitting, reaction formation, isolation-intellectualization, affiliation and sublimation the differences were going in the direction provided by the hypothesis. For the altruism the direction was contrary, but this fact could be explained by the specific type of subjects chosen for the research. The changes in the use of defenses reflect, with great probability, the maturation processes of the subjects and indicates that the formation to the religious life doesn't hinder or damage the psychological maturation of the candidates, at least in the aspect of the defense mechanisms.





KRZYSZTOF NIEGOWSKI SDB

## MUZYKA W SYSTEMIE WYCHOWAWCZYM SALEZJANÓW KS. BOSKO

Pedagogika i psychologia ukazują jak bardzo ważnym środkiem kształcenia humanistycznego jest muzyka, która uwrażliwia człowieka na wartości ludzkie. Służy ona ogólnemu rozwojowi każdego człowieka, zarówno fizycznemu, intelektualnemu, emocjonalnemu, jak i estetycznemu. Sztuka – w tym także muzyka – równoważy zagrożenia, jakie przynosi człowiekowi współczesna cywilizacja: jednostronność zawodowego ukierunkowania, spłylenie osobowości poprzez model życia konsumpcyjnego, itp.

Muzyka ma przeogromny wpływ na sferę emocjonalną i duchową człowieka, a także – w niemalym zakresie – decyduje o rozwoju jego osobowości. Doskonale wiedział o tym św. Jan Bosko, twórca tzw. systemu prewencyjnego i założyciel Zgromadzenia Salezjańskiego. Mawiał, że muzyka i śpiew to szkoła życia harmonijnego i radosnego, pełnego entuzjazmu dla wszystkiego co piękne, wielkie i dobre, co Boskie. Do takiego życia chciał przygotować młodzież On sam, a później wszyscy ci, którzy zapragnęli naśladować tego świętego ojca i nauczyciela młodzieży.

W rodzącym się nowym systemie wychowawczym wielkie znaczenie miały śpiew i muzyka, uważane za jeden z filarów powodzenia systemu św. Jana Bosko. Święty Wychowawca z Turynu kochał muzykę. Bardzo znane jest Jego powiedzenie: „*Una casa salesiana senza musica e un corpo senza anima*” (Dom salezjański bez muzyki jest jak dusza bez ciała)<sup>1</sup>. Dla potrzeb oratorium sam pisał pieśni, spośród których znane są do dziś: *Lodate Maria* oraz *pieśń do Dzieciątka Jezus*<sup>2</sup>. Zabiegał o to, by muzyka zajmowała w tworzonym przez Niego dziele bardzo ważne miejsce.

<sup>1</sup> Memorie biografiche del B. Giovanni Bosco, Turyn 1898-1939, t. V, s. 347.

<sup>2</sup> Ks. Zb. Malinowski, Działalność muzyczna Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce, w: 75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga Pamiątkowa, red.: Ks. R. Popowski, ks. St. Wilk, ks. M. Lewko, Łódź-Kraków 1974, s. 111.

W krótkim stosunkowo czasie, po doskonałym przygotowaniu, wylonili się pierwsi salezjanie – profesjonalści, którzy w dziedzinie muzyki doszli do wielkich osiągnięć twórczych i artystycznych. Pozwolę sobie wymienić kilka nazwisk: ks. Filippo Alcantra, ks. Alessandro de Bonis, ks. Giovanni Cagliari (którego cenil sam mistrz G. Verdi<sup>3</sup>), ks. Vincenzo Cimatti, ks. Giovanni Grosso, ks. Giovanni Pagella. Nazwiska ich notowane są nawet w słownikach encyklopedycznych. To pierwsi salezjanie – wykształceni muzycy – którzy stworzyli podwaliny dla wychowania muzycznego, które z kolei m.in. stanowiło o tożsamości salezjańskiego systemu wychowawczego.

Podejście Założyciela Zgromadzenia Salezjańskiego do znaczenia muzyki w procesie wychowania młodego człowieka uwarściwiało każdą wspólnotę salezjańską na tę dziedzinę sztuki. Stąd też w momencie zakładania nowego domu, czy zakładu salezjańskiego powstawały wraz nimi orkiestry i chóry. Warto zauważyć, że np. w roku 1958 w domach salezjańskich na świecie było 258 samych orkiestr, które prowadzili przygotowani do tego salezjanie lub ich wychowankowie<sup>4</sup>.

Tak też było w Polsce. Ktokolwiek zetknął się ze szkołami lub tzw. zakładami salezjańskimi łączy je zazwyczaj w swoich wspomnieniach z muzyką. Praktycznie nie było domu salezjańskiego, w którym nie byłoby chóru, orkiestry, czy też innych zespołów muzycznych. Każdy wychowanek, posiadający względnie dobry słuch muzyczny, należał do orkiestry smyczkowej lub dętej, czy też do chóru. Na tej podstawie zrodziło się przekonanie, że każdy salezjanin potrafi grać na jakimś instrumencie.

Muzykująca młodzież była zawsze „wizytówką” salezjanów i ich systemu wychowawczego. Muzyka towarzyszyła codziennemu życiu domu salezjańskiego. Muzyką witano gości, wykonywano ją podczas liturgii, na poważnych akademiach, w domowym teatrze, a także dla rozrywki.

W systemie prewencyjnym ks. Bosko muzyka i śpiew odegrały rolę ewangelicznego „ziarnka gorczycy”. Z latami rozrosło się ono w bardzo rozgałęzione drzewo. Dokonało się to oczywiście poprzez wychowanków szkół salezjańskich. Wynosili oni z nich nie tylko katolickie zasady moralne, fachową wiedzę, ale także zamiłowanie do muzyki. W miejscach pracy gromadzili wokół siebie młodych ludzi, organizowali chóry, zespoły instrumentalne, kółka amatorskie oraz urządzali różnego rodzaju spotkania przy muzyce. Stawali się krzewicielami rodzimej kultury. Śpiew i muzyka były potrzebą ich życia.

Salezjanie doskonale wiedzieli, że muzyka „porywa” młodzież, uszlachetnia ją, zapala entuzjazm, raduje i uszczęśliwia oraz ubogaca wewnętrznie. Stąd też stała się

<sup>3</sup> Dizionario biografico... s. 64.

<sup>4</sup> Don Bosco nel mondo, Turyn 1958, s. 211.

ona – w szerokim znaczeniu – elementem integralnym metody wychowawczej, zapoczątkowanej przez Założyciela Zgromadzenia Salezjańskiego. Gdziekolwiek duchowi synowie ks. Bosko podejmowali pracę towarzyszyła im pieśń i muzyka.

Można powiedzieć, że salezianie stali się w Polsce pionierami ruchu muzycznego wśród młodzieży. Najprawdopodobniej za przykładem szkół salezjańskich włączono do programu szkół państwowych naukę śpiewu, jako przedmiot obowiązkowy, a gdzie okoliczności sprzyjały tworzone orkiestry szkolne<sup>5</sup>.

Salezjańskie szkoły i domy wychowawcze – realizując ducha swego Założyciela – były, zarówno w Polsce, jak i w innych krajach pożądaną nowością ze względu na ciekawą i dotąd niespotykaną metodę wychowania. Dyscyplina, ambitna postawa młodzieży osiągana troskliwymi zabiegami i miłością, a przeplatana właśnie muzyką i śpiewem, była dla pedagogów rewelacją.

Szczytem i apogeum działalności muzycznej salezjanów polskich było niewątpliwie zorganizowanie i założenie znanej i sławnej w całym kraju Średniej Zawodowej Szkoły Organistowskiej w Przemyślu w roku 1916. Odegrała ona olbrzymią rolę w upowszechnianiu kultury muzycznej, zwłaszcza religijnej, w naszym kraju.

W miarę upływu czasu Szkoła Organistowska zyskiwała na uznaniu władz państwowych, a oceny wizytatorów zawierały pochwały dla wychowania artystyczno-zawodowego oraz wysokiego poziomu nauki<sup>6</sup>.

Personel dydaktyczny stanowili zarówno salezianie, jak i osoby świeckie. Wielu z nich ukończyło wyższe studia muzyczne w kraju lub za granicą, stając się doskonałymi muzykami i pedagogami. Byli to m.in. Ks. J. Bednarz, ks. Antoni Chlondowski, ks. Władysław Chmiel, ks. Czesław Jabłecki, ks. Jan Kasprzyk, ks. Jacek Kochański, ks. Karol Lewandowski, ks. Idzi O. Mański, ks. Karol Markiel, ks. Stanisław Ormiński, ks. Tadeusz Przybylski, Feliks Rączkowski, ks. Czesław Rogowski, ks. Antoni Śródka<sup>7</sup>.

W grupie absolwentów Szkoły Organistowskiej – a byli oni wszędzie oczekiwani i zapraszani – znaleźli się późniejsi wirtuozi gry organowej, doskonali akompaniatorzy i muzycy pracujący w filharmoniach i chórze Polskiego Radia, profesoro- wie wyższych szkół muzycznych oraz doskonali organiści w kościołach na terenie całej Polski, a także poza jej granicami<sup>8</sup>. Do bardziej znanych należą: Antoni Gref, Wacław Kubicki, Wojciech Lewkowicz, Zdzisław Nowacki, Antoni Nawaczek, Władysław Oćwieja, ks. Leon Pęcherek, Feliks Rączkowski, Marian Sawa, Jan So-

<sup>5</sup> Ks. J. Ślósarczyk, Historia Prowincji św. Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce, Pogrzebień 1960, t II, s. 541.

<sup>6</sup> A. Kosiński, Ks. I. Mański – życie i twórczość muzyczna, Warszawa ATK 1973 (mps), s. 23.

<sup>7</sup> Ks. Zb. Malinowski, Działalność muzyczna..., dz. cyt., s. 118.

<sup>8</sup> Tamże, s. 119.

bieski, Władysław Sokołowski, Eugeniusz Sroczyński, Józef Wierzbicki, Henry Zacharski oraz szereg innych.

Działalność tej Szkoły przyczyniła się niewątpliwie do odnowy muzyki religijnej w Polsce i podniesienia poziomu wykształcenia organistów. Niestety w roku 1963, na skutek likwidacji prywatnego szkolnictwa przez władze PRL, Organistowska Szkoła Muzyczna w Przemysłu została zamknięta i zlikwidowana.

Salezjanie, którzy musieli opuścić swoje zakłady i szkoły, koncentrują swoją uwagę na zupełnie nowej rzeczywistości, w której przyszło im realizować swoje posłannictwo – a była to praca w parafiach. Nie ma już szkół i domów wychowawczych<sup>9</sup>, a zatem nie ma także salezjańskich chórów i orkiestr (z wyjątkiem domów formacyjnych), które były „wizytówką” dzieł salezjańskich. Wielu księży i alumnów Seminarium uzdolnionych muzycznie musiało przeklasyfikować swoje zainteresowania na rzecz studiów pedagogicznych i katechetycznych. Realizowali oni co prawda swoje zdolności muzyczne poprzez organizowanie chórów i zespołów muzycznych w parafiach, ale była to działalność uboczna, na którą często brakowało czasu<sup>10</sup>.

Dzisiaj, pod koniec XX wieku, po upadku systemu komunistycznego w Polsce, kiedy odradza się szkolnictwo prywatne, Zgromadzenie Salezjańskie próbuje powracać do swego pierwotnego charyzmatu. Organizowane są przede wszystkim szkoły. W wielu z nich funkcjonuje poszerzony program wychowania muzycznego i organizowane są różne zespoły muzyczne.

Na szczególną uwagę zasługują dwie szkoły. Pierwsza z nich to Salezjańskie Liceum Muzyczne – Szkoła Organistowska im. Ks. Antoniego Chlondowskiego w Lutemiersku. Pragnie ona w swej działalności nawiązać do wspaniałych tradycji dawnej Szkoły Organistowskiej w Przemysłu.

Drugą szkołą, to Salezjańskie Liceum Ogólnokształcące w Szczecinie. Posiada ono klasę o kierunku muzycznym, mającą charakter priorytetowy. Od roku funkcjonuje także przy tymże Liceum klasa organów, mająca uprawnienia Średniej Szkoły Muzycznej.

Innym przejawem działalności muzycznej Salezjanów w Polsce jest Ośrodek Kształcenia Organistów, który został zorganizowany przy WSD w Łądzie w roku 1981. Ośrodek skupia uczestników z terenu diecezji wrocławskiej, a są to zarówno dorośli jak i młodzież oraz dzieci. Głównym celem Ośrodka Szkolenia Organistów jest kształcenie przyszłych organistów oraz doskonalenie już pracujących organistów, którzy będą

<sup>9</sup> Jedyną szkołą, która nie została upaństwowiona i pozostała po dzień dzisiejszy jako salezjańska, to Szkoła Zawodowa w Oświęcimiu.

<sup>10</sup> Wobec zmian, które zachodziły w liturgii po Soborze Watykańskim Drugim, dotychczasowe – bardzo liczne – chóry parafialne często ustępowały miejsca tzw. scholom, które śpiewem towarzyszyły akcji liturgicznej. Pojawiły się także liczne beatowe zespoły młodzieżowe. Zorganizować zatem i prowadzić chór kościelny było ogromnie trudno. Nie mniej jednak wiele chórów istnieje po dzień dzisiejszy.

mogli z większymi kompetencjami realizować swoją pracę, nie tylko jako organiści, ale – w szerszym znaczeniu – jako animatorzy życia muzycznego w danej parafii.

Zaletą Ośrodka jest fakt, iż przeważającą część uczniów stanowią dzieci i młodzież z pobliskich miejscowości. Wielu z nich nie ukończy szkolenia uzyskując dyplom organisty – są bowiem zbyt słabi muzycznie – pozostają jednak w kręgu oddziaływania kulturalnego – poprzez muzykowanie – które ma przecież nie bagatelny wpływ na ich rozwój osobowościowy.

Wydaje się, że działalność wspomnianego Ośrodka może być doskonałym przykładem dla wielu parafii i placówek, nie tylko salezjańskich, jeśli chodzi o wychowywanie poprzez kontakt z muzyką.

Godnym uwagi jest także organizowany od 10 lat Festiwal Muzyki Religijnej w Rumi w salezjańskiej parafii Najświętszej Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych. Wyrósł on na kanwie tradycji muzycznych pielęgnowanych przez długie lata – z wielką pasją – przez ks. Stanisława Ormińskiego, który wzrastał i formował się jako kapłan i artysta w Zgromadzeniu Salezjańskim. Swoją pasję i umiłowanie muzyki przelewał na swoich podopiecznych, których wychowywał i uczył także poprzez muzykę. Jego wychowankowie wraz z miejscowymi salezjanami – już w dwa lata po jego śmierci – doprowadzili do zapoczątkowania Festiwalu Pieśni Religijnej.

Główne cele Festiwalu to: upamiętnienie przebogatej sylwetki postaci ks. St. Ormińskiego; podniesienie poziomu wykonawczego zespołów chóralnych i indywidualnych wykonawców oraz upowszechnienie dorobku w zakresie muzyki dawnej i współczesnej o treściach religijnych.

Od 1992 roku Festiwal w Rumi został przekształcony w Ogólnopolski Festiwal Muzyki Religijnej im. Ks. St. Ormińskiego. Obejmuje on trzy konkursy: kompozytorski, konkurs muzyki organowej z udziałem studentów klas organowych akademii muzycznych i uczniów szkół i liceów muzycznych oraz konkurs zespołów chóralnych z całej Polski.

Optymizm wzbudza fakt, że bardzo wiele osób – zwłaszcza młodych – spontanicznie i chętnie reaguje na zaproszenie organizatorów Festiwalu. Przyjeżdżają autokarami i pociągami – często setki kilometrów – by uczestniczyć w konkursie, słuchając dobrej muzyki. Ten czas spędzony przez kilka dni w Rumi w miesiącu października wydaje się być dla nich cudownym świętem przeżywanym w klimacie przyjaźni i ogólnej radości.

Poziom artystyczny Festiwalu, który z każdym rokiem wzrasta<sup>11</sup> oraz coraz większa jego popularność sprawiają, że należy już on do najbardziej prestiżowych i liczących się imprez artystycznych tego typu w Polsce.

<sup>11</sup> Przy przyjmowaniu zgłoszeń dokonywana jest selekcja oraz podział na różne kategorie. Konkursowe jury stanowią profesorowie wyższych uczelni muzycznych i znani muzycy z całej Polski.

Trzeba zatem zauważyć – na podstawie choćby tego krótkiego zarysu – że Salezianie w dalszym ciągu pielęgnują tradycje muzyczne według myśli i pragnień swego Założyciela i wiele czynią chcąc przywrócić w formacji własnej i swoich wychowanków właściwe miejsce muzyce. Nadmienić należy, że w ostatnich latach wielu salezjanów ukończyło, bądź realizuje i podejmuje studia muzyczne w różnych uczelniach muzycznych, by realizować się także w płaszczyźnie muzycznej, nawiązując do swych wielkich poprzedników.

### Sommario

Nel sistema preventivo di don Bosco la musica e il canto avevano un luogo proprio e molto importante fino ad essere considerati come la colonna del sistema educativo nascente. La riflessione mostra lo spazio che la musica occupa non solamente nella attività iniziale della Congregazione Salesiana, ma anche nei tempi odierani, cioè alla fine del XX secolo. I salesiani coltivano la tradizione musicale secondo del pensiero e dei sogni del suo fondatore. Adoperano perchè nella loro formazione e nella formazione dei loro allievi la musica e il canto prendono un posto adeguato e la dimensione principale e insostituibile.

TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

## KULT CHRZEŚCIJAŃSKI W NAUCZANIU I DZIAŁALNOŚCI BISKUPA CEZAREGO Z ARLES

### 1. POSTAĆ BISKUPA CEZAREGO Z ARLES

Cezary urodził się w 470 roku w miasteczku Cabillon, znajdującym się pod dominacją burgundzką. W wieku około 20 lat wstąpił do opactwa w Lerynie. Po kilku latach został celem poratowania nadszarpniętego przez praktyki ascetyczne zdrowia, odesłany przez opata do Arles. W tym też czasie biskup tego miasta Eoniusz włączył go do grona swoich duchownych. Cezary został najpierw diakonem, a następnie kapłanem. W 499 r. biskup mianował go opatem w jednym z klasztorów na przedmieściach Arles. W trzy lata później na żądanie Eoniusza został jego następcą, biskupem w Arles i rozpoczął blisko czterdziestoletni okres misjonarskiej i duszpasterskiej działalności. Nie ograniczał pracy tylko do głoszenia kazań w miastach i parafiach wiejskich oraz wizyt duszpasterskich w podległych mu ośrodkach życia kościelnego. Jako biskup, a od 6 listopada 513 r. na mocy decyzji papieża Symmachusa metropolita oraz Wikariusz Stolicy Apostolskiej oraz Prymas Galii i Hiszpanii, organizował życie chrześcijańskie na podległym mu terenie. W celu tworzenia coraz lepszych zewnętrznych warunków dla rozwoju życia kościelnego zwołał i przewodniczył kilku synodom, na których podjęte zostały różnorodne decyzje o charakterze organizacyjnym i dyscyplinarnym. Biografie Cezarego wskazują także na jego działalność polityczno-społeczną. Wykorzystując swój moralny autorytet Cezary przyczynił się do uwolnienia mieszkańców podbitych miast, wykupywał z własnych dóbr niewolników, rozwijał na szeroką skalę konieczną wówczas działalność charytatywną. Organizował także na podległym terenie życie monastyczne poprzez budowę klasztorów i pisanie dla nich reguł. Po dynamicznym życiu biskupa, duszpasterza, prawodawcy, teologa-

Trzeba zatem zauważyć – na podstawie choćby tego krótkiego zarysu – że leżanie w dalszym ciągu pielęgnują tradycje muzyczne według myśli i pragnień swego Założyciela i wiele czynią chcąc przywrócić w formacji własnej i swoich wychowanków właściwe miejsce muzyce. Nadmienić należy, że w ostatnich latach wielu salezjanów ukończyło, bądź realizuje i podejmuje studia muzyczne w różnych uczelniach muzycznych, by realizować się także w płaszczyźnie muzycznej, nawiązując do swych wielkich poprzedników.

### Sommario

Nel sistema preventivo di don Bosco la musica e il canto avevano un luogo proprio e molto importante fino ad essere considerati come la colonna del sistema educativo nascente. La riflessione mostra lo spazio che la musica occupa non solamente nella attività iniziale della Congregazione Salesiana, ma anche nei tempi odierni, cioè alla fine del XX secolo. I salesiani coltivano la tradizione musicale secondo del pensiero e dei sogni del suo fondatore. Adoperano perchè nella loro formazione e nella formazione dei loro allievi la musica e il canto prendono un posto adeguato e la dimensione principale e insostituibile.



TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

## KULT CHRZEŚCIJAŃSKI W NAUCZANIU I DZIAŁALNOŚCI BISKUPA CEZAREGO Z ARLES

### 1. POSTAĆ BISKUPA CEZAREGO Z ARLES

Cezary urodził się w 470 roku w miasteczku Cabillon, znajdującym się pod dominacją burgundzką. W wieku około 20 lat wstąpił do opactwa w Lerynie. Po kilku latach został celem poratowania nadszarpniętego przez praktyki ascetyczne zdrowia, odesłany przez opata do Arles. W tym też czasie biskup tego miasta Eoniusz włączył go do grona swoich duchownych. Cezary został najpierw diakonem, a następnie kapłanem. W 499 r. biskup mianował go opatem w jednym z klasztorów na przedmieściach Arles. W trzy lata później na żądanie Eoniusza został jego następcą, biskupem w Arles i rozpoczął blisko czterdziestoletni okres misjonarskiej i duszpasterskiej działalności. Nie ograniczał pracy tylko do głoszenia kazań w miastach i parafiach wiejskich oraz wizyt duszpasterskich w podległych mu ośrodkach życia kościelnego. Jako biskup, a od 6 listopada 513 r. na mocy decyzji papieża Symmachusa metropolita oraz Wikariusz Stolicy Apostolskiej oraz Prymas Galii i Hiszpanii, organizował życie chrześcijańskie na podległym mu terenie. W celu tworzenia coraz lepszych zewnętrznych warunków dla rozwoju życia kościelnego zwołał i przewodniczył kilku synodom, na których podjęte zostały różnorodne decyzje o charakterze organizacyjnym i dyscyplinarnym. Biografie Cezarego wskazują także na jego działalność polityczno-społeczną. Wykorzystując swój moralny autorytet Cezary przyczynił się do uwolnienia mieszkańców podbitych miast, wykupywał z własnych dóbr niewolników, rozwijał na szeroką skalę konieczną wówczas działalność charytatywną. Organizował także na podległym terenie życie monastyczne poprzez budowę klasztorów i pisanie dla nich reguł. Po dynamicznym życiu biskupa, duszpasterza, prawodawcy, teologa-

praktyka oraz polemisty z różnymi grupami heretyckimi, Cezary umarł 27 sierpnia 542 roku<sup>1</sup>.

Jego życie i działalność, problemy duszpasterskie, jakie stawiały przed nim znaki ówczesnego czasu poznajemy na podstawie licznych pism, przede wszystkim 238 zachowanych kazań Cezarego, jego korespondencji (21 listów), oraz uchwał synodalnych, które organizował. O życiu i działalności Biskupa Arles informuje także jego biografia, której autorami są jego współpracownicy i uczniowie.

## 2. ŚRODOWISKO DUSZPASTERSKIEJ DZIAŁALNOŚCI CEZAREGO

Cezary działał w nowej rzeczywistości historyczno-kulturowej przed jaką na przełomie V i VI wieku stanął Kościół. Tę zmianę rzeczywistości spowodowały przede wszystkim wędrówki ludów. Na terenie Galii, przynajmniej przez pewien okres czasu zamieszkały wówczas nowe ludy germańskie: Wizygoci, Swewowie, Burgundowie i Frankowie<sup>2</sup>. Na początku V w. Orozjusz, a także Klaudian i inni historycy i pisarze kościelni stwierdzają, że w tym okresie barbarzyńcy zmienili miecze na pługi i osiadłszy na roli uprawiali ziemię, zhumanizowali się i stali się przyjaciółmi Rzymian.<sup>3</sup> Fakt ten spowodował, że przeobrażeniu uległy także stosunki narodowościowe, a w związku z tym kulturalne, obyczajowe i religijne. Nastąpiło to przede wszystkim pod wpływem ich własnych tradycji kulturowych a także religijnych. Znały już one z wyjątkiem plemion, które zajmowały północno-zachodnią część Europy, wprowadzić chrześcijaństwo w ariańskim wydaniu, jakkolwiek zachowały one, szczególnie na wsiach pewne elementy religii pogańskiej. Te elementy w nowym środowisku stapiały się z kulturą, tradycją i religią ludności do tej pory zamieszkującej tę prowincję Cesarstwa Rzymskiego, u której w tym okresie osłabł również dawny duch chrześcijański. Wiadomo, że mimo chrystianizacji miast, po wsiach nadal rozwijały się pogańskie kultury i obyczaje. Kontakt z nowymi mieszkańcami i ich tradycjami

<sup>1</sup> Por. M. J. Delage, *Introduction*. [W:] *Cesaire de Arles, Sermons au peuple (1-20)*, introduction, traduction, et notes M. J. Delage, Paris 1971, s. 39-43, *Sources Chrétiennes*, t. 175; G. Terraneo, *Saggio bibliografico su Cesario vescovo di Arles*, „La scuola cattolica” 91 (1963), s. 272-273; A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 400-409.

<sup>2</sup> Por. L. Genicot, *Powstaje nowy świat. Studium o kulturze i cywilizacji wieków średnich*, Warszawa 1964, s. 12-13; Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, tłum. J. W. Zieliński, Warszawa 1961, s. 121-123.

<sup>3</sup> Por. R. Kamienik, *Kościół i hierarchia kościelna wobec barbarzyńców. Nowy stosunek do ludów nie rzymskich i kształtowanie się wspólnoty narodów*, [w:] *1500-lecie upadku Cesarstwa Zachodniorzymskiego. Materiały Ogólnopolskiego Sympozjum Naukowego w Karpaczu 8-9 grudnia 1976 roku*, Wrocław 1979, s. 173.

religijnymi jeszcze bardziej ożywiły te pozostałości względnie elementy religii pogańskiej.

Cezary, gdy w 502 roku został biskupem metropolii Arles stanął z jednej strony przed duszpasterskim zadaniem rechrystianizacji ludności formalnie chrześcijańskiej; chodziło o pogłębienie świadomości religijnej, kształtowanie sumienia stępionego burzliwymi wydarzeniami historycznymi, skażonego wpływem rozwijających się nurtów heretyckich. Z drugiej strony wielkim zadaniem była chrystianizacja śródowiska wiejskiego. Tam wówczas w dużej mierze masy ludowe były jeszcze nieochrzczone, a ci którzy przyjęli już chrzest przeżywali swoje chrześcijaństwo w sposób bardziej formalny niż wewnętrzny i konsekwentny, zarówno pod względem czystości nauki jak życia moralnego. Nawet ochrzczone ludność wielokrotnie wracała do dawnych pogańskich praktyk kultycznych i obrzędowości.

Problem powracania do dawnych form kultu, przy jednocześnie obojętnej, a nawet lekceważącej postawie wobec form czci dla Boga, Cezary dostrzegał i odczuwał boleśnie. Stąd w pierwszym rzędzie nie cofa się przed gorącymi, a często wręcz pełnymi groźby apelami do wiernych. Szczególne dziedzictwo takiej postawy mamy w kazaniu poświęconym w całości niszczeniu świątyń pogańskich i dawnych form kultu: *Cóż robią ci nieszczęsny i politowania godni? Światło porzucają, a pędzą w ciemność, gardzą Bogiem, a wpadają diabłu w objęcia. Opuszczają życie, a za śmiercią idą. Chrystusem gardzą, a w świętokradztwo wstępują. I w jakim celu przyszli ci biedacy do Kościoła? W jakim celu przyjęli sakrament chrztu świętego, jeżeli następnie mieli wrócić do świętokradzkich kultów bożków? Przecież wypełni się na nich to co napisano: Pies wrócił do tego, co sam zwymiotował, a świnia umyta do kałuży błota. Nie boją się tego, co Pan powiedział przez proroka: Ktokolwiek składałby ofiary innym bogom poza samym Panem, podlega klątwie [...]*<sup>4</sup>. Są to słowa napomnienia względem tych, którzy okazali się niewierni wobec podjętych na chrzcie świętym zobowiązań. Biskup Arles zdawał sobie sprawę, że same napomnienia i apele, choćby nawet wygłoszone przy towarzyszącej groźbie Sądu Bożego i kary piekła, niewiele zmieniają. Istotną sprawą staje się przede wszystkim wyjaśnienie znaczenia i sensu, tego co dzieje się w kościele: *Kto bowiem rozumie co dzieje się w Kościele, kiedy celebruje się Boże tajemnice, rozpoznaje ileż zła czynią ci, którzy z kościoła przed zakończeniem Mszy świętej wychodzą*<sup>5</sup>.

Pouczenie wymagało przede wszystkim uświadomienie ludowi różnicy pomiędzy kultem pogańskim a chrześcijańskim, wskazanie na istotę i inny wymiar kultu

<sup>4</sup> Cezary z Arles, *Kazanie* 53,1, [w]: Tenże, *Kazania* (1-55), tłum. S. Ryznar, Warszawa 1989, s. 228, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 52.

<sup>5</sup> Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 74,1, [w]: Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, Turnhout 1953, s. 310, Corpus Christianorum. Series Latina, t. 103.

chrześcijańskiego. Zdając sobie doskonale sprawę z tych różnic, czego znamionym wyrazem są choćby słowa: *my bowiem przed chrztem byliśmy ofiarnymi ołtarzami diabła, po chrzcie zaś zasłużyliśmy na to, aby być świątynią Chrystusa*<sup>6</sup>, Cezary poucza w wielu kazaniach o istocie kultu chrześcijańskiego, naucza na temat miejsca i roli modlitwy chrześcijanina w jego życiu i pracy, wyjaśnia wreszcie znaczenie wielu zewnętrznych znaków, symboli i czynności liturgicznych, jakie dokonują się podczas Mszy świętej, w której uczestniczą wierni.

### 3. ISTOTA KULTU

Kluczowym dla ukazania tego zagadnienia są przede wszystkim zachowane w spuściznie kaznodziejskiej Cezarego trzy kazania (227-229), wygłoszone w związku uroczystościami konsekracji kościołów bądź ołtarzy. Cezary wskazuje w nich w sposób szczególny, jakie znaczenie dla chrześcijanina posiadają kluczowe w praktyce kultu słowa: świątynia i ołtarz, oraz w jaki sposób w znaczeniu chrześcijańskim oddaje się cześć Bogu, jaki jest istotny wymiar, cel i sens kultu w praktyce wiary chrześcijańskiej.

Pojęcie świątyni, miejsca świętego było wartością, którą słuchacze kazań Biskupa Arles znali, nawet ci, którzy wchodzili dopiero w chrześcijaństwo, oraz traktowali to pojęcie z pietyzmem. Jako ludzie religijni wierzyli, że nemeton<sup>7</sup> czy świątynia stanowiły jakby centrum świata, w którym panuje wszechwładne bóstwo. Podchodzili ponadto do miejsca świętego z bojaźnią. Często nie przekraczali ram miejsca świętego, a gdy już decydowali się je przekroczyć, zwykle ten krok poprzedzał ceremoniał rytualnych oczyszczeń<sup>8</sup>.

Jakie nowe wartości w rozumieniu i przeżywaniu pojęcia świątyni wnosi Cezary do umysłów słuchaczy? Skrętnie wykorzystując w tym względzie myśl świętego Pawła Apostoła oraz dorobek myśli patrystycznej, Biskup poddaje myśli i wyobraźni swojego audytorium obraz świątyni o dwóch zasadniczych wymiarach: materialnym i duchowym.

Świątynia materialna, budynek sakralny jest miejscem, w którym mieszka Bóg i w którym za pomocą różnych gestów i czynności liturgicznych oddaje się cześć

<sup>6</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 229,1, dz. cyt., s. 905, t. 104.

<sup>7</sup> Wyznaczane w celach kultycznych wydzielone miejsca święte, którymi w tradycji Galów były przede wszystkim lasy i nieużytki. Nazwa nemeton pochodzi od galijskiego słowa *nem* (coś świętego).

<sup>8</sup> Por. J. Filip, *Die keltische Zivilisation und ihr Erbe*, Prag 1961, s. 167; J. Gassowski, *Mitologia Celtów*, Warszawa 1987, s. 128; S. Czarnowski, *Studia z dziejów kultury celtyckiej*, Warszawa 1956, s. 222.

Bogu<sup>9</sup>. W świątyni tej nie może znajdować się nikt i nic, co jest w jakiś sposób skałane, ponieważ świątynie chrześcijańskie, które wznosi się z drewna czy kamienia, są w pełnym tego słowa znaczeniu miejscem świętym, gdyż znajdują się w nich ołtarze, na których konsekruje się boskie dary ofiarne<sup>10</sup>. Jest to miejsce, które ma błyszczeć czystością i światłem<sup>11</sup>. Czystością musi wyróżniać się także człowiek, który przekracza jej progi. Wielokrotnie chwali Biskup postawę wiernych, którzy przychodząc do kościoła przywdziewają odświętne lub przynajmniej starannie oczyszczone ubrania. Zobowiązuje ich jednocześnie niejako do trwania przy takiej postawie.<sup>12</sup> Słowa o czystości i przygotowaniu zewnętrznym do udziału w liturgii stanowią dla Cezarego dogodny punkt odniesienia do wskazania prawdy istotniejszej, stanowiącej dydaktyczny i wychowawczy cel jego pouczenia, mianowicie ukazanie konieczności bycia czystym pod względem duchowym, gdy przychodzi się do kościoła<sup>13</sup>.

W świątyni chrześcijanin oddając cześć Bogu, ma przede wszystkim troszczyć się o duszę. Nie bez przyczyny więc Biskup Arles w jednym z kazań, kościół gdzie gromadzą się wierni na modlitwę, nazywa duchowym obozem, w którym dusza chrześcijańska nabiera sił do walki z szatanem. W nim poprzez czuwanie na modlitwie zbroi się do skutecznej z nim walki, aby zachować duchową czystość<sup>14</sup>. Ta wolność od skażenia grzechem nie jest tylko wymogiem moralnym, ze względu na dążenie duszy do osiągnięcia zbawienia. Dusza chrześcijanina musi być również czysta w wymiarze sakralnym (rytualnym), jako że, jak naucza Cezary swój lud, idąc za nauką świętego Pawła: [...] *jesteśmy świątynią Boga i Duch Boży w nas mieszka. Ilekroć więc popełnimy jakiś grzech myślą, słowem czy uczynkiem, burzymy świątynię Boga i obrażamy Tego, który w nas mieszka. Dlatego jeśli ktoś zbrudził świątynię Boga, czy to szpetnymi myślami, czy też splamił nieskromną mową, czy też przez jakikolwiek ciężki grzech zburzył ją aż do fundamentów, dopóki jest czas, niech się stara przywrócić to, co utracił, podnieść to, co upadło, odbudować to, co zniszczone*<sup>15</sup>.

We wnętrzu każdego człowieka znajduje się więc świątynia duchowa, w której wszystko to, co w świątyni materialnej spełnia się za pomocą gestów rąk, spełnia się także w duszy jako duchowej budowli. W niej, jak w sakralnym miejscu świętym, jako duchowej świątyni zamieszkuje także Chrystus<sup>16</sup>. Stąd nie może znajdować się

<sup>9</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 227,1, dz. cyt., s. 897-898, t. 104.

<sup>10</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 228,1, dz. cyt., s. 901-902, t. 104.

<sup>11</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 229,3, dz. cyt., s. 828-830, t. 104.

<sup>12</sup> Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 14,1, dz. cyt., s. 77-78.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 78.

<sup>14</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 207,1, dz. cyt., s. 828-830, t. 104.

<sup>15</sup> Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 130,3, dz. cyt., s. 537, t. 103.

<sup>16</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 227,1, dz. cyt., s. 897-898, t. 104.

w niej nic, co obraża Jego majestat. Jak stwierdza w pewnym miejscu Cezary, Bóg chce mieszkać i przechadzać się po świątyni duszy człowieka.<sup>17</sup> W celu przybliżenia tego abstrakcyjnego nieco pouczenia, Cezary posługuje się obrazem skrzyni, którą wielu słuchaczy wykorzystywało dla przechowywania w niej odzieży. Biskup poprzez to porównanie uświadamia diecezjanom oczywisty w rzeczywistości dla nich fakt, że nikt nie chce do takiej skrzyni wkładać podartych czy brudnych łachmanów. Podobnie także patrzy Chrystus na duszę człowieka.<sup>18</sup>

Nauka na temat duchowej świątyni, która była dla diecezjan Cezarego wartością nową, łączy się wyraźnie z nauką o zbawieniu. W kazaniach Biskupa Arles wymiar kultu chrześcijańskiego łączy się z ukierunkowaniem soteriologicznym wiary chrześcijańskiej. Jeden i drugi wymiar wzajemnie na siebie oddziałują i nawzajem warunkują się. Zbawienie w decydujący sposób rozgrywa się we wnętrzu człowieka. Odkupiciel, który dokonał wyzwolenia duszy z niewoli diabła, zamieszkał w niej jakby w świątyni, posiadał ją jakby w wieczne posiadanie. Wiekuistość owego zamieszkiwania Odkupiciela w duszy ludzkiej zależna jest jednak od tego, jak człowiek troszczy się o jej czystość. Ta troska ma w ujęciu Biskupa Arles wymiar zbawczy i kultyczny zarazem. Raz jeszcze przypomnijmy w tym kontekście stwierdzenie, że w kościele dusze, czuwając na modlitwie, zbroją się do skutecznej walki z diabłem.

Zbawcze pragnienie wiernych uwolnienia się od demona mogło się zrealizować w całej pełni przez przyjęcie i realizację zasad i wartości chrześcijańskiego kultu. Tradycyjne obrzędy pogańskie – jak określa je Biskup – są kulterem diabła. Zbawienie dokonuje się w świątyni, w której mieszka Chrystus. W jednym z kazania Cezary ukazuje Królestwo Niebieskie, które stanowi wiekuiste mieszkanie zbawionych jako błogosławiona, niebieska świątynia. Dzień sądu będzie dla zbawionych dniem przybycia do wiecznego kościoła błogosławionych, do którego jednak wstępu nie będzie miał żaden zły człowiek, ale także nigdy nie zostanie usunięty z niego człowiek dobry<sup>19</sup>.

Istota chrześcijańskiego kultu koncentruje się więc wokół troski o czystość duszy. W osiągnięciu tej czystości pomocą służą praktyki kultu chrześcijańskiego. Sens tych praktyk oraz ich znaczenie dla chrześcijanina wyjaśnia Cezary w kazaniu na konsekrację ołtarza. Ołtarz był rzeczywistością znaną dla audytorium Cezarego, gdy głosił on to kazanie. Znajdował centralne miejsce w kościele. Nie zniknęły także z życia religijnego jego wiernych ołtarze pogańskie. W analizowanym kazaniu Cezary mówi o dwóch ołtarzach, o ołtarzu zewnętrznym z kamienia i ołtarzu wewnętrznym

<sup>17</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 228,1, dz. cyt., s. 901-902, t. 104.

<sup>18</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 227,5, dz. cyt., s. 900, t. 104.

<sup>19</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 227,6, dz. cyt., s. 900, t. 104.

nym w duszy człowieka. Punktem wyjścia do rozważań stał się tekst biblijny z *Pierwszej Księgi Królewskiej* o dwóch ołtarzach w świątyni zbudowanej przez Salomona, zewnętrznym, na którym składano ofiary ze zwierząt, oraz wewnętrznym świątyni, gdzie składano Bogu w ofierze pachnące kadzidło. Stosując analogię, Cezary uzmysławia słuchaczom duchową naukę, jakby o dwóch ołtarzach istniejących w człowieku: ołtarzu ciała (zewnętrznym) i ołtarzu serca (wewnętrznym). Na ołtarzu ciała powinien składać człowiek Bogu w ofierze dobre uczynki, na ołtarzu serca święte myśli. Takie ofiary zapewnią człowiekowi czystość tak ciała jak i serca<sup>20</sup>.

Osiągnięcie sakralnej czystości przez człowieka, pogłębia Cezary w następnym punkcie mowy. Odnośne rozważanie rozpoczyna od ukazania faktu, że na ołtarzu poświęconym przez Salomona, płonął nieustannie ogień. Obraz ognia, jaki nieodłącznie kojarzył się z ołtarzem ofiarnym, znany był także słuchaczom w tradycyjnym kulcie pogańskim. Tę czytelną więc dla wszystkich rzeczywistość Cezary przynosi także z płaszczyzny materii na płaszczyznę ducha. Na wewnętrznym ołtarzu człowieka ma płonąć nieustannie ogień miłości, który ma być podtrzymywany i podsyćany przez modlitwę i dobre uczynki. Biskup Arles wydaje się więc naprawdę trafnie, z instytucją duszpasterza, który zna doskonale świat myśli i wyobrażeń swoich wiernych, wpoić w ich umysły prawdę o ofiarniczym charakterze, nie tyle kultu chrześcijańskiego, co przede wszystkim życia. Ukazuje, w jaki sposób chrześcijanin w duchu wiary składa swoje ofiary i, że mają one przede wszystkim wymiar duchowy. Kontynuując naukę o ogniu miłości, płonącym na ołtarzu serca chrześcijanina, stwierdza, że każdy składać może w ostateczności dwojakiego rodzaju ofiary: dla Boga dobro, dla diabła zło. O tym, które z tych dwóch rodzajów ofiar człowiek składa, decyduje właśnie płonący w jego sercu ogień. Jeśli jest to ogień miłości, to trawi on wszystko co złe, pozostawiając dobro, które składa się w ofierze Bogu. O ile jednak w sercu człowieka płonie ogień pożądlivości, to niszczy on to co dobre, pozostawiając w konsekwencji zło, które jest miłą ofiarą dla demona<sup>21</sup>. Dary ofiarne demonom składają ci, którzy nie przyjęli jeszcze chrztu świętego. Kult demona kontynuują także niektórzy chrześcijanie, zwłaszcza ci, którzy pogrążają się w pijaństwie, cudzołóstwie, składają ofiary na wzór pogański i oddają się magii oraz wróżbiarstwu<sup>22</sup>.

Składane w ofierze Bogu dobro jest nowym i istotnym wymiarem oddawania czci Bogu. Taki kult mogą praktykować tylko chrześcijanie. Cezary duszpasterz, nauczyciel przede wszystkim praktyki życia chrześcijańskiego, nie zadawała się jednak w swoim przekazie teorią, choćby najbardziej obrazową, oddziaływającą na wy-

<sup>20</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 228,2, dz. cyt., s. 902, t. 104.

<sup>21</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 228,3, dz. cyt., s. 902-903, t. 104.

<sup>22</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 229,2, dz. cyt., s. 905-906, t. 104.

obrażnię. W kazaniach określa wyraźnie, jacy ludzie oddają cześć Bogu na sposób chrześcijański: *Owi zaś chrześcijanie, którzy są czysti, trzeźwi i laskawi, którzy kościoła częściej przybywają, którzy dają jałmużnę, którzy pokojiu i sprawiedliwości strzegą, którzy nie popełniają kradzieży i nie składają fałszywego świadectwa, jak tak postępują, jakby niewzruszona jest świątynia Boga i Chrystus w nich mieszka*. Chrześcijanin, który w rzeczywisty sposób czci Boga, łączy więc w swoim życiu modlitwę, praktykowanie dzieł miłosierdzia i troskę o życie moralne.

Istota kultu chrześcijańskiego przedstawia się więc jako umiejętność przyjmowania Boga w świątyni własnej duszy, w której on pragnie mieszkać, oraz jako troska o to, aby z tego względu zachować swą duszę w czystości sakralnej, jaka przystoi miejscu świętemu. Wydaje się, że Cezary swoją nauką na temat kultu chrześcijańskiego, akcentując rolę świątyni duchowej i niebieskiej, pomimo że mówi o znaczeniu i godności świątyni materialnej, jakby desakralizuje miejsca kultu w znaczeniu budynków sakralnych, czy innych wyznaczonych w tym celu miejsc. Bóg jest wszechobecny. Zamieszkuje więc także duszę człowieka. Taki wydaje się być zasadniczy powód tej jakby desakralizacji miejsca świętego w tradycyjnym znaczeniu, pomijając oczywiście faktu, że taki nurt nauczania, mógł stanowić jakiś środek przeciwstawiania się tak żywotnemu przywiązaniu wielu wiernych do dawnych miejsc kultu.

Kult chrześcijański w nauczaniu i praktyce duszpasterskiej Cezarego nie jest jednak tylko i wyłącznie charakteru duchowego. Byłoby to zbyt abstrakcyjne dla jego wiernych, przyzwyczajonych odnosić swe życie także duchowe i religijne do konkretnych rzeczywistości. Kult chrześcijański, do jakiego usiłuje wychować ich skup ma charakter materialno-duchowy. W konsekwencji tego, że Bóg mieszka w duszy człowieka, wynika, że mieszka on także w człowieku ubogim. Dając jałmużnę ubogiemu, niejako Chrystusowi składa się ją w ofierze<sup>24</sup>. Duchowe uwielbienie Boga łączy się więc w praktyce życia chrześcijańskiego z konkretnymi. Chodzi o modlitwę połączoną ze spełnianiem dobrych uczynków<sup>25</sup>.

#### 4. MODLITWA

W jednym z kazań podczas wizytacji parafii wiejskiej Biskup Arles zwraca do ludu z następującym pouczeniem: *Ale powie ktoś: Jestem wieśniakiem i uszczęśliwiony jestem zajęty ziemskimi pracami, dlatego nie mogę ani słuchać ani czytać*

<sup>23</sup> Tamże, s. 906.

<sup>24</sup> Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 26,5, dz. cyt., s. 123.

<sup>25</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 132,1, dz. cyt., s. 542, t. 103.



*Pisma Bożego. Iluż to wieśniaków i ileż wiejskich kobiet uczy się na pamięć diabelskich piosenek miłosnych [...], a nie mogą zapamiętać tego, co Chrystus pokazuje? O ileż szybciej i lepiej każdy wieśniak i każda wieśniaczka może się nauczyć i Wyznania Wiary i Modlitwy Pańskiej i jakichś antyfon i psalmów, jak pięćdziesiątego lub dziewięćdziesiątego, przez to przygotowanie, zapamiętanie i częste odmawianie duszę swoją z Bogiem łączyć i od diabła uwalniać. Jak bowiem sprośne piosenki pograżają w ciemnościach diabelskich, tak święte pieśni Chrystusowe okazują światło. Niech więc nikt nie mówi: Nie mogę niczego zapamiętać, co się czyta w kościele. Bez wątpienia: jeżeli zechcesz, potrafisz. Zaczynj więc chcieć, a natychmiast zrozumiesz<sup>26</sup>.*

Analizując te proste słowa, zauważmy, że modlitwa powinna zajmować ważne miejsce w życiu chrześcijanina i powinna się łączyć z jego pracą. Wieśniacy zwykli przeplatać pracę piosenkami erotycznymi, frywolnymi, mało poważnymi. Biskup domaga się, aby zastąpili je pieśniami religijnymi, śpiewem psalmów. Tak zresztą postępowali mnisi przy pracy.

Modlitwy, które wieśniacy powinni znać i odmawiać to: Modlitwa Pańska, Credo, wybrane i zapamiętane antyfony i psalmy. Wydaje się, że były to podstawowe modlitwy, jakich wymagał Cezary od ludu. Zrozumiałe wydaje się być podkreślenie Modlitwy Pańskiej i Credo. Zastanawia natomiast domaganie się odmawiania psalmów. Cezary jest mnichem. Wydaje się więc styl mnichów propagować także wśród ludu. Proponowane przez niego w sposób szczególny niektóre psalmy zawierały treści, które mogły pobudzać i ożywiać pobożność ludu. Kazania poświadczają, że Cezaremu zależy szczególnie na psalmach: 50, 90 i 103. Psalm 50 jest psalmem pokutnym, błagalnym, z prośbą o odpuszczenie grzechów. Psalm 90 jest modlitwą ufności w Bożą pomoc i opiekę. Psalm 103 zaś, odnośnie którego Cezary sądzi, że należy go śpiewać i odmawiać jak najczęściej, aby jak najwięcej ludzi zachowało go w pamięci,<sup>27</sup> jest uwielbieniem Boga za dzieło stworzenia świata, Jego obecność w świecie i Jego mądre rządy nad nim. Psalm ten wydaje się być sposobem uwielbienia Boga wraz z całym światem przyrody, z którym tak bardzo zrastała się egzystencja ludu. Psalmy te propagowane wśród wieśniaków, często przez nich śpiewane, mogły zwracać pobożność ludu ku prawdom i wartościom, na których Cezaremu również szczególnie zależało, aby miały należne miejsce w życiu religijnym wiernych: zaufanie w Bożą wszechmoc i opatrzność, częste wnoszenie do Boga błagania o odpuszczenie grzechów i podejmowanie pokuty za popełnione grzechy, wielbienie Boga i oddawanie Mu czci całym życiem, także poprzez pracę na roli.

Zagadnienie modlitwy jako wyrazu zaufania w Bożą Wszechmoc i Opatrzność rozwija Cezary w kazaniu przeciwko wróżbiarstwu. Po napomnieniu wiernych, aby

<sup>26</sup> Cezary z Arles, *Kazanie 6,3*, dz. cyt., s. 46-47.

<sup>27</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo 136,1*, dz. cyt., s. 560, t. 103.

nie utrzymywali kontaktu z wróżbitami, dodaje: *Natomiast żegnajcie się w imię Chrystusa i Wierzę w Boga i Modlitwę Pańską pobożnie odmawiając, odbywajcie drogę pewni Bożej pomocy.*<sup>28</sup> Zastanawiając się nad treścią tych słów, wydaje się, że Cezary chce zastąpić magię modlitwą. Przestrzega jednak, aby samej modlitwy czy znaku Krzyża świętego nie traktowano na sposób magiczny. Dlatego budzi świadomość i poucza, czym jest modlitwa. Głosi bowiem, że znak Krzyża świętego, Modlitwa Pańska, Credo, wersety takiego czy innego psalmu są przede wszystkim wyrazem wiary w Boga, której towarzyszy odpowiednie życie. Taką naukę mogli usłyszeć choćby wieśniacy jednej z parafii wiejskich podczas wizytacji: *Znak Chrystusa i Krzyż Chrystusowy to wielka rzecz. Dlatego tym tak bezcennym znakiem należy oznaczać coś wielkiego i cennego. Cóż bowiem pomoże, jeżeli złotym sygnetem wyciśniesz pieczęć, a pod nią ukryjesz butwiejące plewy? Cóż nam pomoże, jeżeli znak Chrystusa kładziemy na czole i na ustach, a wewnątrz duszy chowamy zbrodnie i grzechy? Kto bowiem źle myśli, źle mówi, źle czyni i nie chce się poprawić, to gdy się żegna, grzech jego się nie zmniejsza, lecz powiększa*<sup>29</sup>.

Modlitwa, która jest wyrazem zaufania do Boga, znajduje swe odzwierciedlenie w prośbach. Biskup pouczał często wiernych, o co i w jakiej kolejności powinni prosić Boga. Na pierwszym miejscu należy prosić o łaskę odpuszczenia grzechów i o życie wieczne. Prośby o różnego rodzaju dobra materialne, jak zdrowie dla ciała, pokój dla ziemi, obfitość plonów, itp. są również ważne, lecz one powinny być wymieniane dopiero w drugiej lub trzeciej kolejności<sup>30</sup>. Jeśli się dokona konfrontacji tego, o czym mówi Cezary z praktyką ludu, dostrzega się pewną dysproporcję, a stąd również konieczność przewartościowania modlitw ludu. Cezary zwraca uwagę, aby prosić Boga o dobra duchowe, wieczne w pierwszym rzędzie, na drugim zaś miejscu o dobra związane z życiem codziennym, ziemskim.

W duszpasterskiej posłudze święty Cezary kładł nacisk nie tylko na to, aby wychować swoich wiernych do praktyki modlitwy w domu, czy podczas pracy. Organizuje życie liturgiczne koncentrujące się na modlitwie w katedrze i wzywa wiernych do częstego w niej udziału. Zachęca do udziału w odmawianiu lub śpiewaniu psalmów w kościele<sup>31</sup>. Na synodzie w Agde przypomina, aby zgromadzony na wieczornym nabożeństwie lud, nie był rozsyłany bez błogosławieństwa biskupa<sup>32</sup>. Korzystając z obecności niewielkiej zwykle liczby wiernych na porannym czy

<sup>28</sup> Cezary z Arles, *Kazanie* 54,1, dz. cyt., s. 230.

<sup>29</sup> Cezary z Arles, *Kazanie* 13,1, dz. cyt., s. 73-74.

<sup>30</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 146,3, dz. cyt., s. 601, t. 104.

<sup>31</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 72,1, dz. cyt., s. 303, t. 103.

<sup>32</sup> Por. *Concilium Agathense*, can. 30, [w]: *Concilia Galiae A.314-A.506*, ed. C. Munier, Turnholti 1963, s. 206, Corpus Christianorum. Series Latina, t. 148.

wieczornym nabożeństwie, po śpiewie bądź recytacji psalmów, Cezary wygłaszał kazania<sup>33</sup>. Tuż po objęciu biskupstwa Arles wprowadza wspólne odmawianie w kościele katedralnym: Tercji, Sexty i Nony<sup>34</sup>. Do tych nabożeństw byli zobowiązani pokutnicy, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu<sup>35</sup>. Od obowiązku zwolnieni byli chorzy i pełniący służbę publiczną<sup>36</sup>. Przed wielkimi świętami liturgicznymi: jak Boże Narodzenie, Epifania, Wielkanoc, Zesłanie Ducha świętego, czy ważniejsze święta ku czci męczenników, w kościele Arles celebrowano również wigilie. Było to nocne czuwanie modlitewne, podczas którego czytano Pismo święte, śpiewano psalmy, a przed świętami męczenników czytano ich opisy męczeństwa. Kazanie wygłoszone o świcie kończyło wigilię<sup>37</sup>.

Cezary, który swą duchową drogę rozpoczął w Lerynie, pragnął, gdy został biskupem Arles, aby i w kościele katedralnym wielbiono Boga poprzez śpiew hymnów i psalmów. Stąd dla żywego uczestnictwa wiernych w nabożeństwach, Cezary uczył także śpiewu psalmów i pieśni kościelnych. Wykorzystał w tym względzie ogólne zamiłowanie ludu do muzyki i śpiewu. Cezary pragnął nauczyć wiernych melodii hymnów i psalmów, które poznał w Lerynie. Do wiernych gromadzących się w kościele, zwracał się w tego typu słowach: *Gdy przychodzicie do kościoła, czyńcie tylko to, co jest właściwe, aby miało miejsce w kościele, to znaczy albo módlcie się albo śpiewajcie psalmy*<sup>38</sup>. Gdy zauważa owoce swoich wysiłków, wyraża radość i pochwałę: *Radość, jakiej udzielił mi Pan ze względu na waszą świętą pobożność, nie mogę wyrazić słowami. Wiele bowiem lat wokół tej sprawy burzył się gwałtownie mój umysł i całym sercem pragnąłem, aby i was godny czci Pan natchnął zwyczajem śpiewania psalmów. Stąd błogostawię Boga mojego i na ile tylko mogę, nieustannie składam mu dziękczynienie, że uznał za właściwe spełnić moje pragnienia. Albowiem gdy pragnąłem nauczyć was śpiewania psalmów, jak to w innych sąsiednich miastach się śpiewa, Bóg przysposobił wasz umysł na tyle, że z Jego pomocą to zadanie wypełniliście*<sup>39</sup>.

Po św. Efreemie i św. Ambrożym, Cezary z Arles był jednym z tych, który interesował się śpiewem swoich wiernych. Jak podkreślają badania, komponował on dla celów liturgicznych pieśni typu ludowego. Studia nad strukturą pieśni kościelnych

<sup>33</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 76,3, dz. cyt., s. 317, t. 103; 118,1, s. 491-492, t. 103; 136,1, s. 560, t.103.

<sup>34</sup> Por. *Vita Sancti Caesarii* 1,15, [w]: Sancti Caesarii Arelatensis, *Opera omnia* II, ed. G. Morin, Maredsous 1942, s. 301.

<sup>35</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 86,5, dz. cyt., s. 356, t. 103.

<sup>36</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 196,2, dz. cyt., s. 792, t. 104.

<sup>37</sup> Por. M. J. Delage, *Introduction*, dz. cyt., s.151.

<sup>38</sup> Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 80,1, dz. cyt., s. 328, t. 103.

<sup>39</sup> Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 175,1, dz. cyt., s. 710, t. 104.

stwierdzają, że Cezary wybrał najbardziej popularną ich formę, podobną do form pieśni tradycyjnych na Zachodzie.<sup>40</sup> Wnioski te wynikają z badań nad zbiorem 34 hymnów liturgicznych, którymi posługiwali się starożytni benedyktyni. Wśród nich istnieją hymny cytowane przez Cezarego i Aureliana z Arles, a adoptowane przez św. Benedykta.<sup>41</sup>

Cezary jednak jako duszpasterz stara się, aby żaden z przejawów kultu chrześcijańskiego, nie ograniczał się do zewnętrznych tylko wymiarów, aby nie był przeżywany na sposób magiczny. Dostrzegając upodobanie ludu do śpiewu przypomina, że samo tylko śpiewanie psalmów i hymnów nie wystarczy. Modlitwa czy śpiew, nawet głośny, nie stanowi istoty czci oddawanej Bogu, owszem pozbawiony pewnej delikatności, może nawet przeszkadzać innym prawdziwie modlącym się. Dlatego domaga się, aby wierni głośno się modląc czy śpiewając, czynili to nie tylko swoim głosem, lecz także sercem: *Skowyczę, ponieważ jęczy moje serce. Módlmy się nie przez wydawanie głosu na zewnątrz, ale wewnętrzną świadomością wybiegającą w kierunku Boga*<sup>42</sup>.

## 5. MSZA ŚWIĘTA

Cezary w swojej działalności duszpasterskiej przywiązywał szczególną wagę, nie tylko do głoszenia i komentowania Słowa Bożego, lecz także do wychowania ludu do właściwego i świadomego uczestnictwa we Mszy świętej. Msza święta była szczególną okazją dla coraz lepszego wprowadzania wiernych w tajemnice wiary chrześcijańskiej. Dwie zasadnicze części Mszy świętej: liturgia słowa oraz liturgia ofiarowania i przeistoczenia dawały Cezaremu możliwość tak przybliżania treści nauki chrześcijańskiej jak i kształtowania w wiernych chrześcijańskich sposobów czci Boga oraz wprowadzania ludu poprzez naukę nt. sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, do tajemnicy przeżywania obecności Boga w ich życiu. Nauczanie nt. znaczenia Mszy świętej, wychowanie do świadomego uczestnictwa w Jej celebracji, było nieodzownym warunkiem, a jednocześnie szansą eliminacji z życia religijnego wiernych składania ofiar Bogu na wzór pogański i uczt sakralnych według pogańskiego rytu. Jak tę szansę wykorzystywał Biskup Arles? Jaki przebieg miała liturgia Mszy świętej w jego czasach? W jaki sposób celebrowane w niej misteria chrześcijańskie mogły kształtować i pogłębiać wiarę uczestników?

<sup>40</sup> Por. J. S. Angles, *Saint Cesaire d'Arles et le chant des hymnes*, „La Maison Dieu” 92 (1967), s. 74 i 77.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 77.

<sup>42</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 72,2, dz. cyt., s. 304, t. 103.

Bez wątpienia Cezary bardzo skrzętnie w swojej działalności wykorzystywał fakt, że w tradycji Kościoła galijskiego Msza katechumenów, czyli liturgia słowa była bardzo bogato wykształcona i bardziej rozbudowana niż w innych regionach Kościoła zachodniego, choćby w Kościele afrykańskim<sup>43</sup>. Bardziej rozbudowana była lektura Słowa Bożego jak i śpiewów, które tej lekturze towarzyszyły. Msza katechumenów w rycie galijskim zawierała zawsze trzy czytania: tekst prorocki ze Starego Testamentu, fragment tekstu apostołskiego oraz Ewangelii. Grzegorz z Tours, poświadczając ten fakt, określa, że był to zwyczaj powszechny i bardzo dawny<sup>44</sup>. Była to także praktyka w kościele w Arles w czasach biskupa Cezarego. Sformułowanie jednego z kazań wyraźnie dowodzi, że podczas liturgii Mszy świętej odczytywano teksty Pisma świętego w takim właśnie porządku<sup>45</sup>. Taki podział lektury biblijnej był także w Rzymie, Afryce i Hiszpanii, liturgia jednak galijska ten zwyczaj wiernie utrzymała<sup>46</sup>.

Inne elementy liturgii katechumenów wydają się być dodane w Kościele galijskim już po V w. Chodzi tu o liczne pieśni i kantyki, które towarzyszyły czytaniom<sup>47</sup>. Które z nich wykonywano podczas Mszy świętej w kościele Cezarego? Według tradycji Pseudo-Germana<sup>48</sup> po lekturze dwóch pierwszych lekcji, wykonywano kantyk trzech młodzieńców. W kościele w Arles za czasów Cezarego, kantyk ten był wykonywany przynajmniej podczas każdego kościelnego święta<sup>49</sup>. Kazania Biskupa Arles poświadczają także, stosowanie przez niego we Mszy świętej w sposób systematyczny i innych kantyków, o których nie wspominają ani listy Pseudo-Germana ani inne dokumenty z tego okresu, bądź wcześniejsze. W słowach: [...] *jak to w kantyku często śpiewaliście* [...], Cezary przywołuje na pamięć swoich słuchaczy pieśń o winnicy z *Księgi Izajasza* 5,1-7<sup>50</sup>. Do hymnu Mojżesza z *Księgi Powtórzone-*

<sup>43</sup> Por. E. Griffe, *Aux origines de la liturgie gallicane*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 52 (1951), s. 24.

<sup>44</sup> Por. Gregorii Episcopi Turonensis, *Historiarum libri decem (Historia Francorum)* IV,16, ed. R. Buchner, Berlin 1967, t. 1, s. 214.

<sup>45</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 73,2, dz. cyt., s. 307, t. 103.

<sup>46</sup> Por. F. Cabrol, *Les origines de la liturgie gallicane*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 26 (1930), s.957. Przykładowo już w czasach św. Augustyna w kościele afrykańskim miały zazwyczaj miejsce dwa czytania: list apostołski i Ewangelia. Podczas niektórych tylko uroczystości odczytywano tekst prorocki; por. E. Griffe, *Aux origines*, dz. cyt., s. 24.

<sup>47</sup> Por. E. Griffe: *Aux origines*, dz. cyt., s. 25.

<sup>48</sup> Chodzi tu o dwa listy zatytułowane: *Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae*, które M. Duchesne przypisuje św. Germanowi z Paryża (+576). Jednak badania innego uczonego Willmarta wykazały, że listy te powstały przynajmniej wiek po śmierci Germana i pozwalają w sposób pewny poznać tylko, jak kształtowała się liturgia galijska w ostatnich latach VII w. Por. E. Griffe, *Aux origines*, dz. cyt., s.23.

<sup>49</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 69,1, dz. cyt., s. 291, t. 103.

<sup>50</sup> Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 15,3, dz. cyt., s. 82.

go Prawa 32,1-43 odnoszą się słowa innego kazania: [...] *to co w kantyku mam zwyczaj śpiewać*<sup>51</sup>. Śpiew kantyków biblijnych w czasie Mszy w kościele Arles w bar dziej może rozbudowanej formie niż w innych kościołach, potwierdza więc zamiłowanie Cezarego do śpiewu kościelnego oraz jego praktyczne oddziaływanie na lud aby poprzez śpiew psalmów oraz pieśni i hymnów kościelnych, wierni mieli nie tylko możliwość uwielbienia Boga, ale także aktywnego uczestnictwa w liturgii.

W praktyce duszpasterskiej Cezarego, pierwsza zasadnicza część liturgii Mszy świętej liturgia słowa miała więc rozbudowany charakter. Kończyło ją zawsze kazanie. Kazania Cezary głosił nie tylko w niedziele i święta, ale także w dni powszednie, gdy w kościele w jutrzni czy nieszporach uczestniczyła niewielka nawet grup wiernych.

Nie mniejszą jednak, wprost niezastąpioną wartość przypisywał Cezary i następnej części Mszy świętej. W kazaniach podkreśla znaczenie liturgii ofiarowania darów i przeistoczenia: *Jeśli bowiem uważnie się nad tym zastanowicie, poznacie że nie wtedy dokonuje się sprawowanie Mszy świętej, kiedy w kościele czyta się Słowo Boże, lecz wtedy, gdy dokonuje się ofiarowania darów i następuje konsekracja Ciała i Krwi Pańskiej. Albowiem teksty proroków, apostołów czy ewangelistów sami w swoich domach możecie czytać [...]. Konsekracja zaś Ciała i Krwi Chrystusa nigdzie się nie dokonuje jak tylko w kościele. Dlatego też kto chce Mszę z całym pożytkiem dla duszy swej celebrować, powinien pozostać w kościele aż do momentu w którym odmawia się Modlitwę Pańską i udziela się błogosławieństwa ludowi*<sup>52</sup>. Słowa te podkreślają wyraźnie, że Msza święta w swojej integralnej formie, ma dla Cezarego bardzo ważne znaczenie. Stąd obowiązek uczestniczenia w całej Mszy a już przynajmniej do Ojczyzny nasz i błogosławieństwa. Praktyka realizacji tego obowiązku pozostawiała wiele do życzenia. Wynikało to głównie z przyzwyczajenia ludu do dawnych form kultu czy chęci załatwienia różnych spraw przy okazji przyjazdu w niedzielę do miasta. Dlatego na synodzie w Agde Cezary nadaje obowiązek uczestniczenia wiernych we Mszy świętej rangę kanoniczną: *Nakazujemy natomiast w mocy specjalnego rozporządzenia, aby w dniu Pańskim wierni brali udział w całej Mszy świętej i nie odważyli się wychodzić z kościoła przed błogosławieństwem biskupa. Uchylający się od tego obowiązku mają być przez biskupa publicznie skarżeni*<sup>53</sup>. Przykład takiej nagany, udzielonej przez Cezarego, ukazuje nam jego biografia: *Cóż czynicie o synowie? Dokąd to prowadzą złe namowy? Ze względu na dobro waszych dusz stójcie i słuchajcie pilnie słów napomnienia, ponieważ tego, gdy nadziejcie dzień sądu, już nie będziecie mogli czynić. Napominam was i nawołuję*

<sup>51</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 101,5, dz. cyt., s. 418, t. 103.

<sup>52</sup> Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 73,2, dz. cyt., s. 341, t. 103.

<sup>53</sup> Por. *Concilium Agathense*, can. 47, dz. cyt., s. 212, t. 148.

*Nie bądźcie głusi! Nie uciekajcie! Oto biorę na świadka głos, jaki wydały moje usta, że o ile dusza kogoś z was przebita zostanie sztyletem szatana, nie mnie zostanie to poczytane za winę*<sup>54</sup>.

Co czynił jednak Cezary oprócz napomnień, aby wierni nie wychodzili przed czasem z kościoła, aby udział w chrześcijańskim misterium o szczególnym znaczeniu rzeczywiście ich angażował, a przez to udoskonalał ich wiarę? Jak wykorzystywał w tym celu liturgię składania na ołtarzu darów ofiarnych? Czynność ta sama w sobie nie była przecież obca żadnemu z jego wiernych. W kościele galijskim wierni mieli zwyczaj składać dary materialne na ofiarę. Aktu tego dokonywano jednak nie w momencie celebracji, lecz dary ofiarne składano wcześniej w zakrystii, a w czasie Mszy przynosił je i przedstawiał celebransowi diakon lub subdiakon. Grzegorz z Tours podaje, że tymi darami były chleb i wino<sup>55</sup>.

Prośby, jakie Cezary kierował do wiernych, zdają się potwierdzać również taką praktykę w jego kościele. Wymaga on zwłaszcza od bogatszych wiernych, aby przynosili do kościoła dary, które będą poświęcone na ołtarzu. Wśród nich wymienia on świece albo oliwę do lampek<sup>56</sup>. Biskup wymaga, aby wszyscy wierni przynosili do kościoła dary ofiarne. Podaje przykłady ludzi ubogich, którzy jakkolwiek z ledwością wystarcza im na życie nie przychodzą bez darów do kościoła. Piętnuje zaś zaniedbania ludzi bogatych, którzy nie wstydzą się przyłączać do daru, jaki złożyli ludzie ubodzy.<sup>57</sup> Cezary przypisuje więc tej czynności duże znaczenie. Wydaje się, że dla niego czynność ta nie była tylko zewnętrznym aktem liturgicznym. Gest o zewnętrznym charakterze, w tym przypadku przynoszenie przez wiernych do kościoła chleba, wina, świec, oliwy do lampek, był sposobem rozwijania życia duchowego, szczególnie formowania wśród wiernych miłości chrześcijańskiej. W kazaniach, w których wspomina o omawianym tutaj obowiązku, wylicza przy tej okazji szereg innych obowiązków życia chrześcijańskiego<sup>58</sup>. Często sprawę składania darów ofiarnych na rzecz kościoła łączy z obowiązkiem jałmużny udzielanej biednym<sup>59</sup>. Znamienne dla znaczenia, jakie przypisuje Cezary liturgii składania darów ofiarnych, są słowa jego komentarza do *Sursum corda*, słów, które celebrans wypowiada po ceremonii złożenia darów. Konsekwentnie w duchu nauczania o istocie kultu chrześcijańskiego, Biskup wyjaśnia wiernym, że słowa te wzywają ich do ofiarowa-

<sup>54</sup> Por. *Vita Sancti Caesarii* I,27, dz. cyt., s. 306.

<sup>55</sup> Por. Gregorii Episcopi Turonensis, *Liber in gloria confessorum* 64, [w]: Tenże, Opera, ed. W. Arndt et B. Krausch, Hannoverae 1885, pars II: *Miracula et opera minora*, s. 786; Tegoż: *Liber in gloria martyrum* 85, tamże, s. 546; E. Griffe, *Aux origines*, dz. cyt., s. 31.

<sup>56</sup> Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 13,2, dz. cyt., s. 74.

<sup>57</sup> Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 14,3, dz. cyt., s. 80.

<sup>58</sup> Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 1,12, dz. cyt., s. 25; 14,4, s. 80-81; 16,3, s. 86.

<sup>59</sup> Por. CEZARY Z ARLES, *Kazanie* 14,3, dz. cyt., s. 80; 16,2, s. 85-86.

nia Bogu w pierwszym rzędzie własnych serc, w których płonie ogień miłości<sup>60</sup>. Taką sens ma choćby składanie przez rolnika płodów ziemi jako jego dar ofiarny dla Boga i Kościoła, czyli dziesięcina: *Nie dajesz tego za darmo, bo wnet otrzymasz z powrotem z wielkim zyskiem. A może pytasz: komu się to przyda, co Bóg otrzymuje, skoro ma to później oddać? Znowu pytasz, komu się to przyda, co daje się ubogim? Jeżeli wierzysz, tobie przynosi pożytek, jeżeli nie wierzysz, straciłeś wszystko. Bo dziesięciny, bracia najdrożsi, są daninami dla dusz będących w potrzebie. Oddaj więc dziesięciny ubogim, ofiaruj dary kapłanom<sup>61</sup>*. Rolnik, który składa Bogu w ofierze część owoców swojej pracy, w rzeczywistości ofiarowuje Bogu swoją miłość. Bóg nie potrzebuje od niego darów materialnych, bo jest ich Stwórcą, potrzebuje od człowieka dary serca, które w swoim życiu kieruje się miłością. O takie dary prosi Cezary rolników swojej diecezji w słowach, które wydaje się, że mogły przyczynić się do odkrycia przez lud wiejski sensu, jaki ma ich praca dla oddawania czci Bogu.

Liturgia ofiarowania darów w świetle kazań Biskupa Arles, jawi się jako sposób przygotowania duszy poprzez uczynki miłości do zjednoczenia z Bogiem, do ofiarowania Bogu czystego serca, w którym mógłby on zamieszkać jak w świątyni. Cezary zachęca wiernych, aby ta rzeczywistość dokonywała się w sercach wiernych przez przyjmowanie Komunii świętej: *Zapraszamy was na ucztę niebieską i duchową, na której podaje się chleb aniołów. Nie poście! Nie odtrącajcie pokarmu Pana waszego<sup>62</sup>*.

Nie ma żadnych pewnych wiadomości, jak często wspólnota chrześcijańska w czasach św. Cezarego przystępowała do stołu Pańskiego. Na co dzień ten udział nie był z pewnością zbyt liczny. Cezary wielokrotnie pouczał, że aby przyjąć Komunię świętą, należało być czystym na duszy i ciele<sup>63</sup>. Także przez wiele dni poprzedzających przyjęcie Komunii należało zachowywać abstynencję małżeńską<sup>64</sup>. Stąd wydaje się rzeczą zrozumiałą, że wiele kazań wygłoszonych przez niego w okresie Adwentu czy Wielkiego Postu, kładzie silny nacisk na konieczność przyjęcia podczas zbliżających się świąt przez wszystkich wiernych Eucharystii. Na synodzie w Agde zobowiązuje wiernych do przyjmowania Komunii przynajmniej podczas świąt: Bożego Narodzenia, Zmartwychwstania i Zesłania Ducha Świętego<sup>65</sup>.

Wydaje się, że takiej postawie wiernych sprzyjał sam porządek celebracji Mszy świętej. Otóż momentem Mszy, do którego zobowiązani byli uczestniczyć wszyscy

<sup>60</sup> Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 22,4, dz. cyt., s. 108; 34,2, s. 149; 39,4, s. 174.

<sup>61</sup> Cezary z Arles, *Kazanie* 33,1, dz. cyt., s. 146.

<sup>62</sup> Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 74,2, dz. cyt., s. 345, t. 103.

<sup>63</sup> Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 44,6, dz. cyt., s. 197; Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 227,2, dz. cyt., s. 898, t. 104.

<sup>64</sup> Por. Cezary z Arles, *Kazanie* 44,3, dz. cyt., s. 195; Por. Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermo* 229,4, dz. cyt., s. 908, t. 104.

<sup>65</sup> Por. *Concilium Agathense*, can. 18, dz. cyt., s. 202, t. 148.



wierni była Modlitwa Pańska i uroczyste błogosławieństwo biskupa, które udzielał on przed Komunią<sup>66</sup>. Od tego momentu wierni, którzy nie przystępowali do Komunii mogli już wyjść z kościoła. Był to zwyczaj, który w kościele galijskim spotykano jeszcze w XVIII wieku<sup>67</sup>. Może zwyczaj ten miał jakieś praktyczne znaczenie. Utwierdzał jednak zdaje się, zwłaszcza mniej gorliwych chrześcijan w przekonaniu, że Komunia jest dla chrześcijanina bądź czymś nadobowiązkowym bądź też pokarmem duchowym o charakterze elitarnym, który przyjmuje specjalnie wybrana grupa wiernych. Takie zaś przekonanie nie ułatwiało procesu eliminacji z życia religijnego ludu choćby sakralnych uczt pogańskich.

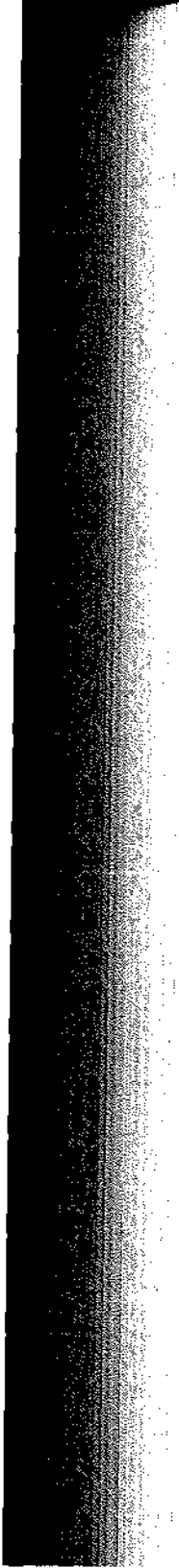
Działalność liturgiczna Cezarego, jakkolwiek poprzez dokładne pouczenia, napomnienia i działalność animacyjną dawała możliwość coraz bardziej świadomego i aktywnego uczestniczenia warstw ludowych w liturgii chrześcijańskiej, to jednak postawa pewnej grupy wiernych, którzy nie potrafili wytrwać w kościele do końca nabożeństwa albo udawali się do lasu lub nad rzekę celem dopełnienia swoich obrzędów, wskazuje, że oddziaływanie na świadomość ludu w tym zakresie, wymagało nadal wiele czasu, cierpliwego nauczania i animacji, aby wszystkie obrzędy kultu chrześcijańskiego, nie tylko składanie w kościele darów z płodów ziemi i dziesięcin, związać ściśle z ich egzystencją i kulturą agrarną, która nadal przenikała umysły, wolę i uczucia ludu.

### Zusammenfassung

In diesem Artikel wird die Lehre des heiligen Caesarius, Bischof von Arles (502-542) über den christlichen Kult dargestellt. Die Christen in der Zeit der Tätigkeit des Bischofs Caesarius ehrten oft weiter traditionellen heidnischen Gottheiten und praktizierten alten heidnischen Riten und Bräuche, weil sie die christliche Liturgie nicht verstehen. Caesarius verkündet in den Predigten über das Wesen christlichen Kults. Bischof Caesarius zeigt seinen Gläubigen, welche Bedeutung haben im christlichen Kult die Wörter: Tempel und Altar. Er weist auf den materiellen und geistlichen Verstand Tempels und Altars. Er lehrt auch über das Gebet im christlichen Leben und erklärt den Sinn alles, was verwirklicht während der heiligen Messe.

<sup>66</sup> Por. E. Griffe, *Aux origines*, dz. cyt., s. 42.

<sup>67</sup> Por. G. Morin, *Le canon du concile d'Agde sur l'assistance a la messe entiere et la façon de l'interpréter*, „Ephemerides Liturgicae” 49 (1936), s. 365.



JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB

## ROLA POLSKIEGO MODELU TOLERANCJI RELIGIJNEJ DLA HUGENOTÓW FRANCUSKICH

Każdy okres historyczny swoje granice chronologiczne wiąże z przełomowymi wydarzeniami, które w znacznym stopniu kształtowały tło polityczne, gospodarcze czy też naukowo-kulturalne danej epoki. Dla czasów nowożytnych niewątpliwie jednym z takich wydarzeń było ogłoszenie przez Marcina Lutera 95 tez przeciw od-pustom w dniu 31 października 1517 r. w Wittenberdze. Zapoczątkowało ono okres reformacji i rozłamu w Kościele Rzymskim. Europa stała się areną wojen religijnych między katolikami a protestantami, wzajemnych prześladowań i płonących stosów.

W związku z tymi wydarzeniami zarysowuje się problem tolerancji religijnej, współistnienia wyznań – ich miejsca i roli oraz praw w ustroju społecznym poszczegól-nych państw europejskich. Rozwiązania tego problemu były różne. W niniejszym artykule przyjrzymy się rozwiązaniom francuskim i polskim. W wyniku wyboru na króla Polski Henryka d'Anjou nastąpiło „starcie się” tych dwóch odmiennych rozwiązań: polskiej tolerancji i sytuacji ciągłych wojen i prześladowań religijnych, jakie miały miejsce we Francji tamtego okresu. Punktem centralnym naszych rozważań stanie się pobyt polskiego poselstwa we Francji udającego się po Henryka Walezego Spróbu-jemy określić czy polski model współistnienia i swobody wyznań, jaki musiał zaak-ceptować król elekt, a także polskie postulaty odnoszące się do wolności religijnej we Francji, wpłynęły w jakiejś mierze na zmianę sytuacji francuskich hugenotów.

### SYTUACJA HUGENOTÓW WE FRANCJI DO WYBORU HENRYKA d'ANJOU NA KRÓLA POLSKI

We Francji ze szczególną sympatią spotkały się poglądy Jana Kalwina i z nim głównie związała się francuska reformacja. Poglądy reformatorskie trafiły tutaj na

podatny grunt i szybko się rozprzestrzeniały. Niemal od momentu ich pojawienia się spotkały się z prześladowaniami. Protestanci byli traktowani jak heretycy. Za panowania Franciszka I szczytowym przejawem tych prześladowań było aresztowanie w 1546 r. 61 osobowego synodu protestanckiego w Meaux. 16 jego uczestników spalono na stosie, resztę poddano torturom i osadzono w więzieniu.<sup>1</sup> Następca Franciszka I na tronie francuskim – Henryk II (1547-1559) powołał przy parlamencie paryskim „izbę gorejącą”, której zadaniem było zwalczanie herezji. W okresie ponad dwuletniego istnienia skazała ona na śmierć 60 osób. Natomiast 27 czerwca 1551 r. król wydał edykt zwalczający reformację. Dobra przeciwników kościoła zostały skonfiskowane, kontakty z ośrodkami protestanckimi za granicą zostały zabronione (szczególnie z Genewą, gdzie działał Kalwin), piastowanie urzędów zostało uzależnione od prawowierności katolickiej.<sup>2</sup> Mimo tych prześladowań reformacja we Francji zyskiwała coraz więcej zwolenników we wszystkich warstwach społecznych, także wśród duchowieństwa i członków rodziny królewskiej. Do kalwinizmu przyznawali się: Antoni Burbon – król Nawarry, jego brat – książę Ludwik de Conde, dalej bracia Coligny, admirał Gaspard, generał Andelot, kardynał Odet.<sup>3</sup> Kalwini zaczęli mieć poczucie własnej siły. W latach 1557-1558 zorganizowali się ostatecznie nie tylko w kościół ale również i w stronnictwo polityczne. W maju 1559 r. w Paryżu odbył się synod narodowy, który wypracował narodowe wyznanie wiary tzw. Confesio Gallicana, ustanowiono też właściwy kościół hugenocki.<sup>4</sup>

Za panowania małoletniego Franciszka II, a później jego brata Karola IX, konflikty religijne zaogniły się i przybrały formę walki o władzę między wielkorządcami Francji. Regentka Katarzyna Medycejska, matka króla, próbowała zażegnywać jej polityką ugodową. Edyktem romorantyjskim z maja 1560 r. zezwalała hugenotom na prywatne praktykowanie ich religii. Wstrzymała też procesy sądowe przeciw protestantom i powołała Antoniego de Burbon do udziału w rządzie. W styczniu 1562 r. zdecydowała się na wydanie edyktu tolerancyjnego w Saint-Germain-en-Laye. Zapewniał on hugenotom odbywanie konsystorza, swobodne praktykowanie religii poza miastami, prywatne nabożeństwa w miastach, odbywanie synodów i uznanie pastorów. Jednocześnie zakazywał publicznego kultu i propagandy religijnej.<sup>5</sup> To

<sup>1</sup> Por. Zb. Wójcik, *Historia Powszechna XVI-XVII w.*, Warszawa 1996, s. 201 (Odtąd: HP).

<sup>2</sup> Tamże, s. 201.

<sup>3</sup> Zb. Wójcik, HP, s. 201-202; H. Tuchle, *Historia Kościoła, T.3 1500-1715*, Warszawa 1986, s. 82 (Odtąd: HK).

<sup>4</sup> Francuskich kalwinistów nazywano hugenotami od szwajcarskiego określenia Eidengenossen – przysiężeni, ze względu na ich kontakty z Genewą. A. Wyczański, *Historia Powszechna, wiek XVI*, Warszawa 1987, s. 162 (Odtąd: HP w XVI).

<sup>5</sup> Por. Zb. Wójcik, HP, s. 202; H. Tuchle, HK, s. 83.

rozwiązanie prawne nie oznaczało jednak końca sporów. Katolicy w marcu 1562 r. odpowiedzieli na edykt rzezią hugenotów w Wassy w Szampani. Ludzie księcia Franciszka de Guise wymordowali 78 spośród 1200 słuchaczy protestanckiego kazania.<sup>6</sup> Hugonoci chwycili za broń pod wodzą Coligny'ego i księcia Kondeusza. Stało się to zarzewiem pierwszej wojny religijnej, po której nastąpiło siedem dalszych.<sup>7</sup>

Katarzyna Medycejska zaczęła czynić starania zmierzające do pogodzenia zwądnionych stron. W marcu 1563 r. udało jej się doprowadzić do chwilowej pacyfikacji kraju poprzez tolerancyjny edykt w Amboise. Zezwalał on na kult protestancki w jednym mieście na każdy okręg sądowy, z tym, że zbory hugenockie mogły znajdować się tylko na przedmieściach. Kult protestancki mógł odbywać się na dworach szlachty posiadającej wyższe uprawnienia sądowe (tzw. seniorzy).<sup>8</sup> Pokój jednak nie trwał długo. W latach 1565-70 wybuchały kolejne wojny. Katarzynie po raz kolejny udało się doprowadzić do rozejmu. 8 VIII 1570 r. zostaje zawarty pokój w Saint-Germain. Dawał hugenotom zupełną wolność kultu z wyjątkiem Paryża, ogłoszono amnestię, dopuszczono protestantów do urzędów, a jako gwarancję traktatu przyznano im cztery twierdze: La Rochelle, La Charite, Cognac, Montauban. Potwierdzeniem ugody między protestantami a katolikami miał być ślub formalnego przywódcy hugenotów Henryka de Burbon z Małgorzatą de Valois.<sup>9</sup>

W sierpniu 1572 r. na uroczystości zaślubin zjechały tłumy zaproszonych gości w tym hugonoci ze wszystkimi swoimi przywódcami Katarzyna Medycejska w porozumieniu z Gwizjuszami zdecydowała się przy tej okazji na radykalne rozwiązanie sprawy walki o władzę. Za aprobatą króla Karola IX postanowiono uderzyć znielubianą na przybyłych na uroczystości weselne hugenotów. W nocy z 23 na 24 sierpnia 1572 r. doszło do masakry na protestantach zwanej Nocą św. Bartłomieja. Na dźwięk dzwonów kościelnych motłoch Paryża zaczął masowo mordować bezbronnych i niczego się nie spodziewających hugenotów. Rzeź prowadzona była w wyjątkowo okrutny sposób. Ciała pomordowanych wyrzucano przez okno, łupiono ich domy. Nie oszczędzano starców, kobiet i dzieci.<sup>10</sup> W samym Paryżu wymordowano ok. 3 tysięcy osób. Mordy przeniosły się ze stolicy na prowincję. Liczba ofiar sięgała tysięcy zabitych.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Por. H. Tüchle, HK, s. 100.

<sup>7</sup> Por. Zb. Wójcik, HP, s. 203; H. Tüchle, HK, s. 100; A. Wyczański, HP w XVI, s. 162

<sup>8</sup> Por. A. Wyczański, HP w XVI, s. 162.

<sup>9</sup> Por. Zb. Wójcik, HP, s. 204; H. Tüchle, HK, s. 100; A. Wyczański, HP w XVI, s. 163.

<sup>10</sup> Por. Noc św. Bartłomieja 23/24 sierpnia 1572 r. w relacji świadka, W: Europa w dobie kontrreformacji, W świetle źródeł przedstawił W. Pocięcha, Teksty źródłowe do nauki historii w szkole średniej, zeszyt 32, Kraków 1924 r.

<sup>11</sup> Por. Zb. Wójcik, HP, s. 204-205; H. Tüchle, HK, s. 100-101; A. Wyczański, HP w XVI, s. 162.

Noc św. Bartłomieja stanowi niewątpliwie jedną z największych w historii zbrodni na tle nietolerancji religijnej. W większości krajów europejskich wywołała odrzucenie i chęć pomocy hugenotom.<sup>12</sup> W związku z wyborem brata królewskiego Henryka d'Anjou na tron Rzeczypospolitej, w obronie francuskich protestantów stanęli również Polacy.

#### KSZTAŁTOWANIE SIĘ TOLERANCJI RELIGIJNEJ W POLSCE WZGLĘDEM PROTESTANTÓW

W Polsce reformacja zaczęła się szerzyć w trzecim dziesięcioleciu XVI w. głównie w postaci wyznania luterańskiego i kalwińskiego. Przodującymi ośrodkami kalwinizmu były Małopolska i Litwa, natomiast luteranizm znalazł oparcie wśród zamożnych mieszczan miast pruskich (Toruń, Gdańsk, Elbląg) i częściowo wielkopolskich, głównie pochodzenia niemieckiego.<sup>13</sup> W okresie pojawienia się reformacji władze państwowe wystąpiły przeciw „nowinkom religijnym”. Zygmunt I Jagiellończyk w 1520 i 1523 r. wydał dekryty zabraniające, pod groźbą konfiskaty dóbr i banicji, sprowadzania dzieł Lutra, wprowadzające cenzurę kościelną ksiązek, zezwalały na przeprowadzanie rewizji w domach w poszukiwaniu hereetyckich wydań, ustanawiały one także karę śmierci i przepadek mienia za wyznawanie nauk Lutra i innych reformatorów.<sup>14</sup> W rzeczywistości jednak, nie stosowano tych kar, ograniczając się do upominania „grzeszników”.<sup>15</sup> Podczas gdy w Europie płonąły stosy, w Polsce znany był jednostkowy przypadek spalenia krakowskiej mieszczki Melchiorowej Wajglowej.<sup>16</sup> Jeszcze mniej skuteczne okazały się dekryty Zygmunta I Starego z 1534 r., zakazujące szlachcie udawania się do zarażonych herezją krajów i posyłania tam dzieci na studia.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> W Hiszpanii i w Rzymie wieść o rzezi przyjęto z radością. Król hiszpański Filip II nie krył swego zadowolenia z mordu dokonanego na hugenotach. Papież Grzegorz XIII na wieść o zniszczeniu „spiskowców” nakazał odśpiewać Te Deum i urządzać radosne manifestacje. Wierzył, że pokonanie herezji zawarty w Saint-Germain zostanie unieważniony, a Francja powróci do jednoznacznej katolickiej orientacji. Por. Zb. Wójcik, HP, s. 205; H. Tüchle, HK, s. 101.

<sup>13</sup> Por. J. Tazbir, Społeczeństwo wobec reformacji, w: Polska w epoce Odrodzenia, Państwo, społeczeństwo, kultura, Praca zbiorowa pod red. A. Wyczańskiego, Warszawa 1986r., s. 331-332 (Odtąd: SWR); J.A. Gierowski, Historia Polski 1505-1764, Warszawa 1988, s. 55-56 (Odtąd: HPL); J. Bardach, Historia Ustroju i Prawa Prawa Polskiego, Warszawa 1997, s. 208-209 (Odtąd: HUIP).

<sup>14</sup> Por. J. Tazbir, Tradycje tolerancji religijnej w Polsce, Warszawa 1980, s. 27-28 (Odtąd: TTR w P); J. Bardach, HUIP, s. 208.

<sup>15</sup> Por. J. Tazbir, TTR w P, s. 28.

<sup>16</sup> Tamże, s. 30.

<sup>17</sup> Tamże, s. 30.

Mimo oficjalnych dekretów i zapowiedzianych w nich surowych kar skierowanych przeciw różnowiercom w Polsce, praktycznie nie wyciągano poważniejszych konsekwencji w stosunku do naruszających te zakazy. Złożyło się na to wiele powodów. Szlachta w Polsce cieszyła się wieloma przywilejami. Antyróżnowiercze dekrety królewskie stanowiły naruszenie tych przywilejów (głosiły one min., że bez wyroku nie można konfiskować dóbr szlacheckich, karać ich posiadaczy oraz więzić przed osądzeniem, chyba, że złapano kogoś na gorącym uczynku) i konstytucji Nihil Novi (która głosiła, że bez zgody posłów szlacheckich nic o nich i o ich wyborcach nie może być stanowione). Naruszenie tych praw, poprzez egzekucję dekretów w stosunku do protestanckiej części szlachty, wywołałoby zapewne bunt całej warstwy szlacheckiej. Innym powodem mogło być lekceważenie przez szlachtę kar nakładanych przez sądy duchowne. Sądy świeckie uchylały się od ich wykonywania, a sama jurysdykcja duchowna była atakowana przez szlachtę, co spowodowało odebranie w latach 1563-1565 wyroków sądów duchownych egzekucją świecką. Kolejnym powodem braku represji, mogły być tradycje polityczne państwa, które od pokoleń przywykło do faktu iż jego obywatele wyznają różne religie.<sup>18</sup>

Jedynie krwawe zajścia, jakie wynikły na skutek rozwoju reformacji w Polsce rozegrały się w ośrodkach miejskich. Wydaje się, że nie miały one podłoża religijnego. Represje te zastosowano przeciw żywiołom antyfeudalnym, które walkę o obalenie panujących stosunków prowadziły pod płaszczykiem reformacji. Taki charakter miało powstanie ludności Gdańska skierowane przeciw rządowi patrycjatu, a krwawo stłumione przez Zygmunta I w 1526 r.<sup>19</sup> Trzydzieści lat później Zygmunt August przyznał w latach 1557-1558 Gdańskowi, Toruniowi i Elblągowi przywileje gwarantujące swobodny rozwój w nich luteranizmu. Przywileje te zostały w następnych latach rozszerzone na inne miasta Prus Królewskich z wyjątkiem miast biskupich.<sup>20</sup> Można więc mówić o tolerancji wyznaniowej względem mieszczan.

Od lat czterdziestych XVI w. osłabły groźby wobec protestantów. Śmierć Zygmunta I ułatwiła rozwijanie się reformacji. Zygmunt August był do niej nastawiony

<sup>18</sup> Por. J. Tazbir, TTR w P., s. 30-37; J. Tazbir, SWR, s. 332-349; J. Tazbir, Historia Kościoła Katolickiego w Polsce 1460-1795, Warszawa 1966, s. 43-53 (Odtąd: HKKwP); J. Bardach, HUiPP, s. 208-209; J.A. Gierowski, HPL, s. 57-58.

<sup>19</sup> Mieszczanie żądali skasowania postów, mszy i śpiewów liturgicznych na równi ze zniesieniem lichwy, ceł i podatków, a wolność Słowa Bożego obok swobody polowania, rybołówstwa i połowu. Czternastu przywódców buntu ścięto, przywrócono dawne władze miejskie, oddano klasztory mnichom, a kościoły księżom. Por. J. Tazbir, TTR w P., s. 40-41; J. Tazbir, SWR, s. 349-351; J. Bardach HUiPP, s. 209.

<sup>20</sup> Por. J. A. Gierowski, HPL, s. 57; J. Tazbir TTR w P., s. 47-48.

łagodniej. Jako przejaw nietolerancji można by zaliczyć represje skierowane w stronę radykalnej odmiany kalwinizmu – Braciom Polskim, czyli tzw. Arianom. Przeciwnie nim Zygmunt August wydał w 1564 r. edykt w Parczewie. Radykalizm tego wyznania spowodował iż było ono prześladowane także przez inne wyznania reformowane. Ugoda Sandomierska z 1570 r., będąca próbą scementowania wyznań protestanckich (kalwini, luteranie, bracia czescy) przeciw kontrreformacji, nie włączyła do swoich uchwał arian.<sup>21</sup> To porozumienie wyznań reformowanych, mimo, że nie dopuszczono do niego braci polskich, jest przykładem wzajemnej tolerancji wyznań protestanckich, wzniesienia się ponad różnicami i podziałami, wzajemnego wybaczenia sobie win i urazów: „...Dla pewniejszego zatwierdzenia tej świętej i wzajemnej naszej umowy, uznajemy prawowierność kościołów saskich z takąż miłością chrześcijańską, z jaką oni uznali za prawowierne nasze wyznania i braci czeskich. Puszczamy w wieczystą niepamięć wszelkie nieporozumienia i spory, które przeszkadzały dotąd rozwojowi Ewangelii ku wielkiemu dusz bogobojnych zgorszeniu a dające wrogom naszym sposobność do oszczerstw i do napaści na naszą prawdziwą chrześcijańską wiarę; natomiast zobowiązujemy się utrzymać między sobą pokój, żyć we wzajemnej miłości i wzajemnie wspierać się w budowaniu Kościoła chrześcijańskiego, w myśl tej naszej bratniej spójni”<sup>22</sup>. Ugoda sandomierska stała się wzorem dla tendencji irenistycznych w protestantyzmie europejskim. Wzmocniła także pozycję protestantów wobec katolików.

Polscy protestanci do śmierci Zygmunta Augusta, mimo jego przychylności, nie uzyskali aktu prawnego, który w skali ogólnopaństwowej regulował by ich sytuację. W Polsce dotychczasowa tolerancja miała raczej wymiar faktyczny niż prawny. Ponieważ Zygmunt August zmarł bezpotomnie, wielką niewiadomą dla różnowierców stał się nowy monarcha. Obawiali się sytuacji, w której na tronie mógłby zasiąść zwolennik prześladowań religijnych. Podjęli więc starania o zabezpieczenie pokoju wyznaniowego w państwie. Staraniom tym w znacznej mierze byli także przychylni katolicy. Zgromadzona w Warszawie na sejmie konwokacyjnym szlachta zawiązała w dniu 28 stycznia 1573 r. tzw. Generalną Konfederację Warszawską gwarantującą wieczny pokój między różniącymi się w wierze: „...obiecujemy to sobie wspólnie pro nobis et successoribus nostris in perpetuum sub vinculo iuramentum fide honore et conscientis nostris, iż którzy jesteśmy dissidentes de religione pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w kościele krwie nie przelewać ani się penować confiscatione bonorum poczciwością, carceribus et exilio i zwierzchno-

<sup>21</sup> Por. J. A. Gierowski. HPL, s. 51-61; J. Bardach, HUIPP, s. 209.

<sup>22</sup> Ugoda sandomierska z 14 kwietnia 1570 r. W: *Wiek XVI-XVIII w źródłach*, Wybór tekstów źródłowych z propozycjami metodycznymi dla nauczycieli historii i studentów, Opracowała M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Lenard, Warszawa 1997, s. 140.



ności żadnej ani urzędowi do takowego progressu żadnym sposobem nie pomagać<sup>23</sup>.

Konfederacja warszawska – akt prawnej tolerancji religijnej obejmującej wszystkie wyznania, była wybitnym osiągnięciem na tle, podzielonej na zwalczające się obozy religijne, ówczesnej Europy.

#### WPLYW POLSKIEJ TOLERANCJI NA ZMIANĘ POŁOŻENIA HUGENOTÓW WE FRANCJI PO WYBORZE HENRYKA D'ANJOU NA KRÓLA POLSKI

Henryk d'Anjou w niespełna rok po Nocy św. Bartłomieja został wybrany na Króla Polski. Swój wybór zawdzięczał zręcznej polityce posła francuskiego Jeana de Monluc – biskupa Walencji, który od sierpnia 1572 r. przebywał w Polsce szukając poparcia dla kandydatury księcia francuskiego, a także reprezentował Henryka na sejmie elekcyjnym.<sup>24</sup> Jego początkowe sukcesy w zjednywaniu szlachty polskiej zostały zakłócone wiadomościami o paryskiej rzezi hugenotów. Przebieg Nocy św. Bartłomieja był umiejętnie rozpowszechniany przez zwolenników Habsburgów i zachwiał na jakiś czas postępy rokowań w sprawie wyboru Francuza na polski tron.<sup>25</sup>

Dnia 6 maja 1573 r. we wsi Kamień k/Warszawy zebrał się sejm elekcyjny. Obok księcia d'Anjou kandydatami na króla byli: arcyksiążę Ernest, Iwan IV, król szwedzki Jan III, książę pruski Albrecht i bliżej nieokreślony Polak – Piast. Henryka popierał legat papieski, pokaźna część szlachty i magnaterii. W czasie trwania obrad, w wyniku znakomitych wystąpień Monluc'a, popartych znacznymi obietnicami, kandydatura Adegawęńczyka (tak nazywano w Polsce księcia d'Anjou) zyskiwała coraz więcej zwolenników. W efekcie w dniu 9 V 1573 r. Walezy zostaje wybrany na króla Polski.<sup>26</sup>

Na sejmie elekcyjnym księcia d'Anjou poparło pokaźne grono polskich różnowierców. Obawy protestantów przed jego ewentualnymi działaniami przeciw tolerancji w Polsce, zostały zahamowane zmuszeniem Henryka do potwierdzenia konfederacji warszawskiej. Polscy różnowiercy podjęli zarazem walkę o prawa swych współwyznawców we Francji. Manluc w imieniu przyszłego króla podpisał tzw. „Po-

<sup>23</sup> Akt konfederacji generalnej warszawskiej z 28 stycznia 1573 r. W: *Wiek XVI-XVIII w źródłach*, Wybór tekstów źródłowych z propozycjami metodycznymi dla nauczycieli historii i studentów, Opracowali M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Lenard, Warszawa 1997, s. 146.

<sup>24</sup> Por. S. Grzybowski, *Henryk Walezy, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź* 1985, s. 87-91 (Odtąd: HW); *Polska Francja, Dziesięć wieków związków politycznych, kulturalnych i gospodarczych*, Warszawa 1983, s. 55-58 (Odtąd: PFDWZ).

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Por. PFDWZ, s. 58; S. Grzybowski, HW, s. 91; J. Tazbir, TTR w P, s. 54-55.

stulata Polonica" – dokument przygotowany przez kalwińskiego magnata Piotra Zborowskiego, będący zobowiązaniem się elekta wobec polskich protestantów, że prześladowania ich francuskich współwyznawców zostaną zażegnane.<sup>27</sup> Postulaty te zawierały żądania m.in.:

1. Powszechnej amnestii dla hugenotów.
2. Przywrócenia potomkom ofiar Nocy św. Bartłomieja godności, urzędów i dóbr.
3. Przywrócenia godności, urzędów i dóbr emigrantom wyznaniowym z Francji.
4. Wyznaczenia w każdej prowincji miast, w których hugenoci mogliby swobodnie odprawiać swoje nabożeństwa.
5. Król miał zwinąć oblężone twierdze protestanckie, przyznać im swobodę kultu i nie wprowadzać tam załóg.

Dokument nie zawierał zobowiązania do ukarania inicjatorów rzezi paryskiej. Zawiera natomiast ogólnikową wzmiankę o karaniu tych, którzy przeciwstawiają się edyktom królewskim: „Ut in eos, qui adversus edicta regia caedes perpetrarunt, severe inquiratur et animadvertatur” (ażeby tych, którzy przeciw edyktom królewskim popełnili wykroczenia surowo przeszedził i upomniał).<sup>28</sup>

Po uściśleniu zobowiązań elekta z posłem Monlukiem zawartych w dokumentach: Pacta Conventa i Artykułach Henrykowskich, sejm wyznaczył poselstwo do Francji, które miało udać się z oficjalnym zaproszeniem Henryka do objęcia tronu, oraz odebrać od niego przysięgę na te zobowiązania i wreszcie towarzyszyć mu w drodze do Polski.<sup>29</sup> Poselstwo składało się z 13 osób zarówno katolików jak i protestantów.<sup>30</sup> Do Paryża przybyło dnia 19 sierpnia.

Wizyty poselstwa polskiego w stolicy Francji oczekiwał nie tylko Henryk Walezy. Ku Polsce zwracali się z myślą także hugenoci, którzy w związku z przybyciem polskiego poselstwa oczekiwali poprawy swojego losu i uzyskania potwierdzenia zobowiązań zawartych w postulatach polskich. Odczuli już pewną zmianę swojej sytuacji po tym, jak Henryk kierujący oblężeniem protestanckiej twierdzy La Rochelle, po zapoznaniu się z warunkami polskich kalwinistów, odstąpił od murów miasta. Innym przykładem dobrej woli strony francuskiej było wyrażenie przez Ka-

<sup>27</sup> Por. J. Tazbir, TTR w P., s. 55; U. Kozierowska, S. Kocik, Polska Francja, Więzy dalekie i bliskie, Warszawa 1978 r., s. 11-12 (Odtąd: WDB); S. Grzybowski, HW, s. 92.

<sup>28</sup> Por. Diariusz poselstwa polskiego po Henryka Walezego w 1573 r., Opr: A. Przyboś, R. Żelewski, Wrocław 1963, s. 4-6 (Odtąd: DPPHW).

<sup>29</sup> Por. PFDWK, s. 57; S. Grzybowski, HW, s. 95-96.

<sup>30</sup> Wśród posłów było 9 katolików i 4 protestantów. Na czoło posłów katolickich wysuwała się postać Adama Konarskiego – biskupa poznańskiego, natomiast protestantów kasztelan międzyrzeczki Andrzej Górka. Por. A. Przyboś, R. Żelewski, Poselstwo, jego skład, itinearium i sylwetki posłów. W: DPPHW, s. I-XLI.

rola IX zgody na prywatne odprawianie kalwińskich nabożeństw w całym kraju.<sup>31</sup> Hugenoci pragnęli jednak czegoś więcej, a mianowicie zgody na publiczny kult oraz ukarania inicjatorów rzezi paryskiej i potwierdzenia tego przez Karola IX uroczystą przysięgą. Z takimi postulatami zwrócili się do protestanckiej części posłów, wysyłając swoją delegację, która spotkała się z Polakami we Frankfurcie nad Menem w czasie ich podróży do Paryża.<sup>32</sup>

Polacy po przybyciu do stolicy Francji rychło przekonali się, iż wynegocjowanie żądań zawartych w „Postulata Polonica” nie będzie rzeczą łatwą. Karol IX daleki był od przyznania hugenotom swobód na wzór polski. Postulaty zostały zlekceważone. Posłom pokazano za to siłę katolicyzmu wyrażającą się w uroczystych obchodach rocznicy Nocy św. Bartłomieja przez ludność Paryża. Później zrobiono im nadzieję, że być może król Francji wypełni niektóre z ich postulatów. Chodziło przede wszystkim o sprawę wolności kultu protestanckiego we Francji, pozostałe bowiem punkty w większości były rozstrzygnięte przez pokój w La Rochelle.<sup>33</sup>

W czasie negocjacji okazało się także, że Henryk nie jest skory do zaprzysiężenia konfederacji warszawskiej. W opozycji umacniała go postawa duchowieństwa katolickiego. Biskup Adam Konarski w obecności króla zaprotestował przeciw potwierdzeniu przez niego aktu tolerancji religijnej w Polsce (episkopat nie uznał konfederacji).<sup>34</sup> Wśród polskich posłów wybuchła burza. Jan Zborowski po polsku zwrócił się do Konarskiego, iż pożałuje tego co powiedział po powrocie do Polski, po łacinie zaś polski magnat zwrócił się do Henryka wypowiadając słynne zdanie: „Et nunc nisi id feceris, Rex in Polonia non eris!” (Jeśli tego teraz nie uczynisz, nie będziesz królem w Polsce).<sup>35</sup> Ostatecznie król zaprzysiężył konfederację warszawską w katedrze Notre Dame w Paryżu. Jednak do nowego konfliktu doszło w katedrze na Wawelu, gdzie Andegaweńczyk miał potwierdzić przyrzeczenia składane poselstwu polskiemu we Francji. Znowu miał opory, wobec czego doszło do kłótni przy ołtarzu. W końcu Henryk pod naciskiem magnatów zgromadzonych w kościele ustąpił i zaprzysiężył utrzymanie pokoju między ludźmi różnych wyznań.<sup>36</sup>

Polski model tolerancji religijnej nie był łatwy do zaakceptowania zarówno dla Henryka jak i jego brata Karola IX. Negocjacje, jak się przekonaliśmy, były bardzo trudne. Mimo to Polska przyczyniła się do chwilowego przynajmniej zawieszenia wojen religijnych we Francji oraz do zwinięcia oblężenia hugenockich miast –

<sup>31</sup> Por. J. Tazbir, TTR w P., s. 54-55; U. Kozierowska, S. Kocik, WDB, s. 12; S. Grzybowski, HW, s. 94.

<sup>32</sup> Por. J. Tazbir, TTR w P., s. 55.

<sup>33</sup> Por. S. Grzybowski, HW, s. 96; J. Tazbir, TTR w P., s. 56.

<sup>34</sup> Por. S. Grzybowski, HW, s. 96-97; J. Tazbir, TTR w P., s. 56-57.

<sup>35</sup> Por. W. Sobieski, Trybun ludu szlacheckiego, Pisma Historyczne, Warszawa 1978, s. 258

<sup>36</sup> Por. J. Tazbir, TTR w P., s. 57-58.

twierdz. Interwencja w obronie francuskich protestantów, jaką były postulaty polskie dotyczące wolności religijnej dla hugenotów, są chlubnym przykładem działania Polaków na rzecz pokoju wyznaniowego poza granicami Rzeczypospolitej.

### Zusammenfassung

Wegen der Reformation Europa im XVI Jahrhundert war auch Platz der religiösen Kämpfe zwischen Katholiken und Protestanten. Es entstand in dieser Zeit ein Problem der religiösen Toleranz. In diesem Artikel prüfen wir eine polnische und eine französische Lösung und zeigen welche Bedeutung diese polnische für die französische hatte.

STANISŁAW SZMIDT SDB

## SALEZJAŃSKA METODA PRACY MISYJNEJ

Ks. Pietro Stella w swoim monumentalnym dziele o św. Janie Bosko nazywa metodę pracy misyjnej ks. Bosko „Strategia Missionaria salesiana”<sup>1</sup>, podobnie ks. Francis Desramout nazywa ją „La strategie apostolique de Don Bosco”<sup>2</sup>, czy „Una pastorale missionaria”<sup>3</sup>. Ks. Jesus Borrego mówiąc o salezjańskiej metodzie pracy misyjnej nazywa ją raz „Metodologia pastorale”<sup>4</sup>, innym razem „Tattica pastorale”<sup>5</sup>, ks. Gianfausto Rosoli „Il modello salesiano”<sup>6</sup>, a ks. G. Bottasso „Lo stile del lavoro missionario salesiano”<sup>7</sup>.

Życie ks. Bosko zamyka się w latach 1815-1888. W 1841 r., mając 26 lat, zostaje księdzem. Za radą swego mistrza duchowego ks. Józefa Cafasso przez trzy lata uzupełnia jeszcze wykształcenie teologiczne i zaprawia się do pracy duszpasterskiej pod jego okiem w konwiktie dla księży przy turyńskim kościele św. Franciszka. Zawsze chciał zostać księdzem, aby pracować z chłopcami. Teraz decyzję tę pogłębiło spotkanie z młodymi przestępcami w więzieniu i spotkania z chłopcami ulicy, które zaaranżował ks. Cafasso. Pracę katechetyczno-wychowawczą z młody-

---

<sup>1</sup> P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, Vol. I : Vita E Opere, Roma 1979, s. 174.

<sup>2</sup> F. Desramaut, *Don Bosco en son temps ( 1815-1888 )*, Torino 1996, s. 968 n.

<sup>3</sup> F. Desramaut, *Il pensiero missionario di Don Bosco*, w: *Missioni Salesiane 1875-1975*, pod red. P. Scotti, Roma 1977, s. 57.

<sup>4</sup> J. Borrego, *I ricordi ai missionari (1875)*, w: *Don Bosco Educatore – Scritti e testimonianze*, pod red. P. Braido, Roma 1996, s. 185 n.

<sup>5</sup> J. Borrego, *Il primo iter missionario di Don Cagliero (1875 -877)*, w: *Missioni Salesiane ...*, dz. cyt., s. 81 .

<sup>6</sup> G. Rosoli, *Don Bosco e l'assistenza agli emigranti*, w: *Don Bosco Nella Storia*, pod red. M. Midali, Roma 1990, s. 513 n.

<sup>7</sup> G. Bottasso, *Lo stile del lavoro missionario salesiano*, w: *Missioni Salesiane...*, dz. cyt., s. 141 n.

twierdz. Interwencja w obronie francuskich protestantów, jaką były postulaty polskie dotyczące wolności religijnej dla hugenotów, są chlubnym przykładem działania Polaków na rzecz pokoju wyznaniowego poza granicami Rzeczypospolitej.

### Zusammenfassung

Wegen der Reformation Europa im XVI Jahrhundert war auch Platz der religiösen Kämpfe zwischen Katholiken und Protestanten. Es entstand in dieser Zeit ein Problem der religiösen Toleranz. In diesem Artikel prüfen wir eine polnische und eine französische Lösung und zeigen welche Bedeutung diese polnische für die französische hatte.

STANISŁAW SZMIDT SDB

## SALEZJAŃSKA METODA PRACY MISYJNEJ

Ks. Pietro Stella w swoim monumentalnym dziele o św. Janie Bosko nazywa metodę pracy misyjnej ks. Bosko „Strategia Missionaria salesiana”<sup>1</sup>, podobnie ks. Francis Desramout nazywa ją „La strategie apostolique de Don Bosco”<sup>2</sup>, czy „Una pastorale missionaria”<sup>3</sup>. Ks. Jesus Borrego mówiąc o salezjańskiej metodzie pracy misyjnej nazywa ją raz „Metodologia pastorale”<sup>4</sup>, innym razem „Tattica pastorale”<sup>5</sup>, ks. Gianfausto Rosoli „Il modello salesiano”<sup>6</sup>, a ks. G. Bottasso „Lo stile del lavoro missionario salesiano”<sup>7</sup>.

Życie ks. Bosko zamyka się w latach 1815-1888. W 1841 r., mając 26 lat, zostaje księdzem. Za radą swego mistrza duchowego ks. Józefa Cafasso przez trzy lata uzupełnia jeszcze wykształcenie teologiczne i zaprawia się do pracy duszpasterskiej pod jego okiem w konwikcie dla księży przy turyńskim kościele św. Franciszka. Zawsze chciał zostać księdzem, aby pracować z chłopcami. Teraz decyzję tę pogłębiło spotkanie z młodymi przestępcami w więzieniu i spotkania z chłopcami ulicy, które zaaranżował ks. Cafasso. Pracę katechetyczno-wychowawczą z młody-

---

<sup>1</sup> P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, Vol. I : Vita E Opere, Roma 1979, s. 174.

<sup>2</sup> F. Desramaut, *Don Bosco en son temps ( 1815-1888 )*, Torino 1996, s. 968 n.

<sup>3</sup> F. Desramaut, *Il pensiero missionario di Don Bosco*, w: *Missioni Salesiane 1875-1975*, pod red. P. Scotti., Roma 1977, s. 57.

<sup>4</sup> J. Borrego, *I ricordi ai missionari (1875)*, w: *Don Bosco Educatore - Scritti e testimonianze*, pod red. P. Braidò, Roma 1996, s. 185 n.

<sup>5</sup> J. Borrego, *Il primo iter missionario di Don Cagliero (1875 -877)*, w: *Missioni Salesiane ...*, dz. cyt., s. 81 .

<sup>6</sup> G. Rosoli, *Don Bosco e l'assistenza agli emigranti*, w: *Don Bosco Nella Storia*, pod red. M. Midali, Roma 1990, s. 513 n.

<sup>7</sup> G. Bottasso, *Lo stile del lavoro missionario salesiano*, w: *Missioni Salesiane...*, dz. cyt., s. 141 n.

mi robotnikami, sezonowo pracującymi w Turynie, rozpocznie od przypadkowego spotkania z Bartłomiejem Garellim właśnie w kościele św. Franciszka 8 grudnia 1841 r. Potem w 1846 r. po wielu wędrówkach osiadł ze swoim oratorium w dzielnicy Valdocco. Stopniowo powstaną przy nim szkoły różnego typu i internat. Po wielu zabiegach udaje mu się uzyskać zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską Zgromadzenia Świętego Franciszka Salezego 23 lutego 1864 r. i 3 kwietnia 1872 r. regul nowego zgromadzenia. W tym samym roku Stolica Apostolska zatwierdza zgromadzenie sióstr Córek Maryi Wspomożycielki. W 1876 r. tworzy trzecią gałąź Rodziny Salezjańskiej, Współpracowników Salezjańskich a w rok potem zaczyna wydawać czasopismo Rodziny Salezjańskiej, *Bollettino Salesiano* – Biuletyn Salezjański. Ks. Bosko dzięki intuicji wychowawczej i doświadczeniu stworzył w tym czasie swój system wychowawczy, zwany *il sistema preventivo* – systemem uprzedzającym, jako przeciwstawienie do systemu karcącego, używanego przeważnie w koszarach. Oparł go na trzech elementach: rozumie, religii i amorevolezza – życzliwości ojcowskiej wobec wychowanków. Chciał by w jego domach panował duch rodzinny, radość, a salezianie byli kompetentnymi wychowawcami i nauczycielami. To co powiedziano, jest konieczne, aby zrozumieć salezjańską *metodę* misyjną. Salezianie otwierając domy najpierw w Piemontcie, potem we Włoszech i następnie we Francji, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, czy wreszcie na misjach, powielali wzorce z Valdocco turyńskiego: oratorium, szkoły i internaty, które różniły się od innych właśnie duchem ks. Bosko i jego systemem uprzedzającym w wychowaniu. Amorevolezza nie tylko zyskiwała serca wychowanków, ale też rzesze Współpracowników i sympatyków, którzy wspierali dzieło ks. Bosko finansowo i osobistą współpracą, a także poparciem u władz. W oparciu o to zaplecze zrodził się projekt misyjny ks. Bosko.

Działalność misyjna ks. Bosko nie jest filantropią. Zrodziła się z apostołskiej żarliwości Świętego o zbawienie dusz ludzkich. Jest to miłość, jaką żywił do ludzi Chrystus Dobry Pasterz. Los nieszczęśliwych Indian, Hindusów, Chińczyków porusza serce ks. Bosko tak samo jak w 1842 r. poruszył je los chłopców w więzieniach turyńskich. Ta miłość ma wymiar wieczny, wertykalny. Chodzi tu o Boga, o szerzenie Jego Królestwa na ziemi.<sup>8</sup> Na łożu śmierci 29 stycznia 1888 r. woła: *Amate regnum Dei!*<sup>9</sup> Ks. Rua w styczniowym numerze *Bollettino Salesiano* z 1897 r. pisze: „Nasz Najdroższy Ojciec, ks. Bosko, swoją gorącą żarliwością, która go zżerała, wyraził w okrzyku: *da mihi animas*. Ten wewnętrzny przymus zbawiania dusz sprawił, że stary świat wydawał mu się za mały i rozpałił w nim pragnienie wysłania swoich synów do odległych misji w Ameryce”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Por. F. Desramaut, *Il pensiero missionario...*, dz. cyt., s. 50 n.

<sup>9</sup> E. Ceria, *Memorie biografiche*, Torino 1935-39, t. XVIII, s. 537.

<sup>10</sup> *Lettera annuale di Don Michele Rua ai Cooperatori ed alle cooperatrici Salesiane*, w: *Bollettino Salesiano* 2 (1898), s. 5.



Ks. Bosko miał wcześniej propozycje otwarcia domów salezjańskich w krajach misyjnych. Zwłaszcza w czasie Soboru Watykańskiego I wielu biskupów z Indii, Chin, USA proponowało ks. Bosko pracę w swoich diecezjach. Nie rozpoczął jej wcześniej aż otrzymał potwierdzenie Stolicy Apostolskiej i zgromadzenia i reguł. Uważał, że salezianie pracują w Kościele i dla Kościoła. Dlatego pierwszą grupę dziesięciu misjonarzy, udających się w 1875 r. do Argentyny, przedstawia Ojcu św. i prosi o błogosławieństwo. Podobnie będzie i w następnych latach. Żegnając misjonarzy w turyńskiej bazylice Maryi Wspomożycielki 11 listopada 1875 r. powie: „Moje serce się raduje, że także i my dokładamy swój kamyczek do wielkiej budowy Kościoła”<sup>11</sup>. W ostatnim liście do ks. Fagnano, Prefekta Apostolskiego Południowej Patagonii, z dnia 10 sierpnia 1885 r. pisze: „W swych wyprawach dłuższych i krótszych nie zwracaj uwagi na korzyści doczesne, ale jedynie na chwałę Bożą. zapamiętaj dobrze, że twoje siły są przeznaczone dla wzrostu twej Matki, a Matką twoją jest Kościół, mówi św. Hieronim”<sup>12</sup>. Praca misyjna była podyktowana kościelnym zmysłem ks. Bosko. Ona zakorzeniła zgromadzenie jeszcze bardziej w Kościele i dlatego tak wielu salezjanów na misjach zostało biskupami.<sup>13</sup>

Ks. General Luigi Ricceri przemawiając w czerwcu 1972 r. tak się wyraził: „Misje nie są dziełem nawet bardzo ważnym, które można byłoby postawić na równi za szkołami, internatami, oratoriami itd. Nie są nawet *sektorami działania*, które łączą w sobie kilka różnych dzieł. Wydaje mi się, że według tradycji salezjańskiej trzeba spojrzeć na nie inaczej: jako na miejsce uprzywilejowane, gdzie spełnia się posłannictwo salezjańskie. Są rodzajem syntezy naszej działalności, syntezy, która łączy w sobie całe posłannictwo. Na pierwszy rzut oka może się wydawać czymś sprzecznym, że zgromadzenie z zasady poświęcone wychowaniu powinno się zajmować misjami, jako czymś wynikającym z samej istoty posłannictwa. Czy nie jest to utrata własnej tożsamości? Byłoby tak, gdyby misje uważać za jedno z dzieł, ale nie jest tak, gdy je uznamy za *miejsce uprzywilejowane* naszej działalności”<sup>14</sup>.

Zatem salezjanin na misjach pracuje tak samo wśród młodzieży biednej i opuszczonej a także wśród ludzi starszych, ale duchowo i kulturalnie zaniedbanych, jak w Europie. Gdy pod koniec grudnia 1875 r., zaledwie w kilka dni po przyjeździe do Argentyny, ks. Cagliari i ks. Baccino zaczęli głosić Słowo Boże i katechizować emigrantów włoskich w kościele Matki Bożej Miłosierdzia w Buenos Aires, nie czynili nic nowego, a tylko rozszerzyli działalność ks. Bosko na nowy kontynent. Gdy pod koniec kwietnia 1879 r. ks. Costamagna w Pampasach zaczął uczyć napotkanych

<sup>11</sup> E. Ceria, *Memorie biografiche*, Torino 1935-39, t. XI, s. 386.

<sup>12</sup> E. Ceria, *Epistolario di S. Giovanni Bosco*, Torino 1955-59, t. IV, s. 334.

<sup>13</sup> Por. F. Deramaut, *Il pensiero missionario...*, dz. cyt., s. 52 n.

<sup>14</sup> *Acta del Capitolo Generale*, Roma 1972, nr 267, s. 20.

chłopców indiańskich znaku krzyża i prawd wiary, powtórzył na terenie Ameryki spotkanie ks. Bosko z Bartkiem Garellim w dniu 8 grudnia 1841 r.<sup>15</sup>

Miłość do ludzi ochroniła ks. Bosko od wszelkiej formy „angelizmu”<sup>16</sup>. Misjonarze salezjańscy pracując dla dobra dusz równocześnie będą pracowali nad stworzeniem i rozwojem *cywilizacji chrześcijańskiej*. W misyjnym śnie z 30 sierpnia 1883 r. mówi: „Z dobrocią św. Franciszka Salezego salezianie pociągną do Jezusa Chrystusa ludy Ameryki. Będzie bardzo trudno nauczyć moralności (moralizzare) ludzi dzikich, ale ich synowie będą słuchać słów misjonarzy bardzo łatwo i to właśnie z nich zostaną utworzone kolonie, cywilizacja zajmie miejsce barbarzyństwa i w ten sposób wielu dzikich zajmie miejsce w owczarni Jezusa Chrystusa”<sup>17</sup>.

Aby misjonarze salezjańscy zrealizowali ten program, ks. Bosko tworzył pewną strategię. Ks. Ceria pisze: „Ks. Bosco chciał ewangelizować Indian niewiernych, ale na drodze innej niż robiono to w przeszłości. Zamiast prowadzić swoich misjonarzy wprost do dzikich szczepów, otwierał kolegia i internaty na terenach cywilizowanych, aby stamtąd nawiązywać kontakty i próbować dotarcia do nich.”<sup>18</sup> Z Turynu nie należało na podejmowanie ryzykownych akcji, aby przez to podtrzymać w Europie zapas misyjny wśród młodzieży, pozyskiwać dobrodziejów. Nie przestaje jednak w listach propagandowych mówić o *selvaggi* – dzikich i nie zapomina o nich w konstruowaniu swego planu misyjnego. Salezianie mają otwierać kolegia w miastach leżących w pobliżu terenów indiańskich, przyjmować do nich synów *dzikusów*, poprzez nich szukać kontaktu ze starszymi i starać się ich chrystianizować i cywilizować. Była to ta sama taktyka, jaka ks. Bosko stosował z sukcesem w krajach cywilizowanych.

W liście okólnym z października 1876 r. pisze: „Po utworzeniu tych domów i uruchomieniu tych schronisk, zaprowadzimy życie moralne i religijne wśród mieszkańców tych ziem, będzie też można dąć wykształcenie i wychowanie religijne dzieciom z różnych klas, a także będzie można zabiegać o powołania do stanu kapłańskiego, które ujawnią się wśród wychowanków. W ten sposób mamy nadzieję przygotować misjonarzy dla mieszkańców Pampasów i Patagonii. A więc dzicy stali się ewangelizatorami tych samych dzikich i uniknęłyby się okrutnego mordowania misjonarzy, jak to miało miejsce w przeszłości”<sup>19</sup>.

Sam plan był wspaniały, ale stworzony *przy stoliku*. Na kontakty z dzikimi Indianami trzeba było trochę poczekać. Plany ks. Bosko zaczęły się realizować do

<sup>15</sup> Por. S. Szmidt, *Misje wykwiem charyzmatu Księdza Bosko*, w: *Ojciec i Nauczyciel*, pod red. W. Kolyszko, Warszawa 1988, s. 162 n.

<sup>16</sup> F. Desramaut, *Il pensiero missionario...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>17</sup> E. Ceria, *Memorie biografiche*, dz. cyt., t. XVI, s. 394.

<sup>18</sup> E. Ceria, *Annali*, Torino 1941-55, t. I, s. 251.

<sup>19</sup> C. Chiala, *Da Torino alla repubblica Argentina. Lettere dei Missionari salesiani*, Torino 1876, s. 251.

piero w 1879, gdy lazaryści wycofali się z Viedma i z Patagones, oddając salezjanom swoje misje. Oba miasteczka stały się rzeczywiście miejscem promieniowania ewangelicznego. Stamtąd ks. Costamagna, ks. Milanese, ks. Beauvoir robili wypadki do terenów zamieszkałych przez „nomadów, na półosiadłych i osiadłych na stałe Indian”<sup>20</sup>.

Warto też wspomnieć, że rząd argentyński ostrzegł salezjanów, by ewangelizując i cywilizując Indian, nie tworzyli *redukcji* na wzór redukcji jezuickich w Paragwaju. Bano się poprostu, żeby salezjanie nie stworzyli państwa w państwie.<sup>21</sup>

Nie było też tak łatwo zdobyć na poczekaniu tubylczych powołań, choć ks. Bosko marzył o nich bardzo i trochę na zapas informował w wyżej cytowanym już okólniku z roku 1876 iż „zglasili się chłopcy, którzy chcą zostać misjonarzami współplemieńców”.<sup>22</sup> Dzięki tej polityce salezjanie mają w swoich szeregach w Ameryce Południowej 70% autochtonów, w Azji 80%, a w Afryce 25%.

Ks. Bosko nie mając od razu powołań z krajów misyjnych, wysyłał na misje ludzi młodych. Tam dojrzewali do kapłaństwa i wrastali w ludzi i ich obyczaje. Ks. Cimatti powiedział, że *chce stać się częścią japońskiej ziemi*. Na czele siostr udających się do Argentyny w 1877 r. stała siostra Angela Vallese, licząca zaledwie 24 lata. Ks. Variara udając się na misje do trędowatych w Agua de Dios w Kolumbii, aby *dać im trochę radości*, miał lat 18. Podobnie i zmarły w ubiegły roku General salezjanów, ks. Egidio Vigano', wyjechał na misje do Chile mając 17 lat.<sup>23</sup>

Innym charakterystycznym elementem misji salezjańskich jest współpraca między poszczególnymi gałęziami wielkiej Rodziny Salezjańskiej. Wśród pierwszej dziesiątki salezjanów udających się do Argentyny czterech było koadiutorów – braci. W dwa lata po wyjeździe salezjanów na misje jadą tam siostry Córki Maryi Wspomożycielki. Salezjanie w Buenos Aires spotykają Byłych Wychowanków Salezjańskich z Włoch i organizują Współpracowników Salezjańskich, świecką gałąź Rodziny Salezjańskiej, założonych oficjalnie przez ks. Bosko w 1876 r. z myślą, że będą wspierać misje. Pierwszorzędnym zadaniem Bollettino Salesiano – Biuletynu Salezjańskiego, założonego w 1877 r. przez ks. Bosko, było informowanie Współpracowników o wynikach ich pomocy. Znamienne, że we wieszczym śnie misyjnym ks. Bosko z 1883 r. towarzyszy Świętemu młody książe Luigi Colle, zmarły syn jednego z największych przyjaciół i współpracowników ks. Bosko we Francji.

<sup>20</sup> P. Stella, Don Bosco, dz. cyt., s. 177.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 179; por. także, J. Borrego, Originalità delle missioni patagoniche di Don Bosco, w: M. Midali, Don Bosco nella storia, Roma 1990, s. 463.

<sup>22</sup> C. Chiala, Da Torino alla repubblica Argentina..., dz. cyt., s. 251.

<sup>23</sup> Por. A. Pianazzi, Vogliamo ricordare il passato per comprendere il presente e prevedere il futuro, w: Centenario delle Missioni Salesiane 1875-1975 – Discorsi commemorativi, Roma 1980, s. 62.

Ks. Bosko uważa też, że misje są żywotnym zaczynem Zgromadzenia. Wysyłając salezjanów do Ameryki liczy, że Bóg pomnoży szeregi salezjanów w Europie.<sup>24</sup>

Ks. Bosko tworząc misje w Patagonii posługuje się analogiczną taktyką, jak posłużył się przy zakładaniu Zgromadzenia Salezjańskiego. Wychodząc naprzeciw potrzebom społecznym i religijnym Argentyny, zaczyna działać w tym kraju zabiegając o sympatię i pomoc władz kościelnych i państwowych, społeczeństwa i innych zakonów. Zaczyna też zabiegać o pomoc i wsparcie na arenie międzynarodowej. Następnie stara się o autonomię prawną dla salezjanów jako zakonu i jako misjonarzy, bez szukania jednak przywilejów obywatelskich. Zabiega też o zabezpieczenie i niezależność materialną, czy to dzięki dobroczynności, czy jako słusznym zarobionym groszom za pracę wychowawczą, cywilizacyjną w kolegiach, parafiach i w działalności misyjnej.<sup>25</sup>

W ten sposób „myśl misyjna” ks. Bosko, początkowo zrodziła się w stolicach Piemontu XIX wieku, stała się rzeczywistością najpierw w Południowej Ameryce, potem w Afryce i w Azji.

### Sommario

La metodologia salesiana del lavoro missionario - come è intitolato quest'articolo - P. Stella nel suo libro su Don Bosco la chiama „Strategia Missionaria salesiana”, Francis Desramout „strategie apostolique de Don Bosco”, o „Una pastorale missionaria”, Jesus Borrego „Metodologia pastorale” o „Tattica pastorale”, Gianfausto Rosali „Il modello salesiano” e Giovanni Bottasso „Lo stile del lavoro missionario salesiano”.

Don Bosco seguì per le missioni della Patagonia una traiettoria analoga a quella che percorse nel creare la Società Salesiana. Poggiando su complesse necessità civili e religiose dell'Argentina s'introdusse nel paese col favore e l'aiuto delle autorità ecclesiastiche e politiche, con la simpatia del popolo e delle congregazioni religiose, con i sussidi della beneficenza internazionale. Poi volse tutto in modo da ottenere l'autonomia giuridica ai suoi, sia come religiosi, sia come missionari, senza che venisse meno la consistenza civile, assicurata economicamente, oltre che dalla beneficenza, dal giusto provento del lavoro educativo e civilizzatore nei collegi, nelle parrocchie e nell'attività missionaria. Così il pensiero missionario di Don Bosco, meditato inizialmente nella capitale del Piemonte del sec. XIX, ha rapidamente preso corpo prima nell'America del Sud e poi in Africa e in Asia.

<sup>24</sup> Por. Missioni Don Bosco Anno Cento, Roma 1975, s. 20.

<sup>25</sup> Por. P. Stella, Don Bosco..., dz. cyt., s. 180.

STANISŁAW SZMIDT SDB

DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA  
KS. EDWARDA BIELAWSKIEGO (1930-1979)  
W ŚWIETLE JEGO KORESPONDENCJI



Salezjanie przybyli do Konga Belgijskiego, które później nazwano Zairem a dziś nosi nazwę Demokratycznej Republiki Konga, w 1911 r. Pierwszym Polakiem, który podjął tam pracę salezjańsko-misyjną, był w 1951 r. ko. Klemens Hlond. Przybył tam po trzech latach pracy w Indiach, które musiał opuścić ze względu na zdrowie. Następna grupa polskich misjonarzy salezjańskich przybyła do Zairu w 1974 r. Byli to: ks. Edward Bielawski i ks. Władysław Mikulewicz. Po nich przybyli w 1976 r.:

Ks. Bosko uważa też, że misje są żywotnym zaczynem Zgromadzenia. Wysyłając salezjanów do Ameryki liczy, że Bóg pomnoży szeregi salezjanów w Europie.<sup>24</sup>

Ks. Bosko tworząc misje w Patagonii posługuje się analogiczną taktyką, jak posłużył się przy zakładaniu Zgromadzenia Salezjańskiego. Wychodząc naprzeciw potrzebom społecznym i religijnym Argentyny, zaczyna działać w tym kraju zabiegając o sympatię i pomoc władz kościelnych i państwowych, społeczeństwa i innych zakonów. Zaczyna też zabiegać o pomoc i wsparcie na arenie międzynarodowej. Następnie stara się o autonomię prawną dla salezjanów jako zakonu i jako misjonarzy, bez szukania jednak przywilejów obywatelskich. Zabiega też o zabezpieczenie i niezależność materialną, czy to dzięki dobroczynności, czy jako słusnie zarobiony grosz za pracę wychowawczą, cywilizacyjną w kolegiach, parafiach i w działalności misyjnej.<sup>25</sup>

W ten sposób „myśl misyjna” ks. Bosko, początkowo zrodziła się w stolicach Piemontu XIX wieku, stała się rzeczywistością najpierw w Południowej Ameryce, potem w Afryce i w Azji.

### Sommario

La metodologia salesiana del lavoro missionario – come è intitolato quest'articolo – P. Stella nel suo libro su Don Bosco la chiama „Strategia Missionaria salesiana”, Francis Desramout „La strategie apostolique de Don Bosco”, o „Una pastorale missionaria”, Jesus Borrego „Metodologia pastorale” o „Tattica pastorale”, Gianfausto Rosali „Il modello salesiano” e Giovanni Bottasso „Lo stile del lavoro missionario salesiano”.

Don Bosco seguì per le missioni della Patagonia una traiettoria analoga a quella che percorse nel creare la Società Salesiana. Poggiando su complesse necessità civili e religiose dell'Argentina s'introdusse nel paese col favore e l'aiuto delle autorità ecclesiastiche e politiche, con la simpatia del popolo e delle congregazioni religiose, con i sussidi della beneficenza internazionale. Poi volse tutto in modo da ottenere l'autonomia giuridica ai suoi, sia come religiosi, sia come missionari, senza che venisse meno la consistenza civile, assicurata economicamente, oltre che dalla beneficenza, dal giusto provento del lavoro educativo e civilizzatore nei collegi, nelle parrocchie e nell'attività missionaria. Così il pensiero missionario di Don Bosco, meditato inizialmente nella capitale del Piemonte del sec. XIX, ha rapidamente preso corpo prima nell' America del Sud e poi in Africa e in Asia.

<sup>24</sup> Por. Missioni Don Bosco Anno Cento, Roma 1975, s. 20.

<sup>25</sup> Por. P. Stella, Don Bosco..., dz. cyt., s. 180.

STANISŁAW SZMIDT SDB

DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA  
KS. EDWARDA BIELAWSKIEGO (1930-1979)  
W ŚWIETLE JEGO KORESPONDENCJI



Salezjanie przybyli do Konga Belgijskiego, które później nazwano Zairem a dziś nosi nazwę Demokratycznej Republiki Konga, w 1911 r. Pierwszym Polakiem, który podjął tam pracę salezjańsko-misyjną, był w 1951 r. ko. Klemens Hlond. Przybył tam po trzech latach pracy w Indiach, które musiał opuścić ze względu na zdrowie. Następna grupa polskich misjonarzy salezjańskich przybyła do Zairu w 1974 r. Byli to: ks. Edward Bielawski i ks. Władysław Mikulewicz. Po nich przybyli w 1976 r.:

ks. Piotr Paziński i kl. Jan Szkopiecki; w 1977 r. po ukończeniu pracy z Polakami w Kongo Brazzaville (1974-1977), podjął tam pracę misyjną ks. Jan Bujalski; w 1978 r. przyjechał tam ks. Jerzy Królak i w 1980 r. ks. Tadeusz Kierbiedź. Wszyscy byli wychowankami ks. Bielawskiego z czasów nowicjatu w Woźniakowie. Spośród wymienionych misjonarzy nie żyje już ks. Bielawski (+ 1979) i ko. Hłond (+ 1982). Ks. Kierbiedź przeniósł się w r. 1984 do pracy w Libii, ks. Królak w 1995 r. do Rosji, a ks. Bujalski po kilku latach pracy w Zairze przeniósł się do Meksyku, skąd wrócił na stałe do Polski. Na misjach w Zairze pozostali: ks. Paziński i ks. Szkopiecki. Na łamach „Nostry”, a także w książce „Przyszedłem, aby im służyć”<sup>1</sup> zachowało się kilkanaście listów ks. Bielawskiego. Zbliżająca się dwudziesta rocznica śmierci tego niepospolitego salezjanina jest okazją do przypomnienia jego sylwetki i pracy misyjnej, której poświęcił pięć lat zakonnego i kapłańskiego życia. Osoba ks. Edwarda zostanie ukazana w świetle zachowanej – jego i o nim – korespondencji. Na podobne opracowanie oczekują pozostali polscy misjonarze salezjańscy z Konga (Zair).

Ks. Edward Bielawski urodził się 17 lutego 1930 r. w miejscowości Kamionka w parafii Jasionówka, w województwie białostockim. Po ukończeniu szkoły podstawowej rozpoczyna naukę w Gimnazjum Handlowym w Białymstoku. Prefekt szkolny, ks. Jan Zmitorowicz, widząc w nim oznaki powołania kapłańskiego, skierował go do Niższego Seminarium Duchownego w Łodzi, gdzie Edward kończy cztery klasy państwowego gimnazjum dla dorosłych. W tym czasie też pomaga prowadzić ministrantów przy kościele św. Anny na Zarzewie. Pod koniec 1949 r. zetknął się z salezjanami, pracującymi przy parafii św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Łodzi. Poznał tu i pokochał ks. Bosko. Postanawia wstąpić do Zgromadzenia. W lutym 1950 r. rozpoczyna aspiranturę w Rumii-Zagórz i następnie 22 lipca tegoż roku rozpoczyna nowicjat w Czerwińsku nad Wisłą. Po rocznym przygotowaniu składa pierwsze śluby czasowe 2 sierpnia 1951 r. Z nowicjatu idzie na roczną asystencję do Niższego Seminarium Diecezji Warmińskiej we Fromborku, prowadzonym przez salezjanów. Był to okres bardzo trudnej próby. Edward roztacza opiekę nad najmłodszymi wychowankami, stara się scalić chłopców pochodzących z różnych stron Polski w jedną grupę, wdraża ich w pracę związaną z funkcjonowaniem domu, pomaga w odrobieniu lekcji, organizuje zabawy w czasie przerw od nauki, stara się być ich starszym bratem. Były to trudne czasy powojenne a samo seminarium mieściło się w zniszczonym przez wojnę szpitalu. Był to zresztą ostatni rok jego funkcjonowania. W początkach lipca 1952 r. zostało bowiem przez władze PRL zamknięte, a budynek przeznaczono na szpital dla ludzi psychicznie chorych. W lipcu 1952 r. Edward rozpoczyna dwuletnie studium filozofii w Kutnie-Woźniakowie. Tutaj też 4 sierpnia 1954 r. składa śluby wieczyste. Bezpośrednio po filozofii rozpoczyna studium teolo-

<sup>1</sup> Ks. St. Szmidt (redakcja), *Przyszedłem, aby im służyć*, Łódź 1979 r.



gii w nowo otwartym seminarium salezjańskim w Łądzie nad Wartą. Przed ukończeniem seminarium 22 grudnia 1957 r. otrzymuje święcenia kapłańskie z rąk ks. bpa Antoniego Pawłowskiego. W prośbie o święcenia napisał: *Zdaję sobie sprawę, jaki ciężki obowiązek przyjmuję przystępując do święceń kapłańskich. Z drugiej strony mam nadzieję, że z pomocą Wspomożycielki Niepokalanej odpowiem dobrze temu zadaniu. Do dziś byłem i jestem pełen zapału, jeżeli chodzi o ofiarną pracę salezjańską. Wierzę, że ks. Bosko dopomoże mi w tym zapale wytrwać do końca życia zakonnego i kapłańskiego.*<sup>2</sup>

Po święceniach zostaje skierowany do Sokołowa Podlaskiego, gdzie pełni funkcję katechety chłopców uczących się w nie uznanym przez władze Małym Seminarium i jest ponadto rektorem salezjańskiego kościoła św. Jana Bosko. Jest to okres też intensywnej pracy kaznodziejskiej u boku wytrawnego misjonarza, ks. dyrektora Czesława Urbaniaka. W latach 1963-1965 studiuje na tzw. „Stefanianum” – Prymasowskim Studium Życia Wewnętrzznego. Studia wieńczy dyplomem. Przełożeni przenoszą go wtedy do Woźniakowa, dokąd zostaje przeniesiony nowicjat z Czerwińska. W latach 1965-1972 pełni funkcję magistra nowicjuszy. Podejmuje się niełatwej sztuki wprowadzania młodych ludzi w tajniki życia zakonnego i salezjańskiego. Powiedział wtedy, że nie chce być dla nowicjuszy przełożonym, ale starszym bratem. Żył z nimi w wielkiej zażyłości. Chciał przez to pozyskać ich zaufanie. Wspólnie modlił się z nimi, wspólnie też pracował, podejmując się najtrudniejszych zajęć, np. palenia w piecu centralnego ogrzewania. Dobroci nie rozumiał jako pobłażania. Umiał być autentycznie wymagającym. Ks. Jan Szkopiecki, wychowanek ks. Edwarda, tak krótko wspomina tamte czasy: *Surowa postać, przenikliwe niebieskie oczy – dopiero uśmiech to coś niezwykłego. Pelen serdeczności, dobroci. Starsi nowicjusze, którzy byli jeszcze w domu, mówili, że będziemy wkrótce mówili mu przez «ty». Byłem ciekawy, jak to będzie i kiedy. Stało się to nieoczekiwanie, tak po prostu. Oznajmił pewnego dnia, że będzie lepiej, abysmy sobie mówili po imieniu dając sobie szansę lepszego poznania nawzajem. Było to nowe wydarzenie, które wpisało się w życie każdego, którego był mistrzem. Było wielu w Zgromadzeniu, którzy widzieli to inaczej, ale trzeba było być naprawdę «kims», aby wytrzymać krytykę tej metody przez innych, oraz utrzymać relacje szacunku: mistrz – uczeń i viceversa. Stał się po prostu starszym bratem, przyjacielem.*<sup>3</sup>

W 1972 r. przestaje być magistrem. Nowicjat wraca do Czerwińska, a ks. Edward włącza się do powstającej w Woźniakowie ekipy misjonarzy ludowych pod przewodnictwem ks. dyrektora Urbaniaka. W dwa lata potem wyjechał na praw-

<sup>2</sup> Por. Ks. E. Bielawski, podanie o dopuszczenie do święceń kapłańskich, Teczka Personalna w A. I. W-wa

<sup>3</sup> Ks. J. Szkopiecki, Wspomnienia, Łódź, 17.07.1997 r. Archiwum prywatne autora.

dziwe misje do Afryki. 25 maja 1974 r. wyjeżdża razem z ks. Władysławem Mikułewiczem przez Rzym do Zairu (dziś Demokratyczna Republika Kongo). Obaj byli pierwszymi misjonarzami, którzy w nowym Domu Generalnym w Rzymie otrzymali krzyże misyjne z rąk księdza generała Alojzego Ricceri. Odbyło się to 7 sierpnia 1974 r. Ks. Edward pisze: *8 sierpnia o godz. 9 z minutami poleciliśmy do Brukseli, gdzie zatrzymaliśmy się przez kilka dni w Prokurze Generalnej dla misji. Tutaj w ciągu trzech dni otrzymaliśmy wizę zairską... Dzień przed wyjazdem z Włoch ks. generał Ricceri uroczyście wręczył nam krzyże, a było to na nieszpórach wobec wszystkich współbraci... Ks. generał przemówił bardzo ładnie w kościele. Podkreślił, że jest to historyczna chwila, bo wręcza krzyże misyjne po raz pierwszy w Rzymie i to w nowym Domu Generalnym. Z Brukseli do Lubumbashi podróżowaliśmy w towarzystwie ks. Wikariusza naszej nowej inspektorii. Lecieliśmy olbrzymim samolotem biorącym na pokład 376 pasażerów. Podróż trwała 12 godzin. Przerwy w podróży miały miejsce w Rzymie i w Kinshasa. Do Lubumbashi przybyliśmy 17 sierpnia 1974 r. o godz. 10,00. Na lotnisku czekał ks. Inspektor... Nasze spotkanie z Afryką, ze współbraćmi i innymi ludźmi na nowym kontynencie zrobiło na nas bardzo dobre wrażenie... Salezianie są tu potęgą. Dają narodowi bardzo dużo: szkolnictwo, wydawnictwa, wychowanie młodzieży, życie kulturalne, cywilizację... Teraz trzeba będzie się zabrać do nauki przynajmniej aż trzech języków. Na początek pogłębiamy znajomość francuskiego. Potem przyjdą na warsztat języki miejscowe, murzyńskie. W domu inspektorialnym czekamy na przydział placówki i rodzaj pracy.<sup>4</sup>*

W tym też czasie nawiązuje kontakt duszpasterski z Polonią w Lubumbashi. W jednym z listów ks. Królaka znajdujemy taką notkę: *W tym czasie zdążyłem też zetknąć się z Polonią tutejszą (ok. 40 osób). Okazją była Msza św. dla nich, odprawiana co miesiąc. Zainicjował ją ks. Bielawski a kontynuuje ks. Stefan Baroń, salwatorianin, który mieszka w naszym domu i jest wykładowcą anatomii w tutejszej szkole weterynarii.<sup>5</sup>*

Ks. inspektor przeznaczył ks. Edwarda do Kafubu, gdzie spotkał zasłużonego polskiego salezjanina, ko. Klemensa Hlonda, a ks. Władysława do Kambikila. Francuskiego uczyła ich s. Anna Pawlak CMW. *Od trzech miesięcy jestem w Kafubu, blisko Lubumbashi. Salezianie prowadzą tu liceum i internat dla 230 chłopców. Istnieje tu też liceum żeńskie pod kierownictwem salezjanek, a także szkoły podstawowe: państwowa i siostr. Siostry pracują też w ośrodku zdrowia. Jest to jedyna tego rodzaju instytucja na cały ogromny rejon. Dwie siostry obsługują dziennie do 130 chorych. Jest tu i katedra, ale brak na razie biskupa. Miasto liczy ok. 200 000 miesz-*

<sup>4</sup> Ks. E. Bielawski do ks. insp. F. Żolnowskiego, Lubumbashi, 17.08.1974 r., w: Przynależność...dz.cyt., s. 398.

<sup>5</sup> Ks. J. Królak do ks. St. Szmidta, Lubumbashi, styczeń 1979 r., w: Nostra 182 (1979) s. 77.

kańców, a młodzieży w szkołach średnich jest ok. 500... Ks. Władysław nie ma takich trudności z językiem jak ja, bo uczył się go już w Polsce. Dopingują i równocześnie pomagają nam w nauce chłopcy. Kiedy jest się z nimi, trzeba się jakoś dogadywać. Jeżeli chodzi o moje samopoczucie, to muszę stwierdzić, że czuję się o 100% lepiej zdrowotnie i duchowo niż w Polsce. Pierwszy miesiąc przedstawiał sporo trudności, bo trzeba było się przyzwyczaić i do nowego klimatu i nowej kuchni, ale teraz jest wszystko dobrze. Męczy mnie tylko zakuwanie języka. Od dziecka ciężko pracowałem, więc i teraz chciałoby się przystąpić do konkretnej roboty. Warunki życia mamy tu dość skromne, ale głodem nie przymieramy. Któregoś dnia widziałem, jak po moim oknie latały sobie jaszczurki i kąpały się w słońcu. Pomyślałem sobie, jeżeli Pan Bóg pamięta o tych stworzonkach, to chyba i o nas nie zapomni...<sup>6</sup>

Te pierwsze trudne miesiące wspomina po jego śmierci dyrektor misji w Kafubu, ks. Michał Vanheusden: Ks. Edward przybył do nas w 1974 r. Został przeznaczony do College „Ima” w Kafubu na naukę języka francuskiego i kibemba. Od września 1975 r. zostałem mianowany dyrektorem tego kolegium i całej wspólnoty. Spotrzygłem osamotnienie ks. Edwarda. Miał bowiem trudności z opanowaniem dwóch języków. „Zamknął się” i ciężko pracował w ogrodzie. On, mistrz nowicjatu, który w Polsce głosił do 10 konferencji dziennie, stał się prawie niemową. Jego apostołat był cichym przykładem modlitwy, pracy, słuchania i nauki. Razem z naszą wspólnotą dodawaliśmy ks. Edwardowi odwagi do mówienia. Jego pierwsze „słowo” w języku francuskim, w którym mówił o powołaniach, było nagrodzone oklaskami przez naszych dwustu internistów. Jego pierwsza msza św. w języku kibemba była wielkim wydarzeniem. Nowy biskup diecezji Amsini, po otrzymaniu sakry prosił ks. inspektora o zwolnienie ks. Edwarda z kolegium. Mianował go kierownikiem parafii w misji Kafubu. Jakże był szczęśliwy, gdy mógł odprawiać w niedzielę także drugą mszę św. w kościele odległym o 5 km, mimo że trzeba było, aby tam dotrzeć, przejść wodę w głębokości pół metra.<sup>7</sup>

Gdy tylko zdobył trochę znajomości języka, rwie się do pracy: Mieszkam i pracuję w naszym salezjańskim gimnazjum, ale również pomagam w pracy duszpasterkiej przy tutejszej katedrze. Często zawijam rękawy i biorę się do pracy fizycznej. Ciężcej nie miałbym środków na pomoc dla moich biednych<sup>8</sup>. Odczuwam ogromnie wiele satysfakcji z tego, że zacząłem pracować w duszpasterstwie. Powoli próbuję nawet głosić Słowo Boże po francusku w naszym domu, a w języku kibemba w katedrze, gdzie pracuję. Przed świętami Bożego Narodzenia ubiegłego roku przeżyłem, można

<sup>6</sup> Ks. E. Bielawski do ks. St. Styrny, Kafubu, 9.12.1974 r., w: *Przyszedłem...*, dz. cyt. s. 398.

<sup>7</sup> Ks. M. Vanheusden, list do ks. insp. W. Szulczyńskiego, Lubumbashi, 20.08.1979 r., w: *Bostra* 89(1979) s. 29.

<sup>8</sup> Ks. E. Bielawski. do Pomocników Salezjańskich w Łodzi, Kafubu, 27.12.1875 r., w: *Przyszedłem...*, dz. cyt. s. 401.

powiedzieć, ponownie moje prymicje: odprawiłem po raz pierwszy Mszę św. w katedrze w języku kibemba. Entuzjazm wśród dzieciaków był nadzwyczajny. Niektórzy nawet myśleli, że to rzeczywiście moja pierwsza msza św. i radośnie wołali: Edward nareszcie jesteś księdzem! Były powinszowania, gratulacje i dużo radości.<sup>9</sup>

Praca daje satysfakcję, pochłania ks. Edwarda, ale jeszcze więcej radości daje mu sympatia dzieci afrykańskich. One wyczuwają dobre serce ks. Edwarda i jego wrażliwość na nędzę i wszystko, co boli drugiego człowieka. Píše w jednym z pierwszych listów: Na ulicy często dzieciaki pozdrawiają mnie po polsku. Nauczyłem jednego chłopczyka mówić: „dzień dobry” i „dobry wieczór”, a on szybko przekazał to w szkole kolegom. Ponieważ chłopcy mnie lubią, więc chcą mi zrobić przyjemność przynajmniej w ten sposób.<sup>10</sup>

Czasami serce mi się kraje z bólu, gdy widzę wynędzniałe i głodne twarzyczki tutejszych dzieci. Człowiek zje na śniadanie garść kukurydzy, ale gdy zobaczy na ulicy biedne dziecko, które wyciąga bezradnie rączki i prosi o kawałek chleba, mam wyrzuty sumienia, że zjadłem za dużo. Kiedy przypominam sobie moje wyobrażenia o misjach i pracy misyjnej, nawet te wydumane przed tabernakulum, przekonuję się, że rzeczywistość jest jednak zupełnie inna, znacznie brutalniejsza niż myślałem. Trzeba być ciągle między ludźmi i dla ludzi, dzielić się z nimi i sercem i wszystkim. Wczoraj przyszedł do mnie siedmioletni Janek i powiedział: daj mi gumkę. Odpowiedziałem: nie mam. Wtedy zaczął mnie szarpać za ubranie nerwowo i zawołał: jak nie masz, to kup mi. Pieniądzy nie mam, ale przypomniałem sobie, że na stoliku leżała jedna gumka, więc podzieliłem ją. Nie mam już czym dzielić się i dlatego czasami klóczę się z Panem Jezusem, aby mi pomógł.<sup>11</sup>

Codziennie widzę zgłodniałe dzieci. Chciałyby się uczyć, ale nie mają na to pieniędzy, więc włóczą się po ulicach. Dwa dni temu przyszedł do mnie chłopiec i powiada: wczoraj wypędzono mnie ze szkoły dlatego, że mam podartą koszulę i spodnie. A więc, co będziesz robił, pytam. Odpowiedział: – Właśnie przyszedłem do ciebie i wierzę, że ty nie pozwolisz, żebym się pętał bez szkoły. Tym szantażem otworzył mi szafkę i zagarnął koszulę. Dziś też zarobiłem cztery zairy, a przełożonemu oddałem tylko jednego. Trzy pozostałe ofiarowałem biednym, którym nie mogłem odmówić pomocy. Chyba Pan Bóg mi to wybaczy.<sup>12</sup>

Nie żałuję tego, że wyjechałem do pracy misyjnej, mimo że musiałem opuścić wszystko, co było mi drogie i miłe a pokochać to, co obce i nowe. Jem już wszystkie

<sup>9</sup> Ks. E. Bielawski do ks. insp. F. Żołnowskiego, Kafubu, 21.03. 1976 r., w: Przeszedłem, dz. cyt. s. 402.

<sup>10</sup> Ks. E. Bielawski do ks. St. Styrny, Kafubu, 9.12. 1974 r. w: Przeszedłem ..., dz. cyt. s. 398..

<sup>11</sup> Ks. E. Bielawski do kl. H. Skorowskiego, Kafubu, 9.03. 1975 r., w: Przeszedłem ..., dz. cyt. s. 400.

<sup>12</sup> Ks. E. Bielawski do ks. insp. F. Żołnowskiego, Kafubu, 21.03. 1975 r., w: Przeszedłem ..., dz. cyt. s. 402.

gady i trawy. Ludzie, a zwłaszcza dzieci i młodzież wyczuli, że ich kocham, dlatego są mi bardzo życzliwi i serdeczni. Gdy ktoś potrzebuje czegokolwiek, to szuka przede wszystkim Edwarda. Wczoraj wieczorem spotkałem na ulicy chłopca z V klasy. Jest sierotą, więc często mu pomagam. Niósł kosz kukurydzy. Spostrzegłszy mnie powiedział: – Edwardzie, ty zawsze jesteś dla mnie dobry, więc dziś chciałbym się z tobą podzielić tą kukurydzą. Niech to będzie dla ciebie znakiem, że jestem ci bardzo wdzięczny. Rozczulił mnie. Tacy oni są. Nie wyobrażam sobie, że mógłbym się z nimi rozstać. Są tak ubodzy i tak bardzo mnie potrzebują. Czuję się wśród nich jak w rodzinie.<sup>13</sup>

W czasie Świąt chciało mi się płakać, gdy przy ołtarzu patrzyłem na twarzyczki otaczających ołtarz dzieci. Jak one pięknie śpiewały, z jaką wiarą! Ogarnął mnie jakiś bezmierny żal, gdy pomyślałem sobie, że wrócę dopiero późnym wieczorem do domu i nie znajdą tam nic do jedzenia. Wprawdzie po Mszy św. obdzieliliśmy ich ciastkami i cukierkami, ale przecież to ich nie nasyciło. Zresztą to tylko kropla w morzu ich głodu.<sup>14</sup>

W trudnych wypadkach, gdy sam jest bezradny, ks. Edward ucieka się o pomoc do Boga. Bóg nagradza ufność często w sposób wprost cudowny. Nie chodzi tu tylko zdobywanie środków materialnych, ale czasem i o uzdrowienia. O jednym tak pisze do ks. inspektora Feliksa Żołnowskiego: Pozwoli ks. Inspektor, że na koniec wspomnę o jeszcze jednym pocieszającym wydarzeniu. Kilka dni temu na ulicy dopędził mnie jakiś młody człowiek i prosił, abym odwiedził jego chorego brata, który cierpi na zapalenie opon mózgowych. Wprawdzie noc zapadała i siąpił deszcz, wziąłem jednak rower i pojechałem. Po wejściu do środka ubogiej chatki, oświetlonej tylko dogasającą świeczką, chory w napadzie furii rzucił się na mnie. Szczęściem byli tam jego bracia, którzy mnie obronili. Po chwili zapytałem, czy wierzą w Boga. Na twierdzącą odpowiedź udzieliłem im błogosławieństwa Wspomożycielki. Widziałem, jak się ładnie modlili do Matki Bożej. Chory powoli się uspokajał i w dwie godziny po moim odejściu zaczął wracać do zdrowia. Wczoraj zobaczyłem go na ulicy uśmiechniętego. Powiedział mi: Bóg jest dobry. Jak bardzo jestem szczęśliwy, że przyszedłeś się pomodlić nade mną.<sup>15</sup>

Każdy niemal jego list jest ubolewaniem nad nędzą Afrykańczyków. Świadczą o tym nie tylko fragmenty poświęcone dzieciom. Drogi jest mu każdy człowiek. W prowincji Shaba, gdzie teraz pracuje, ludzie są dobrzy, spokojni, ale biedni – jak

<sup>13</sup> Ks. E. Bielawski do kl. P. Boryczki, Kafubu, 18.03.1975 r. w: *Przyszedłem ...*, dz. cyt. s. 400.

<sup>14</sup> Ks. E. Bielawski do Pomocników Salezjańskich w Łodzi, Kafubu, 27.12.1975 r. w: *Przyszedłem ...*, dz. cyt. s. 401.

<sup>15</sup> Ks. E. Bielawski do ks. inspektora Feliksa Żołnowskiego, Kafubu, 21.03.1976 r. w: *Przyszedłem ...*, dz. cyt. s. 405.

zresztą wszędzie w krajach tzw. Trzeciego Świata. Sytuacja gospodarcza jest opłakana. Większość ludzi je raz dziennie i to na ogół byle co. Wszystko jest potwornie drogie. Nie ma pracy. A jeśli pracuje, to przez miesiąc zarobi na 120 kg mąki i to wszystko. Bardzo dużo ludzi umiera przedwcześnie, zwłaszcza dzieci. Panuje tu wiele różnych chorób z powodu niedożywienia, braku lekarstw.<sup>16</sup> Ludzie przeżywają teraz ciężkie chwile. Nie ma żywności a zwłaszcza mąki, która stanowi podstawowy produkt żywnościowy. Zdarza się, że ludzie nie jedzą przez kilka dni. Wzrasta śmiertelność. W każdy czwartek ludzie zaopatrują się u nas w żywność. W ostatni czwartek wydałem wszystką mąkę. Zostało trochę fasoli, oleju i ryby. Dziś w kościele podczas mszy św. ludzie błagali Boga o trochę jedzenia. Nie, nie mogę o tym pisać! W takiej sytuacji nasi ludzie mają naprawdę wiele optymizmu. Podziwiam ich wesołość, rozśpiewanie, tańce. Szczęście, że są tacy, bo w przeciwnym razie zagryzłoby się na śmierć ze zmartwienia.<sup>17</sup>

Nędza ludzi była konsekwencją także niepokojów politycznych i zmian w państwie. Od 1960 r. dawne Kongo Belgijskie stało się niezależnym państwem. Niezależność i samodzielność polityczna i gospodarczą młode państwo okupiło wojną domową i przewrotami, które wyniszczyły kraj i stały się powodem biedy ludności. W latach siedemdziesiątych prezydent Mobutu wprowadził afrykanizację nazewnictwa<sup>18</sup>, unarodowienie gospodarki i szkolnictwa., częściową nacjonalizację przemysłu oraz nową walutę. Nazwa kraju w tym czasie aż czterokrotnie uległa zmianie. 27 października 1971 r. przyjęto nazwę Zair.<sup>19</sup> Są to czasy napięć nie tylko z krajami ościennymi ale też z Watykanem.<sup>20</sup> Echa tych napięć znajdujemy także w korespondencji ks. Bielawskiego.

*Święta Bożego Narodzenia po raz pierwszy spędziłem poza Ojczyzną, bez śniegu, a zamiast choinki, było drzewko bananowe... W czasie Świąt trwały normalne wykład, a ludzie pracowali. Ferie świąteczne rozpoczęły się dopiero 27 grudnia. Mimo dnia pracy w kościołach było bardzo dużo ludzi na mszach wieczornych... Od grudnia sytuacja polityczna, gospodarcza, społeczna, a także położenie Kościoła są niepewne. Następują ciągłe zmiany. Żyjemy jaskółczym niepokojem i nie wiemy, co będzie jutro. Kościół przedstawia się na pracę czysto duszpasterską. Wycofuje się księży, zakonników i siostry zakonne ze szkolnictwa. Wielu Belgów opuściło już Zair. W wie-*

<sup>16</sup> Ks. E. Bielawski do Pomocników Salezjańskich w Łodzi, Kafubu, 27.12.1975 r. w: Przyszędłem ..., dz., cyt. s. 401.

<sup>17</sup> Ks. E. Bielawski Kafubu, 21.03. 1975 r. – do ks. insp. F. Żołnowskiego. w: Przyszędłem ..., dz., cyt. s. 402.

<sup>18</sup> Sam prezydent zmienił swoje francusko brzmiące nazwisko Joseph Desire na afrykańskie Sese Seko Mobutu.

<sup>19</sup> Jednak i ona uległa zmianie w naszych czasach.

<sup>20</sup> Por. Zair, w: Nowa Encyklopedia Powszechna PWN, Warszawa 1996, t. 6, s. 963.

lu jednak szkołach uczą nadal księża i zakonnice. Nas Polaków, którzyśmy przeżyli i widzieli niejedno, ta sytuacja nie przeraża specjalnie, ale współbracia z Zachodu przeżywają to bardzo. Mnie się zdaje, że nie sztuka budować Królestwo Chrystusa, gdy wszystko idzie na rękę i sprzyja. Teraz trzeba okazać, co się potrafi. Oczywiście w oparciu o pomoc Bożą i jedynie poprzez Jej działanie. Religii uczy się dzieci i młodzież w salkach katechetycznych, w kościołach, kaplicach. Robią to księża, zakonnice i ludzie świeccy: rodzice i starsza młodzież. Na pewno do końca roku sytuacja się jeszcze kilka razy zmieni. Teraz przeżywamy jakby Wielki Piątek, ale mamy nadzieję, bo między Wielkim Piątkiem a Niedzielą Zmartwychwstania jest tylko jeden dzień dezorientacji – Wielka Sobota. Poza tym spokój.<sup>21</sup>

W liście do ks. inspektora Żołnowskiego pisze: Nasz kraj przeżywa ciężką sytuację. Szkoły przejęło państwo i po niespełna sześciu miesiącach wszystko wali się w ruinę. Nawet nie wyobrażacie sobie, jaka tu panuje sytuacja. Zaczynają znów sprowadzać kupców z Europy i błagalnym wzrokiem patrzą w stronę Kościoła. Wygląda to trochę tak, jak gdyby dorastający chłopak chciał się uniezależnić od rodziny, od starszych, ale kiedy się sparzył, ze wstydem wycofuje się. W szkole siostr salezjank dyrektorem zarówno internatu jak i szkoły został Zairczyk, ale narobił tyle bałaganu, że gimnazjum trzeba było zamknąć. Siostry powoli przejmują znów kierownictwo w swoje ręce. W ogóle Kościół stanął po stronie ludności. W ostatnich dniach arcybiskup Kabanga wydał ostry list pasterski przeciw niesprawiedliwości i uciemżeniu ludności, gwałceniu praw człowieka. W krótkich dziejach Zairu po raz pierwszy ukazał się tego rodzaju dokument. Misje są ogromną podporą dla ludności, zwłaszcza gdy idzie o sprawy materialne. Każdy dzień rodzi wiele trudności i wiele sprzeczności, ale też każdy z nich niesie ze sobą wiele jasnych promieni radości.<sup>22</sup>

21 lutego 1976 r w katedrze w Kafubu miała miejsce podniosła uroczystość: konsekracja nowego ordynariusza diecezji, ks. biskupa Elion Amsini. Obecnych było wielu zaproszonych gości z Nuncjuszem Apostolskim, kardynałem, wielu biskupami i przedstawicielami władz świeckich. Uroczystość była świetnie przygotowana. Nuncjusz miał się wyrazić, że „brał udział w wielu tego rodzaju uroczystościach w Zairze, ale żadna nie była tak precyzyjnie przygotowana jak ta”. Ks. Edward dodaje też z dumą, że wypowiedź ta ucieszyła go bardzo, bo ciężar przygotowań spoczywał na jego barkach. Nadmienia ponadto: po konsekracji nowy Biskup zabrał mnie do pracy wyłącznie w katedrze. Zamianował mnie wikariuszem z prawami proboszcza. Teraz mieszkam w domu biskupa w Kafubu. Tu są naprawdę misje. Jestem sam w katedrze, a oprócz tego muszę obsłużyć miejscowości położone na pograniczu naszej diece-

<sup>21</sup> Ks. E. Bielawski do ks. St. Styrny Kafubu, 9.03.1975 r. w: *Przyszedłem...*, dz., cyt. s. 399.

<sup>22</sup> Ks. E. Bielawski do ks. inspektora F. Żołnowskiego, Kafubu, 21.03.1976 r., w: *Przyszedłem...*, dz., cyt. s. 403.

zji. Zaczęłam organizować katechizację. Jeśli Bóg da zdrowie, to w Wielką Sobotę ochrzczę dziewięcioro dzieci i jednego chłopca czternastoletniego, a na koniec roku szkolnego doprowadzę do Pierwszej Komunii, spowiedzi i bierzmowania oraz chrztu około 100 chłopców i dziewcząt. W pracy tej pomaga mi grupa ludzi świeckich zupełnie bezinteresownie. Bez ich pomocy nie wyobrażam sobie w ogóle pracy. Z kolei oni są do mnie bardzo przywiązani i powiadają mi często: Jaki Bóg jest dobry, że ciebie do nas przysłał. To przywiązanie i zaufanie jest miłe i wzruszające, ale też i wiele kosztuje.<sup>23</sup>

Pierwsze dwa lata ks. Edward spędził w Kafubu. Następnie został przeniesiony do misji w Kiniama. W archiwum inspektorialnym w Lubumbashi zachowała się taka opinia ks. H. Reuers'a: Jest to mała placówka misyjna. Trzech współbraci z tej placówki zgodziło się na jego osobę. Nie ma on jeszcze wiele doświadczenia. Będzie mu towarzyszył współbrat starszy, który zna dobrze miejsce i jego problemy, ale który nie ośmiela się już podjąć i nie potrafi unieść odpowiedzialności. Edward jest współbratem sympatycznym, który odważnie zabrał się do pracy apostołskiej. Najszym zdaniem, Edward dojrzał, aby rozpocząć działalność w Kiniama.<sup>24</sup>

Ks. Edward tak ocenia swoją nową placówkę i obowiązki, jakie mu w Kiniama powierzyli przełożeni.

Od wakacji zostałem przeniesiony na placówkę misyjną w Kiniama, odległą 125 km od Lubumbashi. Misja ta znajduje się zupełnie w buszu, ogromnym, dziewiczym lesie. W porze deszczowej jesteśmy prawie zupełnie odcięci od świata. Zamianowano mnie tutaj **dyrektorem** misji. Oczywiście był to dla mnie cios. Dwa pierwsze miesiące przeżyłem jak w prawdziwym czyścicu na ziemi. Ale przy pomocy Bożej i pod macierzyńską opieką Wspomożycielki jakoś udało mi się wejść w sprawy, które dotychczas były dla mnie zupełnie obce. Sama misja przedstawia się dość dobrze. Jest to pierwsza misja salezjańska w Zairze. Do niej należy kilka placówek misyjnych mniejszych, do których trzeba dojeżdżać po 70 czy 80 km, a drogi są fatalne. Te dojazdy są potworne. W Kiniama znajduje się duże skupisko ludzi, którzy są naprawdę dobrzy, ale bardzo biedni. Jest też spora grupa trędowatych. Liczba chrześcijan sięga 30%. Praca jest ciężka i wyczerpująca. Czasami człowiek nie wytrzymuje fizycznie. Gdyby nie pomoc Boża, zmęczenie zwałiłoby mnie z nóg. Dziś zacząłem np. pracę o godz. 6,00 rano i zakończyłem ją o 23,00 w nocy, by teraz – przed północą – pisać listy do Przyjaciół w Polsce. Piszę przy świecy, bo nie mamy elektryczności. Tak samo trudno jest związać koniec z końcem, gdy chodzi o sprawy materialne. Dobrze, że Opatrzność Boża czuwa.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Jak wyżej, s. 404.

<sup>24</sup> Ks. H. Reumers, Opinia w archiwum inspektorialnym w Lubumbashi z dnia 22 IX 1976 r., A.I. Lubumbashi.

<sup>25</sup> Ks. E. Bielawski do Pomocników Salezjańskich w Łodzi, Kiniama, 30.11.1976 r., w: Przy-szedłem ..., dz., cyt. s. 406.



Ten okres pracy ks. Edwarda wspomina także ks. Michał Vanheusden w swoim liście do ks. inspektora Wojciecha Szulczyńskiego: *W latach 1976-1977 został przeniesiony do misji Kiniana... Misja ta była prowadzona przez pierwszych trzech biskupów diecezji Sakania-Kipushi. Ks. Edward był bardzo szczęśliwy. Był tam aż do zamknięcia tej misji w roku następnym. Wreszcie przyjął obowiązki dyrektora internatu. I tam, nie ma co ukrywać, wycierpiał bardzo wiele. Słuchałem wiele razy jego zwierzeń. Mówił spokojnie, bez goryczy, o braku zrozumienia wśród swoich współpracowników, o szacunku i zaufaniu ze strony uczniów. Mimo to kochał naszą inspektorię i współpracaci i powtarzał, że inni Współbracia- Polacy przybędą, aby z nami pracować. Ks. Edward pozostawił u mnie wspomnienia człowieka modlitwy, równoważonego apostoła i pasterza. Jego dobroć kazała mu nawet zastąpić pracownika w zajęciach, gdy ten musiał udać się na badania lekarskie.*<sup>26</sup> Razem z ks. Edwardem pracował tam również ks. Władysław Mikulewicz.

W latach 1977-1978 wybuchło w prowincji Shaba (Katanga), w której pracował ks. Edward, powstanie przeciw rządowi centralnemu a wywołał go Front Wyzwolenia Narodowego Konga, spacyfikowany następnie przy pomocy wojsk francuskich. Echa tej sytuacji znajdujemy w jednym z listów: *Kierowanie misją to sprawa niełatwa, zwłaszcza teraz, w naszej sytuacji i w naszych warunkach. Klimat równikowy, więc często nie tylko żar leje się nam na głowę z upalnego afrykańskiego nieba, ale też – jak to się mówi – ziemia pali nam się pod stopami. Wczoraj przyjechałem do miasta pod opieką trzech uzbrojonych żołnierzy, których mi przydzieliły do ochrony władze wojskowe i cywilne. Dziś zdobyłem trochę żywności, odzieży, leków, aby jutro wracać do domu. Aż mnie ciarki przechodzą, gdy sobie pomyślę, że będę musiał przepychać się przez wiele posterunków wojskowych. Są grzeczni, ale mimo to kosztuje to człowieka wiele cierpliwości, nerwów i zdrowia. A do tego ta straszna droga. Ale Dobry Bóg zawsze jakoś mnie doprowadza do domu. Nikt nie wie, co będzie dalej. Na razie nie ma wojny, obie strony milczą. Gdy zjawiłem się wczoraj w mieście (Lubumbashi), ks. Inspektor i wszyscy współpracaci ucieszyli się bardzo. Otrzymali jakieś makabryczne wiadomości z naszej misji i nie sądzili, że jeszcze żyjemy. W Wielkim Tygodniu było sporo chwil trudnych i szarpania nerwów. Przejazdy wojsk i inne przykre sprawy ...Ale mimo to zorganizowaliśmy rekolekcje i trzeba przyznać, że się bardzo ładnie udały. Przyszło na nie wiele ludzi. Tak samo Wielkanoc obchodziliśmy z wielką okazałością. Ceremonie przygotowaliśmy bardzo starannie, jak tylko było nas stać. Gromada ministrantów pięknie ubranych przy ołtarzu, a do tego schola i chórek dziecięcy. Dyrygował dyrektor szkoły. Dzieci śpiewały cudownie. Obaj z ks. Władziem przeżyliśmy to święto bardzo pięknie. Podobnie podniosłe przygotowaliśmy uroczystość ks. Bosko. Msza odbyła się wieczorem. Przyszło sporo ludzi. Po Mszy*

<sup>26</sup> Ks. M. Vanheusden, list cytowany wyżej.

*św. poszedłem do szefa wioski, gdzie spotkałem dwudziestu chłopaków, którzy przez swoje wybryki zasługiwaliby na karę, ale z racji święta ks. Bosko wszystkim przebaczyłem.*<sup>27</sup>

Dobroć serca ks. Edwarda objawiała się nie tylko w chętnym przebaczeniu, ale też w niesieniu pomocy potrzebującym, czego świadkami byli na przykład mieszkańcy Kafubu. List ten kończy wspomnienie kilku dobrych uczynków: *W drodze powrotnej zobaczyłem siedmioletniego chłopczyka na drodze. Na zapytanie, dlaczego jest smutny, odpowiedział, że nie ma się w co ubrać. Był rzeczywiście półnagi. Wziąłem go do domu, przyodziałem. Odszedł do domu uśmiechnięty. Nie tak dawno skutecznie pomogliśmy ludziom, którzy ugrzęźli w błotnistej rzece. Całą dobę spędzili bezradni w dżungli, aż przybyliśmy i wydobyliśmy ciężarówkę z błota.*<sup>28</sup>

W następnym roku przełożeni przenoszą ks. Edwarda do Sakanii, gdzie zostaje dyrektorem domu salezjańskiego, internatu dla stu chłopców i proboszczem parafii katedralnej. Ks. Mikulewicz tak wspomina w jednym z listów współpracę z ks. Edwardem: *Ks. Edward Bielawski – nasz przełożony – jako że ma wyjątkowy dar kontaktowania się z ludźmi – podejmuje najtrudniejsze sprawy. zajmuje się też zaopatrzeniem domu. Ostatnio kupiono dla misji sześciotonowego Leilanda. Piękna ciężarówka... W naszej misji nas salezjanów jest 6. Wspólnotę jednak tworzymy większą. Mieszka z nami i stołuje się ks. Diecezjalny, Zairczyk, Bupe, który jest proboszczem parafii, oraz postulanci, także Zairczyk, kandydat na przyszłego salezjanina.*<sup>29</sup>

Rok 1978 był ostatnim rokiem jego pobytu na misjach i przedostatnim jego życia. Praca i troski zniszczyły mu kompletnie zdrowie. Dał temu wyraz w ostatnim dostępnym nam liście: *Sytuacja w Zairze i brak personelu sprawiają, że przełożeni ciągle mnie „przesadzają”, jak przysłowiową kapustę. Jestem czwarty rok w Zairze, a ileż to już zmian przeżyłem? Ostatnio ks. Biskup zabrał proboszcza z Sakanii i automatycznie zostałem proboszczem, nie wiedząc nawet o tym. Co powie na to ks. Inspektor? Zmiany te odbijają się na moim zdrowiu. Dwa razy byłem bliski zawatu serca. Nie jest łatwo pogodzić przełożenstwo misji, internatu, a od 1 stycznia jeszcze probostwo. Trudności z jakimi codziennie muszę się borykać, wyczerpują mnie bardzo często wprost do ostateczności. Sytuacja gospodarcza kraju jest bardzo trudna. Nie ma żywności, a chłopcy chcą jeść. Latam dosłownie jak szalony za żywnością po Zairze i Zambii. Przed świętami Bożego Narodzenia ublażałem władze zambijskie o 35 worków mąki a w Zairze, w Lubumbashi, cudem dostałem tonę fasoli i dzięki temu, na jakiś czas oddaliśmy likwidację internatu dla biednych chłopców. Przy*

<sup>27</sup> Ks. E. Bielawski do ks. St. Szmidta, Kinjama, 13.04.1977 r., w: *Przyszedłem...*, dz. cyt. s. 407.

<sup>28</sup> Jak wyżej.

<sup>29</sup> Ks. Wl. Mikulewicz do ks. E. Cesarza, Sakania, 22. 11. 1977 r., w: *Nostra*, 3/171. (1978)

tym drogi są fatalne! Do Lubumbashi muszę jechać przez Zambię! A do tego wszelkie formalności celne! Trzeba dobrze lawirować, bo ostatnio stosunki między obu państwami troszkę się popsuly. Dobrze, że zyskałem sobie kilku przyjaciół i tu i tam, którzy mi pomagają. Żyjemy w strefie przygranicznej, gromadzą się różni ludzie, najczęściej element przestępczy, przemytnicy itp. Oni nam też życia nie ułatwiają. Trzeba wszystkiego dobrze pilnować, a do tego człowiek nie jest pewien ani dnia, ani godziny. Pilnujemy misji dniem i nocą. Strach jechać z żywnością czy pieniędzmi przez busz. W każdej chwili jakiś oprych może cię zatrzymać i nie tylko mienia, ale i życia pozbawić.<sup>30</sup>

Ks. Jan Bujalski też wspomina ten okres pracy ks. Edwarda w swoim wywiadzie dla „Nostry”: Ostatni rok nie był łatwy dla ks. Edwarda, a to ze względu na różnoraki rodzaj pracy. W tej misji, gdzie był z ks. Mikulewiczem i kl. Jankiem Szkopeczkiem, były różne układy: Francuz, Belg, Murzyn i trzech Polaków. Jest tam szkoła podstawowa, jest tzw. normalna czyli szkoła kształcąca nauczycieli, nasze liceum pedagogiczne, następnie misja i parafia, obok szpital, który prowadzą siostry salezjanki i szkoła dla dziewcząt. Jest to zestaw różnorodnych dzieł i osób. On został dyrektorem tej misji, a gdy w ciągu roku został wycofany z parafii ksiądz Zairczyk, to ks. biskup zrobił go ponadto proboszczem. Praca w parafii nie była łatwa. Wkrótce ludzie spostrzegli się, że ks. Edward to człowiek, który przychodzi do nich z sercem i dlatego zyskał sobie u nich wielką sympatię. Jednak kosztowało go to i odbiło się na jego sercu, tym bardziej że nie miał najlepszego zdrowia. On – dyrektor, podjął się również zaopatrywania internatu. Jeździł i do Zambii – 10 km, tylko że każdorazowe przekroczenie granicy, spotkania z celnikami, kontrole, wyczerpywały go i fizycznie i psychicznie. Wszystkim bardzo się przejmował. Mówiłem mu: „Edziu, głową muru nie przebijesz!” A on mi odpowiadał: „Ty tak gadasz, bo jesteś takiego usposobienia, a ja jestem innego i inaczej nie mogę”. I to go wszystko zniszczyło. Tak więc nie warunki klimatyczne, ale życie w trudnym zestawie obowiązków, a równocześnie jego charakter.<sup>31</sup>

Do opuszczenia Afryki zmusiła ks. Edwarda choroba. Zatrzymuje się najpierw w Belgii, w Salezjańskiej Prokurze Misyjnej w Boortmeerbeek. Stamtąd pisze 21 listopada list do ks. inspektora Alberta Sabbbe: *Do Prokury dojechałem dobrze. Tu mieszkam i odpoczywam do dziś. Moja wiza nie była ważna i, jak mówiłem, trzeba było ją wyrabiać w Brukseli. Otrzymam ją w ciągu dwóch miesięcy. Teraz moje zdrowie jest o wiele lepsze, z wyjątkiem ścięgna. Zrobiono analizy, które są dość dobre. Miałem nadciśnienie. Lekarz Vierendaal przepisał mi lekarstwa. Około 14 grudnia będę miał spotkanie z nim (Centre Medical, rue Brederode 9). Po tym wszystkim,*

<sup>30</sup> Ks. E. Bielawski do ks. St. Szmida, Sakania, 29.12, 1977 r., w: *Przyszedłem...*, dz. cyt. s. 408.

<sup>31</sup> Ks. St. Szmida, Misje, Wywiad z ks. J. Bujalskim, w: *Nostra* 189(1979) s. 28n.

jeżeli wszystko będzie w porządku, czy będę musiał jechać dwa razy do Polski, czy zostać w Belgii jeszcze jeden miesiąc? Zobaczymy po 15 grudnia. Być może Ks. Inspektor ma jakąś lepszą myśl? ...Drogi Ojczy, modlę się za Ciebie i przesyłam moje wyrazy szacunku. Edward.

PS. Boli mnie, że nie mogę być w Zairze.<sup>32</sup>

11 grudnia 1978 r. wrócił do Polski na odpoczynek. Towarzyszy mu ks. inspektor z Lubumbashi: *Moje najserdeczniejsze podziękowanie dla Współbraci w Polsce za to, że przysłali nam takich misjonarzy. Chcemy jak najpełniej odrodzić i zapalić duchem wiary ten młody Kościół afrykański. Na nieszczęście ks. Edward jest mocno chory. Lekarz radzi Mu podreperować serce i odpocząć.*<sup>33</sup>

W Łodzi leczy się bardzo intensywnie pod opieką lekarzy i siostr Szpitala im. Pasteura. Na ile siły mu pozwalają, chętnie pomaga też w pracy duszpasterskiej, zwłaszcza głosi Słowo Boże. Dokucza mu bezsenność. Czuje osłabienie, ale nigdy nie narzeka na bóle serca. Później przyznał się współbraciom w Łodzi, że w czasie procesji Bożego Ciała przeżył zawał serca.<sup>34</sup>

6 lutego pisze znów do ks. Sabbe: *...Nie mogłem wcześniej odpowiedzieć, ponieważ moja sytuacja nie była jasna. Pod koniec pobytu w Belgii i później w Polsce choroba postępowała. Choroba serca (serce wyczerpane), nerwowość, utrata równowagi i pamięci. Obecnie jest lepiej. Nie mam już bólów serca, równowaga i pamięć są w normie, tętno jest normalne, ale jedna komora serca jest opuchnięta. Jakiego zdania są lekarze? Jeden mówi mi: „Niech ksiądz nie waży się wracać do Zairu”, drugi: „Może ksiądz jechać!” Co robić? Chcę bardzo wrócić do Zairu, ale nie chciałbym być ciężarem. Tak więc, decyzję pozostawiam Tobie, Drogi Ojczy. Zdecyduj, jestem do Twojej dyspozycji. Czekaając na Twoją odpowiedź będę w Polsce do kwietnia. 4 kwietnia mam spotkanie z lekarzem, który zupełnie się zgadza, abym wyjechał do Zairu. Niech Ksiądz Inspektor przysła mi odpowiedź telegramem i listownie, ponieważ znamy zairską pocztę. W Polsce jest zimno i wokół mnóstwo śniegu. Cierpię z powodu tego zimna ...Przyjmij, Ojczy, synowskie pozdrowienia. Och, pozdrowienia dla pana Klemensa (Hlonda – przyp. autora).*<sup>35</sup>

Ks. inspektor Sabbe radzi ks. Edwardowi we wszystkim zastosować się do wskazań lekarzy: *Jesteśmy zadowoleni, że Twoje zdrowie jest o wiele lepsze. W przypadku zdrowia każdy lekarz jest naszym przełożonym. Więc odpowiedź będzie jeszcze po Twoim spotkaniu z lekarzem 4 kwietnia. Potem, jeżeli Ci pozwoli, abyś wrócił*

<sup>32</sup> Ks. E. Bielawski do ks. insp. A. Sabbe, Boortmeerbeck 21 XI 1978, A.I. Lubumbashi.

<sup>33</sup> Por. Ks. A. Domański, Wspomnienie Pośmiertne o śp. Ks. Edwardzie Bielawskim, Łódź 1.05.1980 r.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Ks. E. Bielawski do ks. insp. A. Sabbe, Łódź 5 II 1979 r., A.I. Lubumbashi.

wracaj tak szybko, jak to możliwe. Będziemy bardzo szczęśliwi, gdy będziemy mogli Cię przyjąć ponownie. Jeżeli doktor nie da zgody na powrót, w tym wypadku trzeba będzie poczekać do całkowitego wyzdrowienia. Ale ufamy, że lekarz pozwoli Ci wrócić tutaj. Wiesz bardzo dobrze, ilu prostych i biednych ludzi liczy na Twoją obecność w Zairze. Nie powierzymy Ci już więcej obowiązków, jakie miałeś w Sakania. Być może będziesz pracował przy domu biskupa w Kafubu, gdzie jest ich mało. Poprosimy Cię też, abys przyjeżdżał co miesiąc na tydzień do Kinjama z ks. Władysławem na posługę. Oczywiście z dobrym kierowcą. W każdym bądź razie praca nie będzie ciężka.<sup>36</sup>

W miesiąc potem pisze ks. Bielawski list pełen nadziei: Teraz kilka informacji dotyczących mojego zdrowia. Na początku marca powstała nowa diagnoza lekarska. Stan zdrowia po 10 dniach zaczął się polepszać. Powrócił spokój i odzyskałem równowagę. Obecnie zajmuję się dość poważnie pracą duszpasterską i nie czuję zmęczenia jak poprzednio. Miałem spotkanie z moim lekarzem i był zadowolony z mojego stanu zdrowia. Mamy nadzieję, że wszystko będzie w porządku i powrócę do Zairu. Czekaając na Twój list (o ile będziesz miał czas na pisanie), będę w Polsce do czerwca lub lipca.<sup>37</sup>

Ks. Inspektor ciesząc się pozytywnymi wiadomościami o stanie zdrowia ks. Edwarda radzi mu pozostać w Polsce do spotkania z Ojcem św. Wyraża też wielką radość, że przygotowuje się do wjazdu do Zairu ks. T. Kierbiedź i inni: Mamy nadzieję, że ostatnie wiadomość od Twego lekarza była dobra i wkrótce będziesz mógł wrócić tutaj do Zairu. Czekamy na Ciebie z niecierpliwością. Ale rozumiemy, że będziesz musiał mieć konkretne pozwolenie od lekarza. A więc do zobaczenia? Czy będziesz widział Ojca św. w Polsce? Jakaż szansa!... Ks. A. Dziędziel napisał mi, że ks. T. Kierbiedź może przyjechać do Zairu. Już napisałem podziękowanie Waszemu Delegatowi i Waszemu Inspektorowi ...Wydaje się, że są jeszcze klerycy w Polsce, którzy będą mogli też przyjechać.<sup>38</sup>

Ks. Bielawski myślni jest jednak ciągle przy „swoich” w Afryce. Ks. Szkopecki tak wspomina te dni: Kochał naprawdę Afrykę i kochał Zair. Uczniowie byli zaskoczeni, kiedy któregoś dnia na słówku powiedział, że „ojczyznę trzeba kochać a ten kraj został mi wyznaczony przez przełożonych i dlatego kocham go jak ojczyznę a kochając kraj kocham wszystkich, którzy go stanowią”. Uczniowie patrzyli z podziwem na ks. Edwarda i powtarzali: on naprawdę nas kocha, on jest nasz. To umitowanie było widoczne w nim do końca. Świadczą o tym listy do przełożonych, pisane z Belgii i kraju, gdzie przebywał na leczeniu. Chciał wrócić do tych, których Bóg mu

<sup>36</sup> Ks. insp. A. Sabbe do ks. E. Bielawskiego, Lubumbashi 4 III 1979 r., A.I. Lubumbashi

<sup>37</sup> Ks. E. Bielawski do ks. insp. A. Sabbe, Łódź 9 IV 1979 r., A.I. Lubumbashi

<sup>38</sup> Ks. insp. A. Sabbe do ks. E. Bielawskiego, Lubumbashi, 22 V 1979 r., A.I. Lubumbashi.

dał, tęsknił za nimi. Mniej więcej na miesiąc przed śmiercią powiedział mi: „Wiem że umrę o 9,00. Matka Boża mi to pokazała na zegarze. Nie wiem tylko, czy to będzie rano, czy wieczorem”.<sup>39</sup>

Leczenie nie dawało oczekiwanej poprawy. Mimo to w czerwcu poczuł się nagle tyle dobrze na siłach, że postanowił wracać do Zairu. Zaczął nawet zalatwiać formalności związane z wyjazdem. Jeszcze 1 sierpnia ks. insp. Sabbe pisze do niego pełen nadziei – ostatni – list, proponując nawet sześciomiesięczny odpoczynek w Niemczech.<sup>40</sup> Listu tego ks. Edward nie przeczytał. Wtedy bowiem nadszedł tragiczny dzień 12 sierpnia 1979 r. Ks. dyrektor Apoloniusz Domański tak wspomina śmierć ks. Edwarda: *Była niedziela. Kiedy po pracowitym dniu Współbracia udawali się na spoczynek, nikt nie przeczuwał, że w poniedziałek – 13.08. – przy ołtarzu zabraknie ks. Edwarda. Zaniepokojeni dostali się do mieszkania, gdzie na tapczanie leżały zwłoki. Wezwany lekarz stwierdził ponowny zawal serca, tym razem ostatni. Pogrzeb odbył się 16.08. przy udziale J. E. Ks. Bpa Bohdana Bejze, który wraz z licznym gronem współbraci kapłanów z obu inspektorii odprawił Mszę św. koncelebrowaną. Kościół przy ul. Wodnej 36 szczerze wypełnił się wiernymi, którzy w ten sposób chcieli wyrazić swoją wdzięczność Zmarłemu za Jego kapłańskie posługiwanie przy tutejszej świątyni. Słowo Boże wygłosił rektor Salezjańskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie, ks. Władysław Kotyszko. Żałobniczenia podczas Mszy św. wykonał miejscowy chór parafialny. Kondukt pogrzebowy na cmentarz św. Wincentego na Dołach prowadził J.E. Ks. Bp Józef Rozwadowski, który – jak podkreślił – chciał w ten sposób uczcić wkład Kościoła polskiego w dzieło misji afrykańskich.*<sup>41</sup>

Ks. inspektor Albert Sabbe na wiadomość o śmierci ks. Edwarda pisał do współbraci Inspektorii Afryki Centralnej: *Jesteśmy głęboko wstrząśnięci śmiercią ks. Edwarda, ale też mamy nadzieję, że wszedł on już do radości swojego i naszego Pana. Łączymy się, aby wspólnie go wspominać i modlić się za niego i z nim. W najbliższą środę 22 sierpnia o godz. 19,30 odprawimy pierwszą mszę św. w kaplicy w Imara. Powiadomcie jego przyjaciół. Na eucharystię w Kafubu, gdzie zaczynał swoje życie misyjne, poczekamy na powrót z wizytacji ks. bpa Amsini...*<sup>42</sup>

Natomiast do ks. inspektora Szulczyńskiego pisał: *Śpieszę, Drogi Ojcze, wyrazić Ci nasze szczerze wyrazy współczucia. Wiemy, że odczuliście bardzo mocno to odejście ...Mam nadzieję, że śmierć naszego drogiego współbrata Edwarda nie osta-*

<sup>39</sup> Por. Ks. Jan Szkopiecki, *Wspomnienia*, cyt. wyżej.

<sup>40</sup> Ks. Insp. A. Sabbe do ks. E. Bielawskiego, Lubumbashi, 1.VIII 1979 r., A.I. Lubumbashi.

<sup>41</sup> Por. ks. A. Domański, *Wspomnienie ...*, dz. cyt. wyżej.

<sup>42</sup> Ks. insp. A. Sabbe, *Okólnik do współbraci Inspektorii Afryki Centralnej*, Lubumbashi 2.VIII 1979 r., A.I. Lubumbashi.

biła zapalu misyjnego. Do pracy potrzebujemy młodych sił. Korzystam z okazji by Wam podziękować za wszystko, co w Polsce zrobiliście dla nas.<sup>43</sup>

Ks. Paziński tak wspomina ten fakt: ...korzystam z okazji i przez ks. Bujalskiego przesyłam ks. Inspektorowi podziękowanie za powiadomienie mnie o tej tak bolesnej i nieoczekiwanej wiadomości dotyczącej ks. Bielawskiego. 22 sierpnia w tutejszym inspektoracie odprawiono wspólną Mszę za ks. Bielawskiego. Było ok. 20 księży, siostr zakonnych, 4 Polaków świeckich, ks. Bujalski i ja. Ks. Mikulewicz i ks. Królak dowiedział się sporo później. Nam (ks. Bujalski i ja) dano do odprawienia po 15 Mszy św. za ks. Bielawskiego. W kazaniu tutejszy ks. inspektor podkreślił wielką dobroć i oddanie dla drugich ks. Edwarda. Z tego on był rzeczywiście tutaj znany i takim chyba pozostał, obok wielu innych pięknych cech w oczach wielu współbraci w Polsce i tutaj w oczach naszych.<sup>44</sup>

Po śmierci ks. Bielawskiego ukazał się w Zairze niewielkiego formatu nekrolog z jego zdjęciem, danymi personalnymi oraz tymi słowami: *Współbracia naszej inspektorii, chrześcijanie i uczniowie, którzy znali ks. Edwarda, wiadomość o jego śmierci przyjęli z wielkim smutkiem: ten dobry współbrat żył zbyt krótko pomiędzy nami! Mało skorzystaliśmy z jego licznych i pięknych zalet człowieka, kapłana i salezjanina. Powtarza się, że ks. Edward był... zbyt dobry!*

Mimowolnie kojarzą się nam z nim słowa Pana:

*Błogosławieni ubodzy duchem,*

*Błogosławieni cisi,*

*Błogosławieni, którzy płaczą,*

*Błogosławieni, którzy pragną i łakną sprawiedliwości,*

*Błogosławieni miłosierni,*

*Błogosławieni czystego serca,*

*Błogosławieni, którzy przynoszą pokój!*

*Tak, księżo Edwardzie, taki był program, który wiernie praktykowałeś!*

*Dlatego wierzymy w to mocno, że osiągnąłeś królestwo niebieskie, ziemię masz w udziale, jesteś teraz pocieszony i nasycony sprawiedliwością Boga, ponieważ okazał ci miłosierdzie, na zawsze zostałeś nazwany synem Boga; oglądasz Go teraz takim, jaki jest.*

*Dzięki, księżo Edwardzie, za Twoją dobroć, za Twój przykład. Już w Polsce byłeś animatorem współbraci, chłopców z małego seminarium, rektorem kaplicy publicznej, misjonarzem ludowym, niestrudzonym spowiednikiem przez długie godziny, mistrzem nowicjuszy zawsze serdecznym, ale nie ukrywającym wymagań prawdzi-*

<sup>43</sup> Ks. insp. A. Sabbe do ks. insp. W. Szulczyńskiego, Lubumbashi, 27 VIII 1979 r., A. I. Lubumbashi.

<sup>44</sup> Ks. P. Paziński do ks. insp. W. Szulczyńskiego, Kasumbalesa, 7.09.1979 r. w: *Nostra* 189 (1979) s. 51.

wego życia zakonnego. Pomiędzy nami w Afryce pracowałeś z całą prostotą i oddaniem w Kafubu, Sakania: kochałeś najbardziej ludzi prostych.

Opuściłeś nas zbyt wcześnie. Inspektoriat Afryki Centralnej potrzebował jeszcze Twojej pełnej oddania pracy i Twojego przykładu. Teraz mamy Cię u naszego Ojca w niebie i liczymy na Ciebie jeszcze bardziej: wstawiaj się za współbraćmi, za młodzieżą i wszystkimi, którzy w Polsce i w Afryce Centralnej podziwiają się Twojej pomocy.

„Zmartwychwstawszy już z Chrystusem, poszukujmy spraw z wysoka  
Zobaczymy dobroć Boga na ziemi żyjących”.

Ks. Vanheusden kończąc swój list do ks. inspektora Szulczyńskiego napisał, że Polska salezjańska straciła w ks. Edwardzie „perłę”.

Ks. Edward Bielawski przeżył 49 lat, w tym 28 lat w Zgromadzeniu, 22 lata w kapłaństwie, 4 lata na misjach. Jako magister nowicjatu w Woźniakowie przez 7 lat wychował 14 misjonarzy. Do Konga (Zair) wyjechali: ks. Tadeusz Kierbiedź, ks. Jerzy Królak, ks. Piotr Paziński, ks. Jan Szkopiecki; do Zambii: ks. Piotr Boryczka, ks. Jerzy Szurgot; do Japonii: ks. Paweł Głogowski i ks. Jerzy Konaszewski; do Boliwii: kl. Andrzej Lipiński, ks. Stanisław Pikor, kl. Zbigniew Stelmach; do Brazylii: ks. Sławomir Bronakowski, ks. Bronisław Samselski; do Kolumbii: ks. Bogusław Bujalski. Z nich ks. Piotr Boryczka został pierwszym inspektorem Okręgu Zambii a ks. Kierbiedź wikariuszem biskupa na Cyrenajkę w Libii.

Na koniec pozwólmy jeszcze raz przemówić ks. Edwardowi, który całe swoje życie poświęcił Chrystusowi w biednych i potrzebujących ludziach.: *Święta spędziłem zupełnie inaczej niż w Polsce... Zabrakło wigilii, oplatka, naszych polskich cudownych kolęd, ale był Ten, który jest centrum Świąt – ubogi Chrystus, który przyszedł do mnie wtedy i przychodzi codziennie w moich czarnych braciach i we Mszy św.*<sup>45</sup>

## Sommario

Don Eduardo Bielawski è nato a Kamionka ( Białystok) il 17. febbraio 1930. Nel' 1951 è entrato nella Società Salesiana e il 12 dicembre 1957 è stato ordinato sacerdote. Dopo l'ordinazione lavorava come l'educatore nel Seminario Minore ed il rettore della capella pubblica a Sokółów Podlaski. Predicava anche gli esercizi spirituali alle comunità parrocchiali. Negli anni 1965-1972 è stato il Maestro dei novizi e poi nel'anno 1974 è partito per le missioni in Zaire. Esaurito dal lavoro è tornato in Polonia per fare le cure. All' improvviso muore dal infarto il 12 agosto 1979 a Łódź. Quest'articolo fa vedere 4 anni di apostolato e lavoro missionario di Don Bielawski in Zaire nella luce della corespondenza sua e degli altri confratelli. Don Bielawski era l'uomo buonissimo e così è stato ricordato da tutti i fedeli e i confratelli.

<sup>45</sup> Ks. E. Bielawski do Pomocników Salezjańskich w Łodzi, Kafubu, 27.12.1975 r., w: *Przyświeciem ...*, dz. cyt. s. 401.





JAN PIETRZYKOWSKI SDB

## WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE TS POŁUDNIOWEJ INSPEKTORII

SALEZJAŃSKI INSTYTUT FILOZOFICZNY

Studia filozoficzne dla salezjańskich kleryków zorganizowano w Daszawie już w roku 1905, gdy tylko pierwszych sześciu kandydatów skończyło nowicjat. Do 1918 r. klerycy-filozofowie byli związani z „wędrującym nowicjatem”, przy którym prowadzono tzw. studia. Pewna stabilizacja i samodzielność Salezjańskiego Instytutu Filozoficznego nastąpiła wówczas gdy nowicjat „przeniósł się do Kleczy Dolnej (1919), a w Krakowie na „Łosiówce” pozostali tylko klerycy studiujący filozofię. Kolejna zmiana miejsca dokonała się w 1931 r. kiedy to „Łosiówkę” przeznaczono na potrzeby Salezjańskiego Instytutu Teologicznego, a Instytut Filozoficzny umieszczono w Marszałkach koło Ostrzeszowa (1931-1939). Formacja intelektualna kleryków salezjańskich podczas okupacji hitlerowskiej okresowo przebiegała w kilku domach. Jednak studia filozoficzno-teologiczne, choć w ciężkich warunkach odbywały się tylko na „Łosiówce”<sup>1</sup>.

Sama nazwa „Łosiówka” jest związana z hrabią Łosiem, właścicielem posesji (5,26 ha) i pałacu myśliwskiego z XVIII w. W 1918 r. salezjanie kupili ten obiekt od ostatniego właściciela hr. Zdzisława Łosia z Dzikowa. Ksiądz inspektor Piotr Tirone 1 lipca 1918 r., a więc jeszcze przed podpisaniem kontraktu, erygował dom zakonny pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP w Krakowie przy ul Ty-

---

<sup>1</sup> Por. 25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce, Mikołów 1923, s. 35; A. Świda, Towarzystwo Salezjańskie. Rys Historyczny, Kraków 1984, s. 142; S. Wilk, Salezjanie, w: Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945, pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1982, s. 728 - 771.

wego życia zakonnego. *Pomiędzy nami w Afryce pracowałeś z całą prostotą i oddaniem w Kafubu, Sakania: kochałeś najbardziej ludzi prostych.*

*Opuściłeś nas zbyt wcześnie. Inspektorat Afryki Centralnej potrzebował jeszcze Twojej pełnej oddania pracy i Twojego przykładu. Teraz mamy Cię u naszego Ojca w niebie i liczymy na Ciebie jeszcze bardziej: wstawiaj się za współbraćmi, za młodzieżą i wszystkimi, którzy w Polsce i w Afryce Centralnej podziewają się Twojej pomocy.*

*„Zmartwychwstawszy już z Chrystusem, poszukujmy spraw z wysoka  
Zobaczymy dobroć Boga na ziemi żyjących”.*

Ks. Vanheusden kończąc swój list do ks. inspektora Szulczyńskiego napisał, że Polska salezjańska straciła w ks. Edwardzie „perłę”.

Ks. Edward Bielawski przeżył 49 lat, w tym 28 lat w Zgromadzeniu, 22 lata w kapłaństwie, 4 lata na misjach. Jako magister nowicjatu w Woźniakowie przez 7 lat wychował 14 misjonarzy. Do Konga (Zair) wyjechali: ks. Tadeusz Kierbiedź, ks. Jerzy Królak, ks. Piotr Paziński, ks. Jan Szkopiecki; do Zambii: ks. Piotr Boryczka, ks. Jerzy Szurgot; do Japonii: ks. Paweł Glogowski i ks. Jerzy Konaszewski; do Boliwii: kl. Andrzej Lipiński, ks. Stanisław Pikor, kl. Zbigniew Stelmach; do Brazylii: ks. Sławomir Bronakowski, ks. Bronisław Samselski; do Kulumbii: ks. Bogusław Bujalski. Z nich ks. Piotr Boryczka został pierwszym inspektorem Okręgu Zambia a ks. Kierbiedź wikariuszem biskupa na Cyrenajkę w Libii.

Na koniec pozwólmy jeszcze raz przemówić ks. Edwardowi, który całe swoje życie poświęcił Chrystusowi w biednych i potrzebujących ludziach.: *Święta spędziłem zupełnie inaczej niż w Polsce... Zabrakło wigilii, oplatka, naszych polskich cudownych kolęd, ale był Ten, który jest centrum Świąt – ubogi Chrystus, który przyszedł do mnie wtedy i przychodzi codziennie w moich czarnych braciach i we Mszy św.*<sup>45</sup>

### Sommario

Don Eduardo Bielawski è nato a Kamionka ( Białystok) il 17. febbraio 1930. Nel' 1951 è entrato nella Società Salesiana e il 12 dicembre 1957 è stato ordinato sacerdote. Dopo l'ordinazione lavorava come l'educatore nel Seminario Minore ed il rettore della capella pubblica a Sokółów Podlaski. Predicava anche gli esercizi spirituali alle comunità parrocchiali. Negli anni 1965-1972 è stato il Maestro dei novizi e poi nel'anno 1974 è partito per le missioni in Zaire. Esaurito dal' lavoro è tornato in Polonia per fare le cure. All' improvviso muore dal infarto il 12 agosto 1979 a Łódź. Quest'articolo fa vedere 4 anni di apostolato e lavoro missionario di Don Bielawski in Zaire nella luce della corespondenza sua e degli altri confratelli. Don Bielawski era l'uomo buonissimo e così è stato ricordato da tutti i fedeli e i confratelli.

<sup>45</sup> Ks. E. Bielawski do Pomocników Salezjańskich w Łodzi, Kafubu, 27.12.1975 r., w: *Przyszedłem ..., dz. cyt. s. 401.*



JAN PIETRZYKOWSKI SDB

## WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE TS POŁUDNIOWEJ INSPEKTORII

SALEZJAŃSKI INSTYTUT FILOZOFICZNY

Studia filozoficzne dla salezjańskich kleryków zorganizowano w Daszawie już w roku 1905, gdy tylko pierwszych sześciu kandydatów skończyło nowicjat. Do 1918 r. klerycy-filozofowie byli związani z „wędrującym nowicjatem”, przy którym prowadzono tzw. studia. Pewna stabilizacja i samodzielność Salezjańskiego Instytutu Filozoficznego nastąpiła wówczas gdy nowicjat „przeniósł się do Kleczy Dolnej (1919), a w Krakowie na „Łosiówce” pozostali tylko klerycy studiujący filozofię. Kolejna zmiana miejsca dokonała się w 1931 r. kiedy to „Łosiówkę” przeznaczono na potrzeby Salezjańskiego Instytutu Teologicznego, a Instytut Filozoficzny umieszczono w Marszałkach koło Ostrzeszowa (1931-1939). Formacja intelektualna kleryków salezjańskich podczas okupacji hitlerowskiej okresowo przebiegała w kilku domach. Jednak studia filozoficzno-teologiczne, choć w ciężkich warunkach odbywały się tylko na „Łosiówce”<sup>1</sup>.

Sama nazwa „Łosiówka” jest związana z hrabią Łosiem, właścicielem posesji (5,26 ha) i pałacu myśliwskiego z XVIII w. W 1918 r. salezjanie kupili ten obiekt od ostatniego właściciela hr. Zdzisława Łosia z Dzikowa. Ksiądz inspektor Piotr Tirono 1 lipca 1918 r., a więc jeszcze przed podpisaniem kontraktu, erygował dom zakonny pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP w Krakowie przy ul Ty-

---

<sup>1</sup> Por. 25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce, Mikołów 1923, s. 35; A. Świda, Towarzystwo Salezjańskie. Rys Historyczny, Kraków 1984, s. 142; S. Wilk, Salezjanie, w: Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945, pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1982, s. 728 - 771.

nieckiej 39<sup>2</sup>. Miejsce to jest jak najbardziej odpowiednie do celów formacyjnych. Posesja znajduje się w XI dzielnicy Krakowa – Dębniki, z prawej strony Wisły przy drodze prowadzącej wzdłuż wału do Tyńca, jest usytuowana wśród zieleni z niewielkim parkiem, ogrodem i sadem, w odległości 2,5 km od centrum miasta i głównego ośrodka kultury polskiej. Za Wisłą roztacza się wspaniały widok na wzgórze białeńskie, kopiec Kościuszki, klasztor norbertanek i Salwator<sup>3</sup>. Pierwotny dwupiętrowy pałacyk po hrabiach Łosiach był zbudowany w kształcie wydłużonego czworoboku o wymiarach 27 na 16 m. W latach 1925-1926 salezjanie rozbudowali „Łosiówkę” dobudowując skrzydło 13 na 14 m i podwyższając stary budynek o dwa piętra. Na potrzeby Oratorium postawiono nowy piętrowy dom (1935), przeznaczając parter na salę zabaw i gier a piętro na mieszkania dla pracowników. W 1936 r. przystąpiono do budowy kaplicy seminaryjnej – zewnętrznej z podpiwniczeniem wykorzystanym na salę teatralną. Inwestycja ta z powodu trudności finansowych i okupacji przedłużyła się do 1947 r.<sup>4</sup> Smutnie zapisał się w pamięci „Łosiówki” moment wyzwolenia Krakowa. Z powodu braku ostrożności niektórych współbraci od pocisku czołgu radzieckiego go zginął w sypialni ks. Józef Polak, a dwóch alumnów zostało rannych<sup>5</sup>.

Działający przejściowo podczas okupacji nowicjat w Krakowie przy ul. Tynieckiej został w 1946 r. przeniesiony do Kopca koło Częstochowy. Pierwsi powojenni neoprofesi, kandydaci na księży pozostali na dotychczasowym miejscu, gdzie przełożeni zorganizowali dla nich studia filozoficzne. Początkowo po wojnie działało w Krakowie „pełne seminarium”, w którym klerycy zdobywali wykształcenie filozoficzne i teologiczne. Na czele wspólnego domu formacyjnego dla obu polskich prowincji stanął ks. Kazimierz Matuszak, a od 1947 r. ks. Stanisław Pływaczek. Zdecydowana większość studiujących należała do inspektorii św. Jacka. Mimo iż od 1949 r. inspektoriat św. Stanisława Kostki miał własny Studentat Filozoficzny w Kutnie-Woźniakowie, to kleryków w Krakowie ciągle przybywało. W 1951 r. studiowało 82 filozofów i 28 teologów. Trudności lokalowe „Łosiówki” zmusiły przełożonych do podziału seminarium. Studentat Filozoficzny

<sup>2</sup> AIK, t. Tyniecka A. 421, Kontrakt kupno-sprzedaz; Arch. zakł. WSD Kraków, Dane historyczne i statystyczne; S. Zimniak, Don Pietro Tirone superiore dell'ispettoria Austro-Ungerica (1911-1919), „Ricerche Storiche Salesiane”, Roma IX/17/ 1990, s. 328.

<sup>3</sup> Dębniki – dawniej wieś królewska, położona w zakolu Wisły u stóp Wawelu. Na podstawie decyzji Rady Gminnej z 17 marca 1904 r. została włączona do rozwijającego się Krakowa. W 1933 r. rozpoczęto budowę nowego osiedla robotniczego. Biskup krakowski A. S. Sapieha w 1918 r. utworzył na Dębnikach parafię powierzając duszpasterstwo salezjanom. Por. S. Komornicki, Z dalekiej przeszłości Dębnik, w: Pamiętka konsekracji kościoła par. św. Stanisława Kostki, Kraków 1939, s. 49; B. Nowak, Dom seminaryjny salezjanów na Dębnikach w latach 1918-1939, Kraków 1994, s. 33 (mps); M. Rożek, Przewodnik po zabytkach i kulturze Krakowa, Warszawa 1993, s. 610.

<sup>4</sup> Por. J. Ślósarczyk, Historia prowincji św. Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce, t. II Pogrzebień 1960, s. 279; Kronika – Łosiówka 1947.

<sup>5</sup> Tamże, Nekrolog Salezjanów Polskich 1891-1976, Łódź-Kraków 1976.

pozostał w Krakowie (1951-1957), a następnie przeniesiono go do Oświęcimia (1957-1969). Od 1969 r. oba wydziały działają wspólnie w Krakowie<sup>6</sup>.

Większość kleryków rozpoczynających filozofię nie posiadała pełnego wykształcenia średniego. Dlatego też w Studentacie alumni przerabiali równocześnie jedną nastą klasę i zdawali prywatną maturę. Drugi kurs filozofii dopiero 9 stycznia 1948 r. dowiedział się, że na początku lutego będzie zdawał maturę państwową<sup>7</sup>. Z powodu zamykania kościelnych placówek szkolno wychowawczych przez władze państwowe, a w szczególności Niższego Seminarium Duchownego w Marszałkach (1952), salezjanie przyjmowali do seminarium kandydatów nawet po dziesiątej czy dziesiątej klasie. Wiązało się to z koniecznością przedłużenia filozofii do trzech lat. Na pierwszych dwóch kursach większą uwagę zwracano na wykształcenie średnie, natomiast trzeci rocznik poświęcono wyłącznie przedmiotom filozoficznym. Niechętna Kościołowi atmosfera okresu stalinowskiego wyraźnie utrudniała klerykom zdobycie świadectwa dojrzałości. Dlatego też zdawali oni tylko maturę wewnętrzną, czekając na „lepsze czasy”. W 1953 r. władze komunistyczne nie pozwoliły salezjanom organizować przedstawień dla ludności, dotyczyło to głównie Jasełek i Misterium Męki Pańskiej – z czego słynęła „Łosiówka” w środowisku krakowskim. Ponadto przełożeni musieli bronić swojej własności przed likwidacją i przejściem jej na cele świeckie. Po „odwilży październikowej” zawieszono nawet wykłady seminaryjne celem skuteczniejszego przygotowania się do matury państwowej. Ponad stu teologów i filozofów w krótkim czasie uzyskało świadectwo dojrzałości. Ułatwiał to później prowincjałowi kierowanie młodych księży na dalsze studia specjalistyczne<sup>8</sup>. W latach sześćdziesiątych władze oświatowe próbowały ingerować poprzez wizytacje w życie wewnętrzne seminarium. Wbrew Porozumieniu zawartym między przedstawicielami Rządu i Episkopatu z 14 kwietnia 1950 r. kleryków zaczęto powoływać do służby wojskowej. Szczególnie wyjątkowy był rok 1963, kiedy to w październiku wcielono do wojska aż 14 alumnów z Oświęcimia. Związane to było m.in. z represjami salezjanów po zamknięciu ich szkoły organizatorskiej w Przemysłu przez władze administracyjne. Rozpoczęły się przesłuchiwanie księży i alumnów przez funkcjonariuszy UB i MO. Dyrektor Studentatu Filozoficznego w Oświęcimiu ks. Stanisław Kajzer i kilku alumnów zostało skazanych (1963) na sześć miesięcy aresztu z zawieszeniem na dwa lata i trzy miesiące<sup>9</sup>. Jednym z pozytywnych

<sup>6</sup> Na filozofii było 30 kleryków, w tym 8 z inspektorii św. Stanisława Kostki natomiast na teologii 25, w tym 10 z prowincji północnej. Por. A. Świda, B. Kant, Apostoł kilku narodów, Łódź 1982, s. 107-109.

<sup>7</sup> Kronika – Łosiówka 1947-1948; Arch. zakł., t. Formacja, Protokół obu Rad Inspektorialnych w domu św. Jacka w Oświęcimiu 19 XI 1951 r.

<sup>8</sup> Kronika – Łosiówka 1949-1953; J. Ślósarczyk, t. VI, s. 303.

<sup>9</sup> Arch. zakł., t. Próby wizytacji władz państwowych, Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 29 XII 1959 r. wydane w porozumieniu z Urzędem do Spraw Wyznań w sprawie nadzoru nad semi-

skutków ingerencji władz oświatowych było to, że od połowy lat sześćdziesiątych klerycy rozpoczynali filozofię po ukończeniu szkoły średniej. Tym samym Studentat filozoficzny został skrócony do dwóch lat. Natomiast alumnów nie posiadających matury zaliczano do tzw. kursu wstępnego. Wizytator generalny z Turynu ks. Jan ter Schure podczas spotkania z wychowawcami i wykładowcami Studentatu Filozoficznego i Teologicznego w Krakowie (1967) akcentował konieczność podnoszenia kwalifikacji profesorów, gdyż ogólna kultura już nie wystarcza. Z polecenia tegoż wizytatora, celem ożywienia kontaktów międzyinspektorialnych, z Wozniakowa (prowincja północna) przysłano alumnów do Oświęcimia. W roku seminaryjnym 1967/68 przyjechało aż dziesięciu kleryków. W następnych latach liczby te systematycznie malały<sup>10</sup>.

Zakład wychowawczy (szkoła i internat) w Oświęcimiu i Instytut Filozoficzny mieściły się w tym samym budynku, ale stanowiły odrębne wspólnoty (domy zakonne: z osobnym dyrektorem, kaplicą i personelem. Ze względów gospodarczych domy te prowadziły wspólną kuchnię, jadalnię oraz miały tego samego księdza prefekta odpowiedzialnego za sektor administracyjny. Współzależność finansowa, lokalowa i powiększająca się liczba wykładowców ze stałym miejscem zamieszkania w seminarium powodowały niekiedy konflikty między dyrektorami wspólnot. Dlatego też celem uniknięcia tych trudności jak również zapewnienia Studentatowi Filozoficznemu koniecznej kadry wychowawczo-dydaktycznej w 1969 r. połączono w Krakowie filozofię i teologię w jeden „organizm” formacyjny i gospodarczy. Od tego roku na „Łosiówce” funkcjonuje pełne seminarium gdzie na sześciu kursach klerycy salezjańscy przygotowują się do kapłaństwa<sup>11</sup>. Wypada przy tym zaznaczyć, że lata siedemdziesiąte charakteryzowały się wyraźnym spadkiem powołań w Polsce, dlatego też początkowo współbracie mieszkający w Wyższym Seminarium Duchownym nie odczuwali zbytnio trudności lokalowych. Władze zakonne patrząc perspektywicznie, zamierzały szybko rozbudować gmachy seminaryjne. Jednak pozwolenie na budowę otrzymano po dwunastu latach starań i dopiero w październiku 1983 r. rozpoczęto wykopy pod nowe skrzydło<sup>12</sup>.

nariami duchownymi; Ankieta Sekretariatu Episkopatu dla WSD w Polsce (wrzesień 1963); Protokół Komisji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu w związku z zawartym Porozumieniem w: Listy Episkopatu Polski 1945-1974, Paryż 1975, s. 94; Kronika Instytutu Filozoficznego w Oświęcimiu 1957-1963.

<sup>10</sup> Relacja ustna ks. J. Wilkołka, Kraków 25 VIII 1994; Arch. zakl., t. Formacja, Konferencja ks. J. ter Schure do profesorów Studentatu Filozoficznego i Teologicznego w Krakowie 2 I 1967; Kronika Studentatu Filozoficznego w Oświęcimiu 1967-1969.

<sup>11</sup> Skład domu na rok 1967/68; dyrektor, administrator, katecheta, kierownik studiów, czterech profesorów i wychowawców miejscowych, czterech spowiedników, czterech profesorów dojeżdżających i 36 kleryków na dwóch kursach. Por. Tamże.

<sup>12</sup> Arch. zakl. Protokół z wizytacji ks. J. Kurowskiego za rok 1983/84, 12 XII 1983.

Zwiększająca się liczba powołań, oddanie do użytku nowego skrzydła budynku (1988) oraz troska o skuteczniejszą formację zakonną alumnów zadecydowały o podziale seminarium na dwie niezależne wspólnoty formacyjne. 6 czerwca 1989 r. ksiądz general Idzi Vigano utworzył nowy dom zakonny dla filozofów pod wezwaniem św. Jana Bosko<sup>13</sup>. W skład tego domu wchodzi trzy dzieła: WSD – Filozofia (Postnowicjat), rektorat przy kaplicy publicznej MBW Wiernych, kapelania u sióstr albertynek przy ul. Zielonej. Administracja ogólna prowadzona jest łącznie dla całego seminarium. Za realizację programu studiów filozoficznych i teologicznych odpowiedzialny jest jeden kierownik studiów. On troszczy się o zaopatrzenie wspólnej biblioteki, prenumeratę czasopism, układa program zajęć dydaktycznych<sup>14</sup>. Wykłady i ćwiczenia w Studentacie Filozoficznym odbywają się zgodnie z polskim „Ratio studiorum” z równoczesnym uwzględnieniem wymagań zakonnych. Oddzielną formą uzupełniającą regularne zajęcia i problematykę wykładów stanowiły odczyty. Ich różnorodność miała na celu poszerzenie zainteresowań studentów jak również uwrażliwianie ich na inne problemy. Temu celowi a także poznaniu innych środowisk seminaryjnych służyły uczestnictwa alumnów w różnego rodzaju sympozjach, zjazdach i kongresach. W 1971 r. zrezygnowano z egzaminu RYGOROZUM dla filozofów drugiego kursu, ale za to dwadzieścia lat później wprowadzono nowe ćwiczenia z metodologii na pierwszych dwóch kursach z pisaniami pracy proseminaryjnej z dowolnie wybranego przedmiotu filozoficznego. Podczas wakacji dla studentów prowadzone są dwutygodniowe kursy: pedagogiczny, muzyczny, plastyczny, teatralny, językowy, audiowizualny<sup>15</sup>.

Formację duchową i salezjańską otrzymują alumni poprzez kierownictwo duchowe, sakramentalne, rozmowy indywidualne z przełożonymi, konferencje ascetyczne, wykłady z duchowości, codzienne słówka wieczorne, praktyki pobożne i miesięczne skupienia. Ponadto klerycy uczestniczą w dwóch seriach rekolekcji (3-7 XII i po zakończeniu drugiego semestru w czerwcu), przeżywają dwa kwartalne dni skupienia (Dzień Zaduszny i Środa Popielcowa) oraz triduum przed inauguracją roku seminaryjnego. Dla pogłębienia ducha ascetycznego i apostołskiego młodzi współbracia zgrupowani są w towarzystwach religijnych, z których najstarsze to: Maryjne, Misyjne i Li-

<sup>13</sup> Arch. zakł., Protokół z wizytacji ks. J. Kurowskiego za rok 1987/88, 9 I 1988. „Erezione canonica di una casa. Prot. n.140/89 06. 06. 1989 S. Giovanni Bosco in Kraków destinata a comunità formatrice-postnoviziato”.

<sup>14</sup> Arch. zakł., Protokół z wizytacji ks. P. Biegusa w domu p. w. św. Jana Bosko za rok 1989/90, 19 I 1990; Protokół zdawczo odbiorczy agend dyrektorskich z racji podziału Wspólnoty Seminaryjnej p. w. Niep. Pocz. NMP w Krakowie, 31 VII 1989; Rektor kaplicy jako duszpasterz osiedla przy ul. Praskiej i ulicach przyległych jest równocześnie wikariuszem parafii św. Stanisława Kostki.

<sup>15</sup> Arch. zakł., Sprawozdania rektorskie za lata 1971-1991; Relacja ustna ks. T. Biesagi, Kraków 25 VIII 1994.

turgiczne<sup>16</sup>. Od 1992 r. na „Łosiówce” zdobywają formację do kapłaństwa także młodzi salezjanie ze Wspólnoty Niepodległych Państw, w większości z Ukrainy.

### Ilość kleryków Studentacie Filozoficznym<sup>17</sup>

Kraków				
Rok	Kurs I	Kurs II	Kurs III	Razem
1951/52	38	42	-	80
1952/53	39	44	-	83
1953/54	43	42	-	85
1954/55	20	43	-	63
1955/56	12	13	-	25
1956/57	11	11	16	38
Oświęcim				
1957/58	17	7	10	34
1958/59	10	12	8	30
1959/60	9	8	12	29
1960/61	26	11	15	52
1961/62	35	22	-	57
1962/63	27	23	-	50
1963/64	25	25	-	50
1964/65	24	20	-	44
1965/66	11	18	-	29
1966/67	11	16	-	27
1967/68	4	44 /8/	-	48
1968/69	17	-	-	17
Kraków				
Rok	Kurs I	Kurs II	Kurs III	Razem
1969/70	16	10	-	26
1970/71	16	14	-	30

<sup>16</sup> Arch. zakł., Protokół z wizytacji nadzwyczajnej Postnowicjatu przeprowadzonej przez k. A. Dziędziela, 16 III 1993; Sprawozdanie rektorskie 1972/73, 30 IX 1973 ks. F. Socha; 1988/89, 28 IX 1989 ks. M. Piłat.

<sup>17</sup> Tabelę wykonano na podstawie Elenco Generale, Sprawozdań rektorskich, Protokołów z wizytacji kanonicznych. Cyfra w nawiasie oznacza kleryków z inspektorii św. Stanisława Kostki



1971/72	8	14	22
1972/73	2	6	8
1973/74	7	4	11
1974/75	6	6	12
1975/76	12	6	18
1976/77	8	8	16
1977/78	12	7	19
1978/79	11	13	24
1979/80	17	12	29

Rok	Kurs I		Kurs II		Razem	
	PLS	PLO	PLS	PLO	PLS	PLO
1080/81	4	10	6	11	10	21
1981/82	8	2	5	10	13	12
1982/83	11	5	8	2	19	7
1983/84	14	10	11	5	25	15
1984/85	27	6	13	9	40	15
1985/86	18	13	21	6	39	19
1986/87	26	16	19	13	45	29
1987/88	16	8	26	14	42	34
1988/89	19	13	15	8	34	21
1989/90	26	15	18	13	44	28
1990/91	13	6	25	16	38	22
1991/92	19	6	15	4	34	10
1992/93	10	7	18	7	28	14
1993/94	10	6	8	5	18	11
1994/95	16	7	6	5	22	12
1995/96	16	3	11	6	27	9
1996/97	6	7	15	2	21	9
1997/98	8	10	5	4	13	14

PLS – inspektorium krakowskie (skrót wzięty z Elenco Generale)

PLO – inspektorium wrocławskie

#### SALEZJAŃSKI INSTYTUT TEOLOGICZNY W KRAKOWIE (OŚWIĘCIMIU)

Z domów formacyjnych działających na ziemiach polskich salezianie najpóźniej zorganizowali Studentat Teologiczny. Początkowo kleryków wysyłano na studia

do Włoch, gdzie działały międzynarodowe Salezjańskie Instytuty Teologiczne w Turynie i w Rzymie. Pierwszy inspektor polskiej samodzielnej prowincji ks. Piotr Tirone (1922-1926), uwzględniając koszt nauki i utrzymania alumnów za granicą, wysyłał tam tylko najzdolniejszych, pozostałych zaś kleryków wysyłał do diecezjalnych Wyższych Seminariów Duchownych w Polsce. Systematyczny wzrost liczby kleryków oraz trudności finansowe inspektorii św. Stanisława Kostki zmusiły przełożonych do otwarcia własnego seminarium. Dodatkowo czynnikiem przyspieszającym, lub wprost decydującym, było postanowienie XII Kapituły Generalnej z 1929 r. aby każda prowincja, o ile to tylko możliwe, założyła swój własny Instytut Teologiczny. Polecenie to zostało podyktowane wymaganiami czasu, ponieważ z powodu szybkiego rozwoju Towarzystwa Salezjańskiego po pierwszej wojnie światowej studentaty międzynarodowe nie były już w stanie pomieścić wszystkich teologów<sup>18</sup>.

Zgodnie więc z uchwałami XIII Kapituły Generalnej i 325 art. Regulaminów Towarzystwa Salezjańskiego ksiądz inspektor Antoni Hlond za zgodą swojej rady w 1929 r. zorganizował Instytut Teologiczny w domu macierzystym w Oświęcimiu. Po wakacjach jedenastu pierwszych teologów rozpoczęło swoją bezpośrednią formację do kapłaństwa. Studentat Teologiczny w Oświęcimiu nie tworzył osobnego, samodzielnego domu zakonnego lecz stanowił tylko „dział” tamtejszego zakładu salezjańskiego. Dyrektorem całości był ks. Wojciech Balawajder, a klerykami opiekował się ks. Kazimierz Matuszak. Program studiów teologicznych starano się dostosować do programu Instytutu Teologicznego w Turynie<sup>19</sup>. W roku seminaryjnym 1930/31 były już dwa kursy w Oświęcimiu, jednak Studentat dysponował tak skromnymi lokalami, że na pierwszy rocznik przyjęto tylko 12 kleryków, a pozostałych 6 wysłano do seminariów diecezjalnych lub na uniwersytet do Poznania. Instytut Teologiczny, aby właściwie mógł spełniać swoje zadania, koniecznie wymagał osobnego i niezależnego budynku. Z polecenia generała ks. F. Rinaldiego 22 kwietnia 1931 r. wizytował zakład oświęcimski inspektor jugosłowiański ks. F. Walland. W Oświęcimiu przebywało wtedy około 300 chłopców. Dlatego też wizytator uznał za konieczne przenieść Studentat na inne miejsce nadające się do prowadzenia formacji ascetyczno – intelektualnej kleryków. Wybór padł na krakowską „Łosiówkę”. Prowincjał ks. Antoni Symior za zgodą Rady Inspektorialnej w 1931 r. przeniósł Stu-

<sup>18</sup> AIW, t. Protokoły rad inspektorialnych 21-23 I 1927 Warszawa; „Pokłosie Salezjańskie” 1931, nr 12, s. 258.

<sup>19</sup> Por. J. Ślósarczyk, t. II, s. 466; M. M. Wesolowski, Salezjański Instytut Teologiczny w Krakowie w latach 1931-1939, Lublin 1987, s. 21 (mps); „Kaźdej inspektorii za zezwoleniem Przełożonego Generalnego będzie wolno mieć własny studentat dla tych kleryków, którzy nie będą mogli udać się do studentatu centralnego. Studentat ten będzie miał w zasadzie taki sam ustrój, co i centralny”. Regulaminy Towarzystwa Salezjańskiego, Warszawa 1925, art. 325, s. 135.

dentat Teologiczny do Krakowa, a istniejący tam Instytut Filozoficzny translokowano do nowo zorganizowanego domu salezjańskiego w Marszałkach koło Ostrzeszowa<sup>20</sup>.

Pierwsze bomby niemieckie spadły na Kraków w dniu wybuchu drugiej wojny światowej. Wobec ogólnej paniki ksiądz inspektor Adam Cieśla 3 września 1939 r. polecił umieścić Instytut Teologiczny w Drohowyżu położonym między Stryjem a Lwowem. Po miesięcznej wędrówce większość współbraci wróciła na „Łosiówkę”. W październiku dom zapelniał się tułaczami z obu prowincji. Od końca listopada 1939 r. zaczęło funkcjonować Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Studia filozoficzne prowadzono tylko do 1942 r., natomiast teologiczne przez całą okupację mimo zakazu przyjmowania nowych kandydatów wydanego przez władze niemieckie w 1940 r.<sup>21</sup> Tragicznym dniem był 23 maja 1941 r., kiedy to gestapo aresztowało dyrektora domu ks. Ignacego Antonowicza i czterech współbraci: ks. Franciszka Harazima, ks. Ludwika Mrocza, ks. Józefa Wybrańca, ks. Tadeusza Hoppe i ko. Jana Cebulę. Dwóch ostatnich zwolniono jeszcze tego samego dnia, a pozostali zginęli śmiercią męczeńską w obozie oświęcimskim<sup>22</sup>.

Dużym poświęceniem i życiową zaradnością wykazał się ks. Julian Hoppe – administrator domu. Do jego obowiązków w tym trudnym okresie należała troska o wyżywienie współbraci i stan materialny zakładu. Ogromną pomoc w prowadzeniu domu okazały siostry salezjanki, które wypędzone przez Niemców z Mysłowic zostały przyjęte przez salezjanów i od 6 września 1939 r. prowadziły w seminarium kuchnię i szatnię. Dodatkowo siostry te udzielały się na zewnątrz organizując dożywianie dzieci. Dożywianie funkcjonowało jeszcze w miesiącach powojennych, następnie zostało przeniesione do odremontowanego zakładu salezjańskiego im. Lubomirskich przy ul. Rakowickiej. Natomiast na „Łosiówce” teolodzy zajęli się prowadzeniem Oratorium dla młodzieży z tej dzielnicy miasta<sup>23</sup>. Klerycy wykorzystując sprzyjające okoliczności zaczęli wystawiać Jasełka i Mękę Pańską – przedstawienia cieszące się dużą frekwencją i sympatią mieszkańców Krakowa.

Pierwsze tygodnie po wyzwoleniu były bardzo ważne dla seminarium, bowiem na mocy uchwały Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie z dnia 2 lutego 1945 r. klerycy salezjańscy odbywający studia w Salezjańskim

<sup>20</sup> A. Świda, Towarzystwo Salezjańskie, s. 142; B. Nowak, dz. cyt., s. 176.

<sup>21</sup> A. Świda, Inspektorzy polskich prowincji salezjańskich, cz. 1, Warszawa 1989, s. 92; S. Wilk, dz. cyt. s. 730; J. Ślósarczyk, t. III, s. 114.

<sup>22</sup> W. Jacewicz, Męczeństwo salezjanów polskich w czasie okupacji hitlerowskiej 1939-1945, w: 75 lat działalności salezjanów w Polsce, pod red. R. Popowskiego, S. Wilka, M. Lewko, Łódź – Kraków 1974, s. 240; Nekrolog ...

<sup>23</sup> Por. J. Ślósarczyk, t. III, s. 265; S. Wilk, dz. cyt., s. 746; Oratorium było podzielone na kilka sekcji: sportową, dramatyczną, ministrancką, zuchową, harcerską. Kronika – Łosiówka 1945-1947.

Instytucie Teologicznym w Krakowie mogli składać egzaminy magisterskie. Dzięki tej decyzji klerycy czwartego roku teologii zostali zapisani na Wydział Teologiczny UJ, gdzie uczęszczali na niektóre wykłady i seminaria naukowe<sup>24</sup>. Tytuły magisterskie absolwenci zdobywali aż do zamknięcia tego Wydziału w 1954 r. Początkowo dyrektorem (rektorem) seminarium był ks. Kazimierz Matuszak a od 1947 r. obowiązki te pełnił ks. Stanisław Pływaczyk, zaś studiami kierował ks. Wilhelm Nocoń. 9 czerwca 1946 r. odbyły się pierwsze powojenne święcenia kapłańskie w Oświęcimiu. Dwunastu neoprezbiterów przez posługę ks. bp. Kazimierza Rosponda powiększyło szeregi duchowieństwa salezjańskiego w Polsce. Niezapomnianym przeżyciem dla „Łosiówki” i okolicznych mieszkańców była uroczystość złotego jubileuszu kapłaństwa ks. Piotra Tirone związana z poświęceniem kaplicy zewnętrznej (maj 1947). Z tej okazji gościli na ul. Tynieckiej: ksiądz prymas kard. August Hlond, kard. Adam Stefan Sapieha, bp K. Rospond, inspektorzy i dyrektorzy domów salezjańskich z obu prowincji<sup>25</sup>.

Seminarium salezjańskie chętnie włączało się w kościelne obchody i wydarzenia lokalne krakowskie jak i ogólnopolskie. W kwietniu 1947 r. klerycy i profesoria wzięli czynny udział w Zjeździe Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Alumni, jako chór wystąpili na akademii inauguracyjnej i przez trzy dni uczęszczali na wykłady. Wśród prelegentów odczyt miał także salezjanin, profesor seminarium ks. Józef Długołęcki. Harcerze z „Łosiówki” (klerycy i młodzież) występowali w Teatrze Słowackiego podczas Tygodnia Dziecka. Jak widać, życie studenckie alumnów choć biegło regularnym nurtem, to jednak dość często było przerywane okolicznościowymi uroczystościami i pracami fizycznymi. Przeważnie w pierwszej i w drugiej dekadzie października rezygnowano z nauki z powodu jesiennych zajęć w polu i ogrodzie<sup>26</sup>.

Wyższe Seminarium Duchowne od początku swojego istnienia ciągle borykało się z trudnościami natury finansowej i lokalowej. Częste budowy i remonty oraz duża liczba alumnów sprawiała, że kolejni księża rektorzy i administratorzy, a nawet profesorowie i wychowawcy, wiele czasu poświęcali na „poszukiwanie” źródeł utrzymania. Mimo iż od 1949 r. inspektorata północna nie przysyłała do Krakowa swoich studentów filozofii i tak mury „Łosiówki” z trudnością mieściły seminarzystów.

<sup>24</sup> Kronika – Łosiówka 1945-1947; J. Krawiec, Towarzystwo św. Franciszka Salezego oraz jego organizacja w Polsce, Lublin 1964, s. 282.

<sup>25</sup> A. Świda, B. Kant, dz. cyt., s. 109; Kronika – Łosiówka 1945-1947; A. Świda, Inspektorzy..., cz. 1, s. 120.

<sup>26</sup> Towarzystwo Salezjańskie w Krakowie przy ul. Tynieckiej jest właścicielem gruntu 8,62 ha, w tym mieszczą się dwie działki w Pychowicach o pow. 3 ha. Ponadto salezjanie dzierżawią od Urzędu Miasta Krakowa działkę do upraw rolnych o pow. 0,9 ha. Por. Kronika – Łosiówka 1945-1947; Protokół z wizytacji ks. insp. M. Kaczmarzyka 15 III 1977.

Wobec przepelnionego domu formacyjnego w 1951 r. postanowiono rozdzielić Studentaty. Ponieważ filozofów było wtedy 82 a teologów tylko 26, dlatego tych ostatnich razem z ks. S. Pływaczykiem przeznaczono do zakładu oświecimskiego. Udali się tam 5 czerwca razem z kilkoma profesorami. Oprócz kontynuacji studiów teologicznych mieli oni za zadanie w niebezpieczeństwie zamknięcia szkoły zawodowej, bronić gmachu jako własności Wyższego Seminarium Duchownego<sup>27</sup>. Inspektor ks. Jan Ślósarczyk, korzystając z uprawnień otrzymanych od księdza generała (18 VII 1949) zgodnie z kan. 497 KPK 8 września 1951 r. erygował w oświecimskim domu Instytut Teologiczny pod wezwaniem Maryi Wspomożycielki Wiernych jako samodzielną wspólnotę zakonną<sup>28</sup>. Skromnie przedstawiała się sytuacja finansowa tego nowego domu. Na wydatki bieżące kleryków dyrektor Studentatu Teologicznego dysponował tylko stypendiami mszalnymi swojego personelu. Większe koszty, np. związane z leczeniem szpitalnym, zakupem odzieży, dłuższymi podróżami alumnów pokrywały inspektoraty. Jednak w znacznej mierze utrzymanie teologów obciążało dom macierzysty<sup>29</sup>.

Instytut Teologiczny w Oświęcimiu działał tylko do wakacji 1957 r. Przez te sześć lat przełożonym tej instytucji był wspomniany już ks. S. Pływaczyk. Razem z nim na miejscu przebywało jeszcze sześciu profesorów i wychowawców. Od 1954 r. nie przybywali już klerycy na pierwszy kurs z inspektorii północnej, ponieważ zorganizowano dla nich studia teologiczne w Łądzie nad Wartą. Mimo braku dopływu alumnów z prowincji św. Stanisława Kostki i tak Studentat w Oświęcimiu bardzo szybko powiększał się. We wrześniu 1956 r. ze względu na trudności lokalowe, pierwszy kurs teologii (37) umieszczono na „Łosiówce”. Wyraźnie w tym czasie odwróciły się proporcje liczbowe: teologię studiowało ok. 80 kl. a filozofię 24<sup>30</sup>.

Seminarium oświecimskie czynnie uczestniczyło w ważnych obchodach i uroczystościach dotyczących Kościoła i Zgromadzenia. W pierwszym roku pobytu Studentatu na nowym miejscu przypadły uroczystości związane z obchodami 50 rocznicy przybycia salezjanów do Polski. Z okazji Roku Maryjnego (1954) alumni przygotowali okolicznościową wystawę przedstawiającą historię kultu Madonny na przykładzie wezwań maryjnych. Przez pięć tygodni ekspozycję zwiedziło ok. 20 tysięcy wiernych. Równocześnie obok zajęć z teologii prowadzono także dwuletni kurs pla-

<sup>27</sup> Tamże, S. Kosiński, Dwadzieścia pięć lat WSD TS w Łądzie nad Wartą, „Seminare” 1978, s. 7; AIK, Materiały do kroniki inspektorialnej.

<sup>28</sup> AIK, Księga Protokołów Rad Inspektorialnych, t. II, s. 80; t. Oświęcim, „Vigore facultatum ab illustrissimo ac Reverendissimo D.D. Pietro Riccaldone eiusdem societatis Rectore Majore, die 18 Juli 1949 nobis concessarum et ad normam can 497 4 CIC. Domus pro studiis Theologicis in Oświęcim ad plateam Jagielly 10 canonicie erigimus”.

<sup>29</sup> J. Ślósarczyk, t. VI, s. 198.

<sup>30</sup> Tamże, J. Krawiec, dz. cyt., s. 299.

styczny (1955-1957). Skorzystało z niego 12 współbraci (w tym kilku księży) z obu prowincji<sup>31</sup>.

Nowy inspektor ks. Józef Nęcek uważał, że Salezjański Instytut Teologiczny powinien znajdować się w Krakowie, aby mieć także łatwiejszy kontakt z innymi wyższymi uczelniami. Na Radzie Inspektorialnej zebranej w dniu 15 kwietnia 1957 r. zdecydowano o zmianie miejsc Studentatów: teologiczny w Krakowie a filozoficzny w Oświęcimiu. Przy tej okazji zmieniono przełożonych w poszczególnych wspólnotach formacyjnych. Kolejnym rektorem Instytutu Teologicznego został ks. W. Nocoń, a obowiązki administratora (prefekta) domu nadal pełnił ks. J. Hoppe<sup>32</sup>. Do jego zadań należały też sprawy związane z porządkiem, karnością i bezpieczeństwem domu. Tradycyjnie katecheta dbał o zdrowie i życie ascetyczno-liturgiczne wspólnoty. Za formację intelektualną alumnów odpowiadał ksiądz radca (kierownik studiów). Kilku profesorów mieszkało na stałe w seminarium, a pozostali dojeżdżali z innych placówek: Krakowa, Częstochowy, Lublina, Oświęcimia itd.<sup>33</sup> Początkowo normalne funkcjonowanie „Łosiówki” zakłócały władze administracyjne usiłujące dokwaterować lokatorów w pomieszczeniach seminaryjnych. Jednak dzięki „czujności” prefekta ostatecznie zrezygnowano z tego zamiaru. Na rozwój Instytutu Teologicznego widoczny wpływ miała nie tylko zmiana miejsca, ale także angażowanie nowych, przygotowanych wykładowców. W 1959 r. zamieszkali na „Łosiówce” i podjęli pracę w seminarium trzej księża: Kazimierz Koziol, Jan Krawiec i Adam Śmięgielski. Lata następne przyniosły kolejne zmiany wśród profesorów, a z tym wiązało się odnowienie kadry bardziej podatnej na zmiany posoborowe<sup>34</sup>.

Wyraźny spadek powołań w inspektorii św. Jacka w drugiej połowie lat sześćdziesiątych oraz trudności lokalowe Instytutu Filozoficznego w Oświęcimiu wpłynęły na połączenie Studentatów. Rok seminaryjny 1969/70 rozpoczęły już wspólnie w Krakowie Instytut Filozoficzny i Teologiczny pod kierunkiem jednego rektora ks. Franciszka Sochy. Wszystkich alumnów na sześciu kursach było tylko 54 (29 – teologia, 25 – filozofia). Decyzja umieszczenia pełnego Wyższego Seminarium Duchownego na „Łosiówce” okazała się jak najbardziej trafna. Pozwoliło to przełożonym skoncentrować większą ilość profesorów w jednym miejscu z równoczesnym zaoszczędzeniem finansów na prowadzenie jednej biblioteki, czytelnicy, kuchni i całej administracji domu. Wszyscy alumni mieli odtąd jednakowy dostęp do dóbr kultury (teatr, kino, wycieczki) i jako większy ośrodek skuteczniej mogli zaprezentować się

<sup>31</sup> Kronika Oświęcim 1951-1957.

<sup>32</sup> Kronika Salezjańskiego Instytutu Filozoficznego i Teologicznego 1957-1958; A. Świda, B. Kant, dz. cyt., s. 113; A. Świda, Inspektorzy, cz. 1, s. 140.

<sup>33</sup> Kronika 1957-1958.

<sup>34</sup> AIK, J. Krawiec, Zarys historyczny Salezjańskiego Instytutu Teologicznego w Krakowie, s. 13 (mps) b.r.m.w.

w akcjach międzyseminaryjnych na płaszczyźnie liturgicznej, muzycznej, misyjnej czy sportowej. Profesorowie i studenci chętnie włączali się w centralne uroczystości kościelne na terenie Krakowa oraz w prace komisji synodalnych archidiecezji krakowskiej<sup>35</sup>. W latach 1972-1980 formację intelektualną na „Łosiówce” zdobywali też klerycy z zakonu kamilianów. Mieszkali oni w seminarium salezjańskim i całkowicie podporządkowali się regulaminowi i rozkładowi dnia<sup>36</sup>.

Rok seminaryjny rozpoczynano zawsze we wrześniu uroczystą inauguracją, poprzedzoną trzydniowym przygotowaniem połączonym z miesięcznym skupieniem. W dzień inauguracji, najczęściej po obiedzie odbywało się posiedzenie Rady Pedagogicznej. Program studiów przygotowywano w oparciu o „Ratio” ogólnopolskie, salezjańskie i regulamin seminarium<sup>37</sup>. Dopiero w 1973 r. wprowadzono pierwsze seminaria naukowe z katechetyki, Pisma św. i prawa kanonicznego. Pisane na nich prace były tak pomyślane, aby mogły być przyjęte jako magisterskie na Wydziale Teologicznym KUL. Od 1975 r. diakoni mogli kończyć seminarium z tytułem magistra teologii. Dzięki lokalizacji Salezjańskiego Instytutu Teologicznego w Krakowie alumni mieli ułatwione kontakty naukowe z innymi ośrodkami teologicznymi. Już w 1970 r. pięciu kleryków salezjańskich rozpoczęło studia specjalistyczne na Papieskim Wydziale Teologicznym w gmachu seminarium archidiecezji krakowskiej. Uczęszczali oni tylko na wybrane zajęcia. Praktyka ta był utrzymana także w następnych latach. Wyższy Instytut Liturgiczny w Krakowie prowadził wykłady dla seminarzystów ośrodka krakowskiego interesujących się liturgią, a wśród chętnych zawsze znalazł się ktoś z „Łosiowski”. Wielu alumnów korzystało z innych bibliotek, w tym z Księgozbioru Biblioteki Jagiellońskiej. Przez kilka lat studenci szóstego roku chodzili do Seminarium Śląskiego na wykłady ks. dr. Romana Raka z teologii pastoralnej<sup>38</sup>. Oprócz uzyskiwania magisteriów na KUL, niektórzy klerycy pogłębiali swoje zainteresowania biorąc udział w seminariach z filozofii bądź prawa kanonicznego na PAT i tam przygotowywali wymagane dysertacje<sup>39</sup>. Wreszcie po długich dyskusjach i konferencjach pedagogicznych, po zasięgnięciu opinii osób kompetent-

<sup>35</sup> Kronika – Łosiówka 1969-1971; Sprawozdanie rektorskie za rok 1969/70, 15 IX 1970 ks. P. Socha; 1978/79, 27 IX 1979 ks. A. Śmigielski.

<sup>36</sup> W 1972 r. był tylko jeden kamilianin na czwartym roku, natomiast najwięcej, bo aż 13 studiowało ich w roku 1977/78. Por. Sprawozdania rektorskie za lata 1972-1980.

<sup>37</sup> Pierwszy powojenny regulamin opracowano w 1951 r., następny dopiero po Soborze w 1967 r. Z upływem lat był on kilkakrotnie uzupełniany i poprawiany. W 1988 r. został zatwierdzony nowy Regulamin Formacji i Regulamin Studiów w WSD TS w Krakowie. Por. Arch. zakl., t. Formacja.

<sup>38</sup> Sprawozdanie rektorskie za rok 1970/71; 1973/74; Sprawozdanie z życia naukowo-pedagogicznego w WSD TS w Krakowie, ul. Tyniecka 39 za rok akademicki 1974/75, 24 II 1975 ks. R. Rubinkiewicz.

<sup>39</sup> Sprawozdanie rektorskie za rok 1987/88, 26 IX 1988 ks. M. Piłat.

nych i w porozumieniu z przełożonymi w Rzymie, kierownik studiów ks. dr Jacek Ryfko w 1990 r. rozpoczął starania o afiliację WSD TS do PAT w Krakowie. Po uzyskaniu pozwolenia od Kongregacji Wychowania Katolickiego w dniu 1 marca 1990 r. podpisano umowę o współpracy między zainteresowanymi uczelniami. 9 czerwca 1993 r. jedenastu diakonów składało egzaminy magisterskie na „Łosiówce”. Wypada dodać, że w 1994 r. prodziekanem Wydziału Teologicznego PAT został salezjanin ks. dr hab. Wojciech Życkiński<sup>40</sup>.

Poza wykładami ważną rolę w przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa odgrywają wszelkiego rodzaju ćwiczenia i praktyki uwzględniające przede wszystkim aspekt pastoralny. Dlatego też celem uzyskania odpowiednich umiejętności i sprawności alumni teologii uczestniczą w regularnych ćwiczeniach z homiletyki, fonetyki i katechetyki. W ramach ćwiczeń z katechetyki, piąty kurs zapoznał się z zastosowaniem współczesnych środków społecznego przekazu w duszpasterstwie. Jako bazę (zaplecze) dla tej nowej, naukowej i jednocześnie praktycznej działalności w 1983 r. ks. mgr Witold Lechocki na polecenie inspektora ks. J. Kurowskiego i środkami finansowymi prowincji krakowskiej zorganizował na „Łosiówce” Studio – Laboratorium środków audiowizualnych. Praktyczne umiejętności homiletyczne alumni doskonałą głosząc kazania w kaplicy zewnętrznej dla wiernych i w seminarystycznej dla współbraci. Zajęcia z fonetyki dla czwartego kursu prowadzili aktorzy Teatru Stu i Teatru Starego. Do 1991 r. klerycy pod kierunkiem ks. dr. Stanisława Kulpaczyńskiego katechizowali dzieci i młodzież<sup>41</sup>.

Idąc za wskazaniem Kościoła i jednocześnie doceniając wpływ prac walacyjnych z młodzieżą na prawidłową formację salezjanów, przełożeni w 1968 r. opracowali Regulamin Wakacyjnych Praktyk Duszpasterskich. Początkowo zajęcia te trwające przeważnie dwa tygodnie, klerycy odbywali tylko na placówkach salezjańskich. Pod koniec lat sześćdziesiątych, gdy już na większą skalę rozwijał się Ruch Światło Życie, prawie wszyscy teolodzy przeszli przygotowanie do pracy w Oazach pod kierunkiem ks. prof. Franciszka Blachnickiego. Z praktyk duszpasterskich przewidzianych przez Komisję Episkopatu do Spraw Seminariów Duchownych w Polsce już w 1973 r. zrealizowano prawie wszystkie, z wyjątkiem praktyk specjalistycznych wśród głuchoniemych i niewidomych<sup>42</sup>. Jednak lata następne pozwoliły uporać się i z tymi trudnościami. Prawie 90% studentów teologii było zaangażowanych

<sup>40</sup> Arch. zakł., t. Afiliacja WSD TS do PAT w Krakowie 1991. Umowę podpisali ze strony Zgromadzenia ks. insp. P. Biegus i rektor ks. M. Pilat, ze strony PAT kard. F. Macharski Wielki Kanclerz PAT w Krakowie, dziekan ks. J. Chmiel, rektor ks. W. Świerżawski; Kronika – Łosiówka 1988 – 1992; Protokół z wizytacji inspektora ks. P. Biegusa za rok 1991/92, 14 XII 1991.

<sup>41</sup> Kronika – Łosiówka; Sprawozdania rektorskie za lata 1970-1993; Księga protokołów i posiedzeń Rady Domu i zebrań Rady Pedagogicznej 1979-1993. Studio prowadzi działalność w trzech kierunkach: formacji audiowizualnej alumnów, usługowo produkcyjnej i inwestycyjnej.

<sup>42</sup> Arch. zakł., t. Formacja, Regulamin (1968) Wakacyjnych Praktyk Duszpasterskich, Sprawozdanie rektorskie za rok 1972/73, 20 IX 1973 ks. F. Socha.



podczas wakacji w pieszych pielgrzymkach, oazach i grupach ministranckich. Natomiast w ciągu roku akademickiego w ramach formacji pastoralnej alumni działali w Oratorium młodzieżowym przy kościele rektoralnym i z ministrantami wystawiając m.in. „Jasełka”. Klerycy udzielali się w przygotowaniu i przeprowadzeniu tygodnia misyjnego i powołaniowego w kilku parafiach salezjańskich. W niedzielę i święta grupa alumnów razem z dziećmi niewidomymi uczestniczyła we mszy św. Ponadto klerycy udzielali się w Domu Spokojnej Starości przy ul. Wielickiej oraz jako przewodnicy i asystenci przeważnie podczas pielgrzymek. Młodzi współpracownicy w okresie formacji podstawowej angażują się w różnych organizacjach i działaniach jak: Salezjańska Organizacja Sportowa, Salezjański Ruch Troski o Młodzież, Ruch „Wiara i Światło”, duszpasterstwo młodzieży pracującej, zimowiska itd. Podczas ferii zimowych urządzone są na „Łosiówce” dni skupienia dla chłopców, traktowane jako rekolekcje powołaniowe. Przebiegają one według opracowanego planu, w którym nie zakłócając normalnego biegu życia seminaryjnego. Natomiast na początku maja już od kilku lat w Krakowie organizowany jest Inspektorialny Dzień Młodości pod nazwą „Savionalia”, w którym bierze udział od 1 000 do 1 500 dziewcząt i chłopców z placówek salezjańskich<sup>43</sup>.

Dla pogłębienia ducha ascetycznego i apostolskiego alumnów działają w seminarium towarzystwa zainteresowań. Najstarsze z nich to: Maryjne, Misyjne i Liturgiczne. Ich zadaniem jest ożywanie pobożności maryjnej, budzenie zainteresowań misjami i troska o „życie liturgiczne”. Koła te dla wykazania się większą aktywnością są podzielone na kilka sekcji. Obok tych tradycyjnych zespołów ciągle powstają nowe jak: Powołaniowe, Kultury Chrześcijańskiej, Etyczne, Odnowy w Duchu Świętym itd.<sup>44</sup> Celem pogłębienia znajomości Słowa Bożego w 1976 r. utworzono dwa Koła Biblijne liczące razem 19 członków. Zainteresowania te kontynuował później ks. dr Ryszard Kempiak (1989-1993) organizując m.in. konkursy biblijne. Zwycięzca z 1990/91 r. diak. J. Gocko w nagrodę pojechał na pielgrzymkę do Ziemi Świętej<sup>45</sup>.

W celu podniesienia poziomu kultury religijnej oraz uwrażliwienia na wartości artystyczne, alumni każdego roku uczestniczyli w koncertach, które odbywały się w sali Filharmonii Krakowskiej i kościołach krakowskich. Poza tym organizowano wyjścia do teatru na sztuki o tematyce filozoficzno-teologicznej, patriotycznej i psychologicznej. Wychodząc naprzeciw zapotrzebowaniom kleryków w seminarium odbywały się spotkania z ciekawymi ludźmi jak chociażby z reżyserem Krzysztofem

<sup>43</sup> „Nostra” 33/1978/ nr 4, s. 36; Protokół z wizytacji nadzwyczajnej przeprowadzonej przez delegata ks. A. Dziędziela 16 III 1993; Kronika – Łosiówka 1984-1987; Sprawozdanie rektorskie za rok 1984/85. W latach osiemdziesiątych z okazji św. Dominika Savio (6 V) urządzano w seminarium zjazdy ministrantów, w których brało udział od 250 do 300 chłopców.

<sup>44</sup> Tamże, Sprawozdanie rektorskie za rok 1982/83, ks. M. Kokot.

<sup>45</sup> Sprawozdanie rektorskie za rok 1976/77, ks. A. Śmigieński, 1991/92, ks. M. Pilat.

Zanussim (20 IV 1989) czy himalaistą Jerzym Kukuczka (6 XII 1986). Ważnym momentem w życiu wspólnoty seminaryjnej były wycieczki w ciągu roku i wakacje wspólnotowe podczas ferii zimowych i wakacji letnich. Dłuższe, przeważnie kilkudniowe wycieczki autokarowe urządzano na początku maja. Miały one za zadanie nie tylko urozmaicić rozkład zajęć, ale przede wszystkim zapoznać alumnów z bogactwem kultury materialnej i pięknem przyrody ojczystego kraju. Podczas ferii zimowych, klerycy podzieleni na grupy, razem z wychowawcami spędzali tydzień czasu w „Księżówce” (Zakopane) lub w domach salezjańskich w Witowie, Szczyrku czy Przemyślu, przygotowanych do przyjęcia gości. Wakacyjne grupy stacjonarne łączyły często wypoczynek z nauką języka obcego. Natomiast dziesięciodniowe obozy wędrownie piesze lub rowerowe preferowały sport i turystykę<sup>46</sup>.

Zgodnie z wypracowaną tradycją każdy czwartek był wolny od wykładów. Tego dnia rezygnowano z wszelkiego rodzaju dzwonek, a klerycy sami organizowali sobie wykorzystanie czasu. Nawet rozmyślanie odprawiano prywatnie i w dowolnych godzinach, natomiast przechadzka była od obiadu do godz. 17.00. Poza czwartkiem, dniem bez dzwonek była niedziela. Współbracia mieszkający na „Łosiówce” mieli zapewnione cztery posiłki: śniadanie, obiad, podwieczorek i kolację. Oprócz tego podczas dużej przerwy międzylekcyjnej alumni mogli wypić kawę lub herbatę w „Sali Rycerskiej”. Kontynuując zwyczaje salezjańskie, także w Krakowie sami alumni utrzymują czystość i porządek w seminarium i jego otoczeniu. Ponadto wykonują oni różne dodatkowe prace fizyczne związane z remontami, budowami czy ogrodem. Tylko diakoni są zwolnieni z pracy fizycznej i zajęć domowych w ciągu całego roku. Zobowiązani są oni tylko do utrzymania czystości w pokojach i miejscach swoich zajęć<sup>47</sup>.

#### Stan liczbowy teologów w poszczególnych latach<sup>48</sup>

Kraków

Rok	Kurs I		II		III		IV		Razem	
	PLS	PLE	PLS	PLE	PLS	PLE	PLS	PLE	PLS	PLE
1945/46	1	3	2	2	6	6	3	5	12	15
1946/47	7	5	3	-	1	2	6	5	16	12

<sup>46</sup> Kronika Domu – Łosiówka 1957-1992; Sprawozdania rektorskie za lata 1970-1994.

<sup>47</sup> Arch. zakł., Dane historyczne i statystyczne 1973/1974; Księga protokołów z posiedzeń Rady Domu i zebrań Rady Pedagogicznej 1979-1993. W 1969 r. zagospodarowano poddasze głównego budynku powiększając dom o dziewięć pokoi i świetlicę dla kleryków zwaną „Salą Rycerską”. Po przejściu do nowego gmachu poszczególne Studentaty są wyposażone w swoje świetlice i kawiarnie.

<sup>48</sup> Tabelę wykonano na podstawie Elenco Generale; Kronik Domów, Sprawozdań rektorskich, protokołów z wizytacji. Po połączeniu Studentatów w 1969 r. zmarło trzech teologów w okresie formacji: kamilianin kl. M. Wawrzyniak (2 II 1978) i dwóch salezjanów, kl. S. Pietryka na zawał serca (1971), kl. M. Jaskólski (25 VIII 1981) zginął śmiercią tragiczną.

1947/48	7	-	3	-	5	2	3	7	18	9
1948/49	1	-	2	5	3	-	3	1	9	6
1949/50	3	-	1	1	1	4	4	-	9	5
1950/51	4	5	3	1	1	-	1	4	9	10
Oświęcim										
1951/52	11	2	9	1	3	1	1	-	26	4
1952/53	20	11	9	9	5		1	3	35	28
1953/54	21	8	19	8	5	8	5	5	50	29
1954/55	24	-	19	8	19	7	5	7	67	22
1955/56	30	-	24	-	18	7	19	7	61	14
1956/57	15+	-	27	-	24	-	19	6	70	6

+ kurs pierwszy w Krakowie

PLS - inspektorata krakowska, PLE - inspektorata warszawska

Kraków					
Rok	Kurs I	II	III	IV	Razem
1957/58	23	6	18	27	74
1958/59	14	19	27	23	63
1959/60	17	22	3	18	61
1960/61	7	14	24	3	48
1961/62	9	7	13	22	51
1962/63	5	10	9	13	37
1963/64	11	4	10	9	34
1964/65	10	9	4	11	34
1965/66	13	11	9	2	35
1966/67	10	12	8	10	40
1967/68	12	10	11	8	41
1968/69	7	11	10	11	59
1969/70	3	6	12	9	30
1970/71	3	3	5	12	23
1971/72	10	3	3	5	21
1972/73	14	8	1	3	26
1973/74	9	14	9	2	45
1974/75	2	7	12	8	29
1975/76	6	2	7	12	27
1976/77	3	2	1	8	14
1977/78	5	3	2	1	11
1978/79	4	5	3	2	14
1979/80	7	4	5	3	19

Rok	Kurs I		II		III		IV		Razem	
	PLS	PLO	PLS	PLO	PLS	PLO	PLS	PLO	PLS	PLO
1980/81	5	7	3	3	3	1	3	3	15	14
1981/82	6	4	5	7	2	3	3	1	18	15
1982/83	5	7	4	4	5	7	2	3	14	21
1983/84	3	6	5	7	4	4	4	7	15	24
1984/85	8	2	3	6	3	8	5	4	19	20
1985/86	8	2	8	2	2	6	5	7	23	17
1986/87	11	8	8	2	9	3	2	6	30	19
1987/88	5	2	11	8	8	2	7	3	31	15
1988/89	7	5	4	2	12	8	7	2	30	17
1989/90	14	2	7	4	3	2	12	9	36	17
1990/91	16	6	9	6	8	4	3	2	36	18
1991/92	17	1	15	5	8	5	8	3	48	14
1992/93	11	4	10	5	14	8	9	4	45	21
1993/94	21	6	6	9	7	7	14	9	48	31
1994/95	7	5	6	7	18	4	7	4	38	18
1995/96	21	6	6	9	7	7	14	9	48	31
1996/97	4	4	11	4	5	4	15	3	35	15
1997/96	7	1	4	3	9	4	6	5	26	13

PLS – inspektorja krakowska, PLO – inspektorja wrocławska

Mimo iż w 1979 r. ksiądz general z prowincji południowej wydzielił nową inspektorję św. Jana Bosko z siedzibą we Wrocławiu, to Wyższe Seminarium Duchowne pozostało nadal wspólne na „Łosiówce”. W życiu seminaryjnym trudno nawet po latach dostrzec zmiany związane z tym wydarzeniem, co bardzo pozytywnie świadczy o przełożonych i personelu formacyjnym. Nawet praktyki duszpasterskie kleryków mogą być odbywane na terenie innej inspektorii. Ponadto obowiązki rektora i przełożonego domu zakonnego pełniło już dwóch księży (M. Kokot, M. Piłat) pochodzących z inspektorii wrocławskiej<sup>49</sup>.

Do 1994 r. przy salezjańskim seminarium w Krakowie mieścił się też „juniorat”. W osobnym budynku mieszkali młodzi współbracia uzupełniający wykształcenie średnie, aby następnie studiować filozofię i teologię. Uczęszczali oni do krakowskich liceów zaocznych bądź wieczorowych i ze względów „bezpieczeństwa” byli zapisywani na tzw. kurs wstępny teologii. Bezpośrednio opiekował się nimi wikariusz domu (zastępca dyrektora), jako p. o. dyrektora. Od lipca 1987 r. do lipca 1994 r. „juniorat” funkcjonował jako osobny dom formacyjny na „Łosiówce”.

<sup>49</sup> Kronika – Łosiówka.

a przełożonym tej regularnej wspólnoty zakonnej przez cały czas był ks. mgr Jan Wilkołek<sup>50</sup>.

Odnośnie do składu profesorskiego seminarium to należy podkreślić, że przez cały czas charakteryzuje go pluralizm środowisk i ośrodków naukowych. Wykładowcy salezjańscy są związani z KUL (5), ATK (2), PAT (3) i prowadzą zajęcia w innych seminariach na terenie Krakowa. „Łosiówka” także korzysta z pomocy innych ośrodków, angażując profesorów do prowadzenia wykładów i seminariów naukowych oraz zapraszając ich z odczytami czy referatami. Od momentu połączenia Studentatu Filozoficznego i Teologicznego w Krakowie widać wyraźny postęp w powierzaniu poszczególnych przedmiotów ludziom przygotowanym i kompetentnym. W roku akademickim 1969/70 w obu Studentatach było zaangażowanych 22 wykładowców i lektorów prowadzących programowe zajęcia, (w tym 4 spoza Zgromadzenia) 6 spośród nich miało stopień doktora a 16 z tytułem licencjata i magistra. Na stałe w seminarium mieszkało 9 profesorów<sup>51</sup>.

Po dwudziestu latach, gdy afiliowano WSD TS do PAT, sytuacja pod tym względem wyglądała już o wiele korzystniej. Wykłady, seminaria i ćwiczenia prowadziło 36 osób: 3 profesorów, 4 doktorów habilitowanych, 16 doktorów, 13 licencjatów i magistrów, w tym 8 z innych uczelni<sup>52</sup>. Systematycznie zwiększała się też liczba prowadzonych seminariów magisterskich. Do pierwszych trzech (z prawa kanonicznego, Pisma św., katechetyki) dochodziły kolejno nowe jak z: teologii dogmatycznej, moralnej, pastoralnej, katolickiej nauki społecznej, liturgiki, historii Kościoła, patologii i pedagogiki. Konferencje pedagogiczne odbywają się w dniu inauguracji na rozpoczęcie roku akademickiego oraz na zakończenie semestrów. Rada Pedagogiczna typowała też kandydatów na dalsze studia specjalistyczne dla potrzeb inspektorii i seminarium. Pismem z 25 lipca 1989 r. inspektor ks. Piotr Biegus powołał Radę do Spraw Nauki przy Wyższym Seminarium Duchownym<sup>53</sup>.

Skrutynia oceniające alumnów są przeprowadzane trzy razy w ciągu roku. Przy omawianiu kleryków z pierwszego kursu filozofii obecny jest też magister nowicjatu z Kopca<sup>54</sup>.

Konieczną i ważną częścią składową seminarium jest biblioteka i czytelnia, stanowiące warsztat naukowy dla profesorów i studentów. Dopiero w 1974 r. utworzono czytelnię naukową skupiającą najważniejsze pozycje bibliograficzne. Objęto

<sup>50</sup> Tamże, Dekret, erekcja 6 VI 1987 r. prot. nr 134/87, zaprzysiężenie nowego dyrektora 30 VII 1987. Por. Protokół z wizytacji za rok 1987/88, 9 I 1988 ks. J. Kurowski.

<sup>51</sup> Kronika – Łosiówka; Sprawozdanie rektorskie 1969/70.

<sup>52</sup> Sprawozdanie rektorskie za rok 1990/91.

<sup>53</sup> Księga protokołów posiedzeń Rady Domu i zebrań Rady Pedagogicznej 1979-1993; Kronika – Łosiówka.

<sup>54</sup> Tamże.

wtedy prenumeratą czasopism: 29 w języku polskim, 12 w języku niemieckim, 19 w języku włoskim i 3 w języku francuskim<sup>55</sup>. Zapis biblioteczny katalogu inwentarzewego z 1996 r. przekroczył już 47 000 jednostek bibliotecznych. Średnio roczny przyrost zasobu wynosi od 800 do 1 000 pozycji. Najwięcej książek pochodzi z zakupu natomiast pewna część trafia drogą wymiany bądź darowizn. W 1992 r. bibliotekę przeniesiono do nowego pomieszczenia i równocześnie rozpoczęto wtedy wprowadzać katalog do komputera<sup>56</sup>.

### Riassunto

Salesiani nel 1918 hanno comprato a Kraków (quartiere Dębniaki) un palazzo con la possessione di superfiole terrestre di 5,26 etteri. Il palazzo dall' inizio ha funzionato come casa di formazione dei giovani confratelli. La possessione e situata nell' ambito della parrocchia di San Stanislaw Kostka, affidata ai salesiani.

Per parecchi anni qui si trovava lo studentato filosofico invece dal 1931 anche lo studentato teologico. Ambedue studentati hanno svolto la loro attività formatrice anche durante la occupazione nazista. Per un certo periodo dopo guerra chierici salesiani hanno frequentato all' Università Jagellonica di Kraków e hanno conseguito il titolo di „magisterium”. Dal 1975 questo titolo accademico hanno ottenuto all' Università Cattolica di Lublin e ultimamente dal 1993 presso Pontificia Accademia Teologica a Kraków, istituita da Giovanni Paolo II.

Dopo la divisione delle ispettorie polacche (1980) il Seminario Maggiore Salesiano a Kraków e diventato comune per le due ispettorie del sud Polonia. Negli anni 1983-1989 hanno costruito nuovi edifici didattici e logistici. La premurosa attenzione alla più efficace formazione ha consigliato di istituire due comunità salesiane: il postnoviziato e lo studentato teologico (1989).

---

<sup>55</sup> Sprawozdanie rektorskie za rok 1974/75; Liczba prenumerowanych czasopism uległa zwiększeniu, o czym informują sprawozdania z następnych lat np. 1986/87 – 61 czasopism w jęz. polskim, 35 w jęz. obcych (22 – w jęz. romańskich, 12 – w jęz. niemieckim, 1 – w jęz. angielskim).

<sup>56</sup> W 1986/87 biblioteka powiększyła się o 835 tomów, a w 1988/89 o 976 tomów (w tym 588 zakupionych). Por. Sprawozdania rektorskie.

JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

## SALEZJAŃSKIE LICEUM IM. HENRYKA SIENKIEWICZA W SOKOŁOWIE PODLASKIM – HISTORIA I WYCHOWANIE

### WSTĘP

Na terenie Polski Salezianie zapoczątkowali swoją pracę w ostatnich latach XIX w. Realizując charyzmat swojego Założyciela, św. Jana Bosko, Zgromadzenie Salezjańskie propagowało różne formy działalności. Była to przede wszystkim działalność o charakterze wychowawczym i oświatowym. Pierwszym domem salezjańskim na ziemiach polskich był Oświęcim, do którego Salezianie przybyli w 1898 r. Fakt ten spotkał się z szeroką akceptacją władz kościelnych, świeckich i społeczeństwa galicyjskiego. Od samego początku Salezianie przystąpili do organizowania szkół rzemieślniczych, gimnazjów, liceów ogólnokształcących, internatów i sierocinców. Na szczególną uwagę zasługują oratoria, funkcjonujące przy każdej placówce salezjańskiej. Używając współczesnego nazewnictwa, oratorium można nazwać świetlicą młodzieżową. Na podstawie zasad systemu prewencyjnego i wykorzystując inne środki wychowawcze, takie jak muzyka, sport, przechadzki, śpiew, wychowywano młodzież na „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli”. Wzrastająca liczba placówek wychowawczych, zwłaszcza po odzyskaniu niepodległości w 1918 r., potwierdzała niejako słuszność salezjańskiej formy pracy z młodzieżą. Do wybuchu drugiej wojny światowej Salezianie prowadzili 9 szkół zawodowych, 6 gimnazjów i liceów, 5 niższych seminariów, 16 internatów i 11 placówek wychowawczych różnego typu.<sup>1</sup>

W niniejszym artykule chciałbym przedstawić, oczywiście w formie bardzo skrótowej, historię powstania gimnazjum i liceum prowadzonych przez Salezjanów w Sokolowie Podlaskim. Na przestrzeni czasów sokołowska szkoła przyjmowała różne nazwy: „Prywatne Męskie Gimnazjum Księży Salezjanów im H. Sienkiewicza”, „Gim-

<sup>1</sup> Por. W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i organizacja*. Lublin, Poligrafia Inspektoratu Salezjańskiego w Krakowie 1996, s. 9-16.

wtedy prenumeratą czasopism: 29 w języku polskim, 12 w języku niemieckim, 19 w języku włoskim i 3 w języku francuskim<sup>55</sup>. Zapis biblioteczny katalogu inwentaryzowanego z 1996 r. przekroczył już 47 000 jednostek bibliotecznych. Średnio roczny przyrost zasobu wynosi od 800 do 1 000 pozycji. Najwięcej książek pochodzi z zakupu natomiast pewna część trafia drogą wymiany bądź darowizn. W 1992 r. bibliotekę przeniesiono do nowego pomieszczenia i równocześnie rozpoczęto wtedy wprowadzać katalog do komputera<sup>56</sup>.

### Riassunto

Salesiani nel 1918 hanno comprato a Kraków (quartiere Dębniki) un palazzo con la possessione di superfiole terrestre di 5,26 etteri. Il palazzo dall'inizio ha funzionato come casa di formazione dei giovani confratelli. La possessione è situata nell'ambito della parrocchia di San Stanisław Kostka, affidata ai salesiani.

Per parecchi anni qui si trovava lo studentato filosofico invece dal 1931 anche lo studentato teologico. Ambedue studentati hanno svolto la loro attività formatrice anche durante la occupazione nazista. Per un certo periodo dopo guerra chierici salesiani hanno frequentato all'Università Jagellonica di Kraków e hanno conseguito il titolo di „magisterium”. Dal 1975 questo titolo accademico hanno ottenuto all'Università Cattolica di Lublin e ultimamente dal 1993 presso Pontificia Accademia Teologica a Kraków, istituita da Giovanni Paolo II.

Dopo la divisione delle ispettorie polacche (1980) il Seminario Maggiore Salesiano a Kraków è diventato comune per le due ispettorie del sud Polonia. Negli anni 1983-1989 hanno costruito nuovi edifici didattici e logistici. La premurosa attenzione alla più efficace formazione ha consigliato di istituire due comunità salesiane: il postnoviziato e lo studentato teologico (1989).

---

<sup>55</sup> Sprawozdanie rektorskie za rok 1974/75; Liczba prenumerowanych czasopism uległa zwiększeniu, o czym informują sprawozdania z następnych lat np. 1986/87 – 61 czasopism w jęz. polskim, 35 w jęz. obcych (22 – w jęz. romańskich, 12 – w jęz. niemieckim, 1 – w jęz. angielskim).

<sup>56</sup> W 1986/87 biblioteka powiększyła się o 835 tomów, a w 1988/89 o 976 tomów (w tym 588 zakupionych). Por. Sprawozdania rektorskie.



JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

SALEZJAŃSKIE LICEUM IM. HENRYKA SIENKIEWICZA  
W SOKOŁOWIE PODLASKIM – HISTORIA I WYCHOWANIE

## WSTĘP

Na terenie Polski Salezjanie zapoczątkowali swoją pracę w ostatnich latach XIX w. Realizując charyzmat swojego Założyciela, św. Jana Bosko, Zgromadzenie Salezjańskie propagowało różne formy działalności. Była to przede wszystkim działalność o charakterze wychowawczym i oświatowym. Pierwszym domem salezjańskim na ziemiach polskich był Oświęcim, do którego Salezjanie przybyli w 1898 r. Fakt ten spotkał się z szeroką akceptacją władz kościelnych, świeckich i społeczeństwa galicyjskiego. Od samego początku Salezjanie przystąpili do organizowania szkół rzemieślniczych, gimnazjów, liceów ogólnokształcących, internatów i sierocińców. Na szczególną uwagę zasługują oratoria, funkcjonujące przy każdej placówce salezjańskiej. Używając współczesnego nazewnictwa, oratorium można nazwać świetlicą młodzieżową. Na podstawie zasad systemu prewencyjnego i wykorzystując inne środki wychowawcze, takie jak muzyka, sport, przechadzki, śpiew, wychowywano młodzież na „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli”. Wzrastająca liczba placówek wychowawczych, zwłaszcza po odzyskaniu niepodległości w 1918 r., potwierdzała niejako słuszność salezjańskiej formy pracy z młodzieżą. Do wybuchu drugiej wojny światowej Salezjanie prowadzili 9 szkół zawodowych, 6 gimnazjów i liceów, 5 niższych seminariów, 16 internatów i 11 placówek wychowawczych różnego typu.<sup>1</sup>

W niniejszym artykule chciałbym przedstawić, oczywiście w formie bardzo skrótowej, historię powstania gimnazjum i liceum prowadzonych przez Salezjanów w Sokolowie Podlaskim. Na przestrzeni czasów sokołowska szkoła przyjmowała różne nazwy: „Prywatne Męskie Gimnazjum Księża Salezjanów im H. Sienkiewicza”, „Gim-

<sup>1</sup> Por. W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i organizacja*. Lublin, Poligrafia Inspektoratu Salezjańskiego w Krakowie 1996, s. 9-16.

nazjum Humanistyczne Księży Salezjanów im H. Sienkiewicza", „Prywatne Gimnazjum i Liceum Towarzystwa Salezjańskiego im. H. Sienkiewicza” i „Liceum Salezjańskie im. H. Sienkiewicza”. Ramy czasowe będą obejmować lata 1925 – 1948, czyli przejście szkoły przez Salezjanów i zlikwidowanie jej przez władze PRL, jak również 1993 r., czyli wznowienie oficjalnej działalności wychowawczo-oświatowej poprzez otwarcie liceum ogólnokształcącego.

## 1. GENEZA I DZIEJE GIMNAZJUM I LICEUM

### 1.1. Miasto Sokółów Podlaski

Sokółów Podlaski to miasto położone na północno-wschodnim krańcu Wysoczyzny Siedleckiej. Liczy sobie 19 tys. mieszkańców (1997). Prawa miejskie otrzymało w 1424 r. z rąk Wielkiego Księcia Litewskiego Witolda. Przez pewien czas było własnością Michała Kleofasa Ogińskiego. W drugiej połowie XIX w. stało się własnością państwa. Zamieszkiwany był przez ludność żydowską, polską, niemiecką i rosyjską. W czasie działań wojennych 1939-1944 zniszczeniu uległo wiele budynków, natomiast życie straciło około 4 tys. mieszkańców. Na szczególną uwagę w historii tego miasta, zasługuje fakt walk narodowo-wyzwoleńczych prowadzonych w czasie Powstania Styczniowego. Na tych terenach, dzięki ofiarnej pomocy miejscowej ludności, najdłużej walczyły z wojskami carskimi, oddziały ks. Stanisława Brzózki. Fakt ten jest obecny także i dzisiaj w świadomości mieszkańców Sokółowa. Przejawiał się on w sposób szczególny w okresie rządów komunistycznych, kiedy pomnik ks. Brzózki, był miejscem spotkań i uroczystości o charakterze patriotycznym i religijnym.<sup>2</sup>

### 1.2. Powstanie Gimnazjum

W 1915 r. wojska rosyjskie opuściły teren Sokółowa. Ewakuowano także szeregi przedstawicieli miejscowej inteligencji. Zachwiało to strukturami społecznymi. Do działalności włączył się miejscowy kościół, w osobie ks. proboszcza Stanisława Retke i jego wikariusza Andrzeja Mazurkiewicza. Ten ostatni, przy pomocy mieszkańców, zorganizował w 1915 r. szkołę: „Czteroklasowe progimnazjum Męskie i Żeńskie”. Od samych początków szkoła przeżywała trudności lokalowe, finansowe i kadrowe. Trudności wzrastały wraz ze zwiększającą się regularnie liczbą uczniów. Problemu nie rozwiązał system dwuzmianowy i znalezienie dodatkowego lokalu.

<sup>2</sup> Por. A. Domańska, *Salezjańskie Liceum Ogólnokształcące im. Henryka Sienkiewicza w Sokółowie Podlaskim*. Warszawa-PWT 1998, (praca magisterska), s. 16-20.

Narastający kryzys w latach dwudziestych, dewaluacja pieniądza i inne trudności doprowadziły do sytuacji, w której Sejmik Sokolowski zdecydował się na przekazanie szkoły Salezjanom.<sup>3</sup>

### 1.3. Szkoła pod zarządem Zgromadzenia Salezjańskiego 1925-1948

Salezjanie przybyli do Sokołowa w lecie 1925 r. Pierwszym dyrektorem gimnazjum został ks. Jan Bogdański. Okres wakacji poświęcono na przeprowadzenie prac wykończeniowych nowego budynku szkolnego. Dokonano także pewnych zmian w programie dydaktycznym, jak również w kadrze nauczycielsko-wychowawczej. Zmiany te uwzględniały wymagania stawiane przez nowy Zarząd szkoły. Powyższe dokonania Kuratorium wzięło pod uwagę, dając prawa gimnazjów państwowych, już w pierwszym roku pracy Salezjanów.<sup>4</sup>

W drugim roku działalności Salezjanie wybudowali internat dla około 80 uczniów, którzy pochodzili z okolic miasta. W latach późniejszych rozbudowano i powiększono go do 150 miejsc. Warunki bytowe z pewnością wpływały dodatnio na wzrost poziomu nauki i skuteczność wychowania. Od nauczycieli wymagano nie tylko kompetencji z zakresu przedmiotu, ale także odpowiedniej postawy moralnej.

Dyrekcja szkoły dbała także o właściwe wyposażenie sal w odpowiednie pomoce naukowe. Stworzono więc pracownię przyrodniczą, chemiczną i fizyczną. Dzięki tym warunkom, jak również kadrze nauczycielsko-wychowawczej, szkoła salezjańska w latach 1925-1939 reprezentowała wysoki poziom. Dowiadujemy się o tym z protokołów powizytacyjnych. Świadczy także o tym wzrastająca liczba kandydatów do gimnazjum. W roku szkolnym 1925/1926 było 256 uczniów, natomiast w roku szkolnym 1938/1939 liczba uczniów wynosiła 347.

Skąd rekrutowali się uczniowie? Salezjanie, ze względu na własną sytuację ekonomiczną, musieli pobierać czesne. Było ono na tamte czasy dość wysokie. Uczniowie pochodzili więc z rodzin zamożnych. Byli też wychowankowie pochodzący z rodzin biednych. Korzystali oni z częściowych lub całkowitych zwolnień z opłat czesnego. Natomiast pewna część wychowanków mieszkających w internacie należała do tych, którzy sprawiali kłopoty wychowawcze w poprzednich szkołach lub w domach rodzinnych. Rodzice lub opiekunowie umieszczali chłopca w internacie z nadzieją, że styl wychowania salezjańskiego zmieni ich postępowanie.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Por. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo*, s. 102.

<sup>4</sup> Prawo to miało być jednak ponawiane co roku. Pięć lat później w 1930 r. szkoła uzyskała prawa państwowe na stałe.

<sup>5</sup> Por. R. Woźniak, *Prywatne Męskie Gimnazjum i Liceum Ks. Ks. Salezjanów im Henryka Sienkiewicza w Sokołowie Podlaskim (1915) 1925-1948*. Lublin 1992, (praca magisterska), s. 18.

Wybuch II wojny światowej przerwał działalność gimnazjum. Wojska niemieckie zajęły miasto już 11 września. Ze względu na sytuację funkcjonowanie gimnazjum ograniczono do minimum. Poważniejszą działalność zaczęto prowadzić od 1940 r. Oczywiście była to forma tajnego nauczania i tajnych kompletów. Prowadzili je przede wszystkim ks. J. Strus, pan N. Księżopolski, ks. A. Fużyński, kl. K. Żukowski i wielu innych nauczycieli. Zajęcia odbywały się w różnych miejscach i czasie. Prowadzono je w zabudowaniach gospodarczych, przy różnych pracach i innych okolicznościach. Mimo trudnych warunków i niebezpieczeństwa ze strony okupanta, do matury zostało przygotowanych kilkanaście osób. Po ustaniu działań wojennych polskie władze oświatowe powołały Komisję Weryfikacyjną. Jednym z jej zadań było uznanie szkół kończonych na tajnych kompletach. Komisja ta uznała egzaminy maturalne salezjańskiego gimnazjum.

W budynku gimnazjalnym Niemcy stworzyli szpital dla rannych żołnierzy. W 1944 r. wycofując się z zajętych terenów budynek ten spalili. Tuż po odzyskaniu wolności Salezianie zorganizowali gimnazjum i liceum w budynku należącym do Sióstr Salezjanek. Była to szkoła koedukacyjna.

Powojenni uczniowie sprawiali Salezjanom i całej kadrze szereg trudności wychowawczych. Z pewnością wojna i doświadczenia z nią związane, ukształtowały ich psychikę. Często grożono i próbowano wymuszać lepsze oceny z bronią w ręku. Inną przyczyną było zróżnicowanie wiekowe. Mimo różnych trudności Salezianie prowadzili działalność oświatowo-wychowawczą do końca roku szkolnego 1947/1948. W tym samym czasie ówczesna władza ludowa zmierzała do likwidacji szkolnictwa prywatnego i przejścia go przez władze państwowe. W dniu 11 sierpnia 1948 r. Kuratorium Warszawskie, powiadomiło pismem Zarząd miasta Sokolowa o zamknięciu szkoły prowadzonej przez Salezjanów. Korzystając z sytuacji Zarząd Miejski, a dokładniej Referat kwaterunkowy, w dniu 28 sierpnia 1948 r. wydał decyzję o przekazaniu budynku salezjańskiego, Szkole Podstawowej nr 2. Następnego dnia przy pomocy milicji budynek został opieczętowany i przekazany władzom szkoły podstawowej.

W dniu 26 sierpnia 1948 r. dyrektor domu salezjańskiego ks. Józef Strus, skierował odwołanie w tej sprawie do Wojewódzkiej Komisji Lokalowej w Pruszkowie. W piśmie przedstawił argumenty i powołał się na uzyskane uprawnienia i polskie prawo szkolne. We wrześniu odwołano się do Kuratorium Okręgu Szkolnego i do Ministerstwa Administracji Publicznej w Warszawie. Decyzja władz państwowych o likwidacji szkoły salezjańskiej została podtrzymana.<sup>6</sup>

Młodzież uczęszczająca do szkoły salezjańskiej zmuszona była przenieść się do nowo powstałego liceum państwowego. Podobnie zrobiono z personelem dydak-

<sup>6</sup> ArDSal w Sokolowie Podl. Korespondencja z władzami świeckimi. Pismo Inspektora Towarzystwa Salezjańskiego ks. S. Rokity do Ministerstwa Oświaty z 3.09.1948 r., T. Sokółów Podlaski.

tycznym i wychowawczym. Przyjęto ich do pracy w nowej szkole. Dyrektorem nowego liceum został Stanisław Olędzki, dotychczasowy nauczyciel języka polskiego w szkole salezjańskiej. Stanisław Olędzki był głównym zwolennikiem odebrania Salezjanom szkoły i uczynienia z niej szkoły państwowej.

Po definitywnym zamknięciu szkoły, na wniosek salezjańskich przełożonych, biskup siedlecki powołał dekretem Niższe Seminarium Duchowne w Sokolowie Podlaskim. Salezjanie nadal mogli prowadzić działalność wychowawczą, chociaż w zmniejszonej formie. Korzystając z takiej sytuacji, wielu wychowanków przeniosło się z liceum państwowego do Niższego Seminarium, by w nim kontynuować naukę.<sup>7</sup>

#### 1.4. Reaktywacja Szkoły

W wyniku przemian społeczno-politycznych w Polsce w 1989 r., władze oświatowe zaczęły wydawać zezwolenia na prowadzenie szkół prywatnych na poziomie szkół podstawowych, ponadpodstawowych i wyższych.

Korzystając z nowej koniunktury, Salezjanie w Sokolowie reaktywowali szkołę z przedwojenną tradycją. W 1993 r. władze miasta Sokolowa zwróciły się do Salezjanów z prośbą o wznowienie działalności dydaktyczno-wychowawczej na terenie miasta. W kwietniu tego roku potwierdzono faktem prawnym powołanie nowej szkoły. Kilka miesięcy później liceum otrzymało prawa szkół publicznych. Pierwszym dyrektorem został ks. Stanisław Bogdański. Nawiązując do tradycji, liceum realizuje humanistyczny kierunek kształcenia. Podstawą wychowania jest system zapobiegawczy św. Jana Bosko, który zmierza do wychowania „dobrego chrześcijanina i uczciwego obywatela”. Troską nowego Zarządu jest także kadra dydaktyczno-wychowawcza, jej kompetentne przygotowanie i postawa moralna.<sup>8</sup>

## 2. DZIAŁALNOŚĆ DYDAKTYCZNO-WYCHOWAWCZA

Wychowanie jest procesem decydującym o przyszłości człowieka. Salezjanie przejmując gimnazjum od Zarządu Sokolowa zdawali sobie sprawę z tego faktu i odpowiedzialności jaka na nich spoczęła. W swojej działalności zwrócili więc uwagę na dwa aspekty. Pierwszy dotyczył wiedzy. Zarząd szkoły postanowił opracować i realizować taki program dydaktyczny, który pozwoliłby przekazać uczniom odpowiednią

<sup>7</sup>ArDSal w Sokolowie Podl. Rachunki do zapłacenia. Pismo Kurii Siedleckiej czyli Podlaskiej z 15.09.1948 r.

<sup>8</sup> Por. Domańska, *Salezjańskie Liceum*, s. 92.

ilość potrzebnej wiedzy. Drugi aspekt dotyczył wychowania, czyli przekazania hierarchii wartości.

### 2.1. Program dydaktyczny

W okresie międzywojennym w Polsce istniało szkolnictwo państwowe i prywatne. Działalność całego szkolnictwa normowały przepisy Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Należy pamiętać, że były to czasy dość trudne dla Polski, ze względu na odzyskaną niedawno niepodległość. Tworzono nowe programy mające na celu potrzeby odradzającego się kraju, jak również podniesienie poziomu kształcenia. Na podstawie reformy jędrzejewiczowskiej z 1932 r. głównym kryterium nauczania i wychowania było „wychowanie obywatelsko-państwowe, oparte na kulturze Polski, traktowane jako kultura materialna i duchowa państwa polskiego”. Kształcenie więc młodzieży szło w kierunku zapoznania uczniów z sytuacją gospodarki Polski, przygotowania ich do podjęcia pracy zawodowej, wyrobienia świadomości obowiązków i postawy patriotycznej. Aby sprostać założonym celom zmniejszono liczbę niektórych powtarzających się przedmiotów, wprowadzono nowe, inne rozszerzono. Idealem takiego programu było przygotowanie ucznia do studiów wyższych i samodzielnej pracy nad sobą.

Gimnazjum w Sokolowie realizowało program państwowy. Napotymano na trudności w jego realizacji, zwłaszcza na początku działalności. Trudności były związane z zapleczem materialnym (brak budynku) i wyposażeniem niektórych pracowni (fizyka, chemia). Jednak z roku na rok zastrzano wymagania stawiane uczniom. Zwracano uwagę na dobór kandydatów, bardzo słabych usuwano. Na uwagę zasługuje także postawa grona nauczycielskiego. Realizacja wytycznych Dyrekcji szkoły, bardzo szybko przyniosła pozytywne rezultaty.<sup>9</sup>

### 2.2. Program wychowawczy

Rola szkoły w kształtowaniu światopoglądu i osobowości wychowanka jest nieśamowicie wielka. W okresie nauki następuje proces przekazywania wiedzy, poglądów, postaw i wartości. Treści przejęte przez wychowanków będą następnie rzutować na ich życie, według nich będą realizować swoje ideały. Od wychowania zależy stan społeczeństwa i obraz całego kraju.

---

<sup>9</sup> Kuratorium wyznaczało skład komisji maturalnej. Jej przewodniczącym był zazwyczaj ktoś z Siedlec. Dość szybko Kuratorium wyznaczyło na jej przewodniczącego ks. Ślósarczyka, dyrektora gimnazjum, w dowód uznania za poziom salezjańskiej szkoły. ArDSal w Sokolowie Podl. Sprawozdania. Sprawozdanie dyrektora szkoły ze stanu nauki i wychowania.

Salezjanie odpowiedzialni za szkołę wraz z całym personelem, zdawali sobie sprawę z odpowiedzialności. Stąd też ich działalność szła w kierunku przekazania wychowankom odpowiedniej wiedzy i hierarchii wartości. W praktyce kierowali się systemem prewencyjnym, który ks. Bosko scharakteryzował w następujący sposób: „Istnieją dwa systemy jakie zawsze stosowano w wychowaniu młodzieży: uprzedzający i represyjny. System represyjny polega na tym, że podwładnemu ogłasza się prawo, a potem patrzy się tylko, by wykryć przestępców i w razie potrzeby wymierzyć zasłużoną karę. Według tego systemu, słowa i postawa przełożonego powinny być surowe, a nawet groźne, a sam przełożony powinien unikać wszelkiej zażyłości z podwładnymi. Ten system jest łatwy, mniej uciążliwy, a nadaje się zwłaszcza w wojsku. (...) Zupełnie inny, powiedziałbym wprost przeciwny jest system uprzedzający. Polega on na tym, że podwładnych zaznajamia się z przepisami i regulaminem domu, a następnie roztacza się nad nimi taką opiekę, że wychowankowie znajdując się zawsze pod okiem dyrektora lub asystentów, którzy jako kochający ojcowie przemawiają do nich, w każdej okoliczności służą im za przewodników, udzielają rad i upominają z dobrocią, co jest równoznaczne z postawieniem wychowanków w niemożności popełnienia wykroczeń. System ten w praktyce opiera się całkowicie na słowach św. Pawła: *miłość cierpliwa jest łaskawa jest wszystko znosi we wszystkim okłada nadzieję, wszystko przetrzyma* (1 Kor 13). System ten opiera się całkowicie na rozumie, religii i nieustannej miłości wychowawczej”<sup>10</sup>

Dyrekcja szkoły opracowywała co roku program noszący tytuł: „Podstawy wychowawcze”, który był realizowany przez całą szkołę. Myślą przewodnią programu było „dać młodzieży podstawy pełnego rozwoju kulturalnego, przygotować do czynnego udziału w życiu zorganizowanego w ramach państwowych społeczeństwa oraz przygotować ją do studiów wyższych”. Do założeń ogólnych programu należało także „dać młodzieży możliwie najwyższe wyrobienie religijne, moralne, umysłowe, fizyczne, ogładę towarzyską (...), a więc wychować młodzież na świadomych swych obowiązków i twórczych obywateli Rzeczypospolitej Polskiej, uznając za prawo naczelne dobro Państwa”.

Szczegółowe zasady „Podstaw wychowawczych” składały się z dwóch części. Pierwsza dotyczyła „fizjonomii indywidualnej”, druga zaś wychowania obywatelsko-państwowego. Pierwsza kierując się systemem zapobiegawczym, łączyła „ogólne wysiłki wszystkich wychowawców, pozostawiając wszakże każdemu wychowawcy dosyć swobody w oddziaływaniu indywidualnym”. Regulaminy wchodzące w skład pierwszego bloku tłumaczyły zasady systemu zapobiegawczego, mówiły o jego zastosowaniu, korzyściach i karach. Dział drugi dawał wskazówki ogólne, zalecał stosowanie systemu prewencyjnego przez wychowanie religijne, moralne, społeczne

<sup>10</sup> G. Bosco, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*. Roma, LAS 1985, s. 82.

i ogładę towarzyską, wychowanie umysłowe i fizyczne. W zakresie wskazań szczególnie przedstawił cztery charakterystyczne cechy, które wychowawcy mają realizować w praktyce: „1) swobodę, atmosferę rodzinną i ducha szczerego, wzajemnego zaufania w wychowaniu; 2) radość w wychowaniu; 3) pobożność w wychowaniu; 4) autorytet w wychowaniu”.

Część druga „Podstaw wychowawczych” dotyczyła wychowania obywatelsko-państwowego. Wychowanie to było „najważniejszą troską i syntezą wysiłków wszystkich wychowawców”. Na pierwszym miejscu mówiło o wadach, które były przeszkodą w normalnym rozwoju życia państwowego. Wadami tymi były: „1) jednostronne i nierzeczowe krytykowanie, wygadywanie; 2) niekarność («złota wolność»), brak poczucia porządku i odpowiedzialności w życiu i pracy; 3) brak wiary we własne siły; 4) brak poczucia solidarności i jedności, spotykany wśród młodzieży zgrupowanej z różnych środowisk i stron Polski”.

Celem wychowania było wyrobienie odpowiednich zalet. „Podstawy” mówią o czterech: „1) miej szacunek i miłość dla Państwa i posłuch dla władz Państwowych; 2) dbaj zawsze o dobro, moc, sławę własnego Państwa; 3) pracuj ofiarnie i wytrwale dla wspólnego dobra wszystkich obywateli w państwie; 4) Twoim wysiłkiem twórczym, energią i męstwem wzrasta Państwo i jego mocarstwowa potęga”.

Powyższe cztery zasady jak również „życie w zakładach salezjańskich, oparte o wciąż rozwijającą się działalność Towarzystwa Salezjańskiego, sprzyja urobieniu młodzieży na ludzi czynnych i ruchliwych, rzutkich i twórczych, solidarnie i wytrwale idących w kierunku wytkniętym przez Twórcę państwowości polskiej, Marszałka Józefa Piłsudskiego, szczerze i z pełnym zaufaniem współpracujących z Rządem, jako najwyższą reprezentacją Państwa, wzorujących się w swem życiu przede wszystkim na wybitnych Polakach i bohaterach Polski Współczesnej, czujących się ideowo i uczuciowo nierozzerwalnie związanymi z tymi Polakami, dla których całe życie jest jedną ciągłą służbą i całkowitą ofiarą dla Boga i Rzeczypospolitej Polskiej”.

Cały program pedagogiczno-wychowawczy kończył się naczelnym hasłem całego roku szkolnego: „przoduj innym w pracy i cnocie! Hasłem tem przepojone będzie nauczanie wszystkich przedmiotów w ciągu całego roku szkolnego”.<sup>11</sup>

### 2.3. Obecność kółek, organizacji i stowarzyszeń

W ciągu całego czasu funkcjonowania gimnazjum na jego terenie istniało i działało szereg różnych organizacji. Miały one charakter kół zainteresowań. Przynależność do nich była dobrowolna i szła po linii zainteresowań wychowanka. Większość

<sup>11</sup> ArDSal w Sokolowie Podl., *Podstawy wychowawcze*, w: Sprawozdanie z rozpoczęcia roku szkolnego, T. 48.



chłopców należała do jednego koła, niektórzy wybierali dwa. Powstawanie i działalność kółek popierała Dyrekcja szkoły i kadra nauczycielska. Odgrywały bowiem one w życiu szkoły bardzo ważną rolę. Dostarczały uczniom nowych wiadomości i angażowały ich w różnorodną działalność. Wprowadzały wiele życia i zdrowej konkurencji. Spełniały także ważną funkcję wychowawczą. Wyrabiała one w wychowankach następujące cechy: odpowiedzialność, obowiązkowość, samodzielność, umiejętność pokonywania różnych problemów, aktywność, altruizm. Było to możliwe dzięki temu, że za funkcjonowanie poszczególnego stowarzyszenia byli odpowiedzialni sami chłopcy. Wybierali oni spośród siebie zarząd, który koordynował pracami, reprezentował koło wobec grona pedagogicznego na różnych spotkaniach, nawet poza szkołą. Ze względu na dużą ilość powstałych kółek i organizacji, powołano w 1934 r. Zrzeszenie Koleżeńskie. Miało ono za zadanie organizowanie działalności wszystkich kółek i lepsze ich funkcjonowanie. Do Zrzeszenia należeli prezesi lub delegaci poszczególnych organizacji. Istniejące kółka zainteresowań miały charakter naukowy, społeczny i religijny.

Oprócz zarządu, każde stowarzyszenie posiadało własny statut zatwierdzony przez władze szkolne. Każde kółko prowadziło własną gazetkę ścienną, na której informowało innych o swojej działalności, zakupywało książki i czasopisma. Istniejące kółka ogólnie zajmowały się sprawami szkolnymi, bardzo często jednak prowadziły działalność charytatywną. Fundusze uzyskiwano z dobrowolnych składek, zbiórek odzieży, znaczków czy z przedstawień teatralnych. W 1937 r. uczniowie gimnazjum przekazali 50 zł. dla bezrobotnych. Dwa lata później ufundowano dla potrzeb polskiej armii karabin C.K.M. Wysłano również wiele książek na Polesie i do Francji, w celu niesienia pomocy polskiej Polonii.

#### „Samopomoc Uczniowska”

Tuż po przejściu gimnazjum przez Salezjanów zorganizowano koło „Samopomocy Uczniowskiej”. Głównym jego zadaniem była pomoc naukowa. Uczniowie zdolniejsi udzielali korepetycji mającym problemy w tej dziedzinie. W późniejszym czasie zakres pomocy rozszerzono także o rzeczy materialne.

#### „Koło Humanistyczne”

Powstało ono w 1932 r. W jego skład wchodziły trzy sekcje: języka polskiego, języka łacińskiego i historii. Uczniowie należący do pierwszej sekcji kierowali się następującą zasadą: „pracować nad udoskonaleniem się własnym, skierować wysiłek ducha i umysłu w jedną stronę – ku umiłowaniu ojczyznej literatury, rozszerzeniu oświecenia w narodzie”. Ponadto przygotowywali referaty, dyskutowali na temat własnej twórczości, propagowali czytelnictwo. Sekcja języka łacińskiego pogłębiała znajomość tego języka, studiowała historię Cesarstwa rzymskiego i wystawiała

sztuki greckie. Uczniowie należący do sekcji historycznej studiowali historię rocznic narodowych, wydarzenia historyczne związane z Sokołowem, organizowali spotkania i wieczornice, np. z racji odzyskania dostępu do morza.

#### „Kolo Miłośników Geografii i Przyrody”

Powstało w 1929 r. Jego uczestnicy wygłaszali odczyty z przeźrocami, by w ten sposób pogłębiać wiedzę geograficzno-przyrodniczą i wyrabiać u wszystkich „zamiłowanie do hodowli roślin pożytecznych przez pracę w ogródku szkolnym”. Wykonywali także mapy, które z kolei wykorzystywali na lekcjach. Z biegiem czasu dla lepszego funkcjonowania tej organizacji, wyszczególniono trzy sekcje: odczytową, hodowlaną, wycieczkową.

#### „Kolo Miłośników Matematyki i Fizyki”

Działało na terenie gimnazjum od 1929 r. W ramach jego działalności zajmowano się problemami radiotechniki, lotnictwa i innymi związanymi z programem przerabianym na lekcjach. Uczniowie wykonywali różne urządzenia np. akumulatory, budowano modele samolotów, które, z kolei brały udział w konkursach i zdobywały często nagrody. Uczono się fotografii, np. zadaniem tego koła było prowadzenie fotograficznej kroniki szkoły.

#### „Sekcja Dramatyczna i Dekoracyjna”

Teatr należy do salezjańskiego stylu wychowania. Stąd też powód powstania tej sekcji. Spełniała ona bardzo ważną rolę w życiu szkoły. Dbala o oprawę artystyczną akademii szkolnych, wystawiała przedstawienia i wykonywała we własnym zakresie potrzebne w tym celu dekoracje.

#### „Sekcja Muzyczna”

Koło to świetnie uzupełniało działalność sekcji dramatycznej. Na terenie szkoły działała orkiestra i chór, których zadaniem była oprawa muzyczna przedstawień teatralnych, spotkań i innych świąt, nie tylko na terenie szkoły, ale także na forum miasta. Uczniowie mieli możliwość uczenia się gry na różnych instrumentach.

#### „Harcerstwo”

Pierwsze drużyny harcerskie, wzorując się na angielskim skautingu, powstały w sokołowskim gimnazjum w pierwszych latach jego istnienia. Harcerze czynnie włączyli się w proces odzyskiwania niepodległości przez Polskę w 1918 r. Wielu z nich wzięło także czynny udział w wojnie 1920 r. Po przejęciu gimnazjum przez Salezjanów, starano się zwiększyć ilość drużyn. Zwracano także uwagę na formację duchową wychowanków, przynależących do harcerstwa. W tym celu wprowadzono

regularne zbiórki, sprawozdania, prowadzono kursy z zakresu prawa harcerskiego, poruszania się w terenie, zasad organizowania obozów, radzenia sobie z problemami finansowymi (harcerze prowadzili mały sklepik). Wprowadzono współzawodnicstwo między istniejącymi drużynami, które obejmowało nie tylko wykonywanie obowiązków czysto harcerskich, ale także szkolnych i koleżeńskich. Istniejące drużyny harcerskie w sokołowskim gimnazjum, czynnie uczestniczyły w przygotowaniu świąt o charakterze narodowym i religijnym, chętnie też współpracowały z innymi kołami i grupami.

### „Hufiec Szkolny”

Powołano go do istnienia w latach trzydziestych. Głównym jego zadaniem było przygotowanie młodzieży do obrony kraju. Stąd jego szeregi zrzeszały starszych wychowanków. Odpowiedzialnym za Hufiec był przedstawiciel szkoły, natomiast za wyszkolenie techniczne, oficer wojskowy. Zajęcia dotyczyły musztry, władania bronią, zapoznania się z podstawowymi obowiązkami żołnierza, służby wartowniczej i tajemnicy państwowej.

W skład Hufca wchodziło „Kolo Sportowe”. Miało ono na celu wyrobienie tężyzny fizycznej i umiejętności współdziałania w drużynie. Kolo to odznaczało się wielką aktywnością. Brało udział w zawodach organizowanych przez miasto, inne szkoły czy przez samo gimnazjum. Uprawiano następujące dyscypliny: siatkówkę, koszykówkę, szczypiorniaka, lekkoatletykę, pięciobój, narciarstwo, hokej, jazdę figurową i biegi narciarskie.

### „Uczniowska Kasa Oszczędności”

Powstała w roku szkolnym 1930/1931. Organizacja ta propagowała ideę oszczędzania, gospodarności i umiejętne zarządzanie pieniędzmi.

### „Sodalicja Mariańska”

#### „Stowarzyszenie Młodzieży Misyjnej”

Zarząd szkoły wraz z całym personelem dydaktyczno-wychowawczym zwracała uwagi na rozwój duchowy wychowanków. W tym celu powołano do istnienia dwa koła o charakterze religijnym. Była to Sodalicja Mariańska i Stowarzyszenie Młodzieży Misyjnej im. ks. Stanisława Brzóska. Sodalicja stawiała na celu oddawanie czci Maryi, formowanie osób silnych duchem Chrystusowym i prowadzenie w kierunku świętości. Jak każde stowarzyszenie Sodalicja miała własny zarząd, regularne spotkania, gazetkę, wygłaszano referaty, czasopisma o tematyce maryjnej. W święta maryjne organizowała akademijki.

Kolo Misyjne wyodrębniło się z Sodalicji Mariańskiej. Przed członkami stawało zadanie pracy duchowej i materialnej na rzecz misji, rozszerzanie tej idei i praca

nad własnym charakterem. Prowadzono także działalność w aspekcie filatelistycznym, korespondencyjnym i bibliotecznym. Zbierano znaczki na rzecz misji, prowadzono korespondencję z misjonarzami i organizowano misyjną biblioteczkę.<sup>12</sup>

### ZAKOŃCZENIE

W krótkim artykule nie sposób przedstawić w sposób wyczerpujący, całej historii i działalności gimnazjum salezjańskiego w Sokolowie. Intencją autora było zasygnalizowanie i przybliżenie tylko niektórych aspektów, jak historia i wychowanie.

W archiwum domu salezjańskiego w Sokolowie i archiwum inspektorialnym w Warszawie znajduje się dość bogata dokumentacja. Dotyczy ona spisu wychowanków, ich ocen, korespondencji, pracowników administracji, protokołów z zebrań Rad Pedagogicznych. To wszystko mówi o wielkiej aktywności i specyficznym klimacie, które zostały wytworzone w salezjańskiej szkole. Podkreślają to również byli wychowankowie, którzy przyjeżdżają do Sokolowa na swoje spotkania.

Patrząc z perspektywy czasu na salezjańskie gimnazjum i studiując dokumentację, można stwierdzić, że odegrało ono w tamtej epoce pozytywną rolę. Powołane do istnienia nowe Liceum Ogólnokształcące w 1993 r., może z pewnością nawiązywać do tamtej tradycji.

### Riassunto

Al nord - est della Polonia si trova la città Sokolów Podlaski. Nel 1915 un prete insieme con le autorità del posto hanno fondato un ginnasio. Dopo alcuni anni dopo l'apertura, la scuola si è trovata nelle difficoltà economiche. Le autorità della città si sono rivolti alla Congregazione Salesiana con la proposta di dare la scuola in gestione dei Salesiani. Dal 1925 il ginnasio era sotto l'amministrazione salesiana. Durante la seconda guerra mondiale 1939-1945 i Salesiani hanno sospeso l'attività. Subito dopo la guerra hanno incominciato l'attività scolastica, la quale durava fino a 1948. In quel anno le autorità del governo comunista hanno chiuso la scuola salesiana.

Dopo i cambiamenti politici nella Polonia nel 1989, la legge permetteva di aprire le scuole private. Le autorità della Sokolów si sono rivolti ai salesiani con l'appello di ricominciare l'attività scolastico-educativa. Nel 1993 i Salesiani di Sokolów hanno ricevuto il permesso di aprire il nuovo liceo classico.

<sup>12</sup> ArDSal w Sokolowie Podl., Protokółarz Tow. „Mł. Mis.” T. 8; Sprawozdanie z rozpoczęcia roku szkolnego, T. 48; Protokoły Rady Pedagogicznej, T. 33; Dane statystyczne, T. 21.

JANUSZ NOWIŃSKI SDB

18. września 1988 r. Prymas Polski Ks. Kardynał Józef Glemp, w obecności 30 biskupów i blisko 100 tysięcznej rzeszy pielgrzymów, ukoronował koronami papieskimi cudowną figurę Matki Boskiej Bolesnej w Skrzatuszu. Do prośby skierowanej do Stolicy Apostolskiej o zgodę na ukoronowanie słynącej łaskami skrzatuskiej Piety koronami papieskimi dołączone było opracowanie historyczne, prezentujące dzieje i kult figury Matki Boskiej Skrzatuskiej. Dokument ten opracowałem w październiku 1985 r. na prośbę Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Pile. W dziesięć lat od historycznego wydania koronacji postanowiłem opublikować tekst tego dokumentu, uzupełniając go koniecznymi odniesieniami do archiwalnych źródeł i opracowań naukowych, z których wówczas korzystałem.

## DZIEJE I KULT CUDOWNEJ FIGURY NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY BOLESNEJ W SKRZATUSZU W DIECEZJI KOSZALINSKO-KOŁOBRZESKIEJ (w dziesiątą rocznicę koronacji)



### I. ZARYS HISTORII CUDOWNEJ FIGURY MATKI BOŻEJ BOLESNEJ W SKRZATUSZU

W oltarzu głównym kościoła parafialnego w Skrzatuszu znajduje się rzeźbiony w drewnie lipowym wizerunek Matki Bożej Bolesnej z martwym ciałem Chrystusa na kolanach. Rzeźba o wymiarach: 14 x 43 x 27 cm reprezentuje swym stylem typ Piety jaki ukształtował się w początkach XV wieku w krajach środkowo-wschodniej Europy, i na ten okres datuje się powstanie prezentowanego wizerunku<sup>1</sup>. Autor rzeźby jest nieznanymi a dzieło jego świadczy, że nie obcy był mu duch mistyki średniowiecza, której cechy nosi rzeźba skrzatuska. Rzeźbiarz ukazał Maryję w pozie pełnej dostojeństwa

<sup>1</sup> Por. A. Brosig, *Rzeźba gotycka*, Poznań 1928, s. 33-34.

nad własnym charakterem. Prowadzono także działalność w aspekcie filatelistycznym, korespondencyjnym i bibliotecznym. Zbierano znaczki na rzecz misji, prowadzono korespondencję z misjonarzami i organizowano misyjną biblioteczkę.<sup>12</sup>

### ZAKOŃCZENIE

W krótkim artykule nie sposób przedstawić w sposób wyczerpujący, całej historii i działalności gimnazjum salezjańskiego w Sokolowie. Intencją autora było zasygnalizowanie i przybliżenie tylko niektórych aspektów, jak historia i wychowanie.

W archiwum domu salezjańskiego w Sokolowie i archiwum inspektorialnym w Warszawie znajduje się dość bogata dokumentacja. Dotyczy ona spisu wychowanków, ich ocen, korespondencji, pracowników administracji, protokołów z zebrań Rad Pedagogicznych. To wszystko mówi o wielkiej aktywności i specyficznym klimacie, które zostały wytworzone w salezjańskiej szkole. Podkreślają to również byli wychowankowie, którzy przyjeżdżają do Sokolowa na swoje spotkania.

Patrząc z perspektywy czasu na salezjańskie gimnazjum i studiując dokumentację, można stwierdzić, że odegrało ono w tamtej epoce pozytywną rolę. Powołane do istnienia nowe Liceum Ogólnokształcące w 1993 r., może z pewnością nawiązywać do tamtej tradycji.

### Riassunto

Al nord - est della Polonia si trova la città Sokolów Podlaski. Nel 1915 un prete insieme con le autorità del posto hanno fondato un ginnasio. Dopo alcuni anni dopo l'apertura, la scuola si è trovata nelle difficoltà economiche. Le autorità della città si sono rivolti alla Congregazione Salesiana con la proposta di dare la scuola in gestione dei Salesiani. Dal 1925 il ginnasio era sotto l'amministrazione salesiana. Durante la seconda guerra mondiale 1939-1945 i Salesiani hanno sospeso l'attività. Subito dopo la guerra hanno incominciato l'attività scolastica, la quale durava fino a 1948. In quel anno le autorità del governo comunista hanno chiuso la scuola salesiana.

Dopo i cambiamenti politici nella Polonia nel 1989, la legge permetteva di aprire le scuole private. Le autorità della Sokolów si sono rivolti ai salesiani con l'appello di ricominciare l'attività scolastico-educativa. Nel 1993 i Salesiani di Sokolów hanno ricevuto il permesso di aprire il nuovo liceo classico.

<sup>12</sup> ArDSal w Sokolowie Podl., Protokółarz Tow. „Mł. Mis.” T. 8; Sprawozdanie z rozpoczęcia roku szkolnego, T. 48; Protokoły Rady Pedagogicznej, T. 33; Dane statystyczne, T. 21.

JANUSZ NOWIŃSKI SDB

18. września 1988 r. Prymas Polski Ks. Kardynał Józef Glemp, w obecności 30 biskupów i blisko 100 tysięcznej rzeszy pielgrzymów, ukoronował koronami papieskimi cudowną figurę Matki Boskiej Bolesnej w Skrzatuszu. Do prośby skierowanej do Stolicy Apostolskiej o zgodę na ukoronowanie słynącej łaskami skrzatuskiej Piety koronami papieskimi dołączone było opracowanie historyczne, prezentujące dzieje i kult figury Matki Boskiej Skrzatuskiej. Dokument ten opracowałem w październiku 1985 r. na prośbę Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Pile. W dziesięć lat od historycznego wydania koronacji postanowiłem opublikować tekst tego dokumentu, uzupełniając go koniecznymi odniesieniami do archiwalnych źródeł i opracowań naukowych, z których wówczas korzystałem.

## DZIEJE I KULT CUDOWNEJ FIGURY NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY BOLESNEJ W SKRZATUSZU W DIECEZJI KOSZALINSKO-KOŁOBRZESKIEJ (w dziesiątą rocznicę koronacji)



### I. ZARYS HISTORII CUDOWNEJ FIGURY MATKI BOŻEJ BOLESNEJ W SKRZATUSZU

W ołtarzu głównym kościoła parafialnego w Skrzatuszu znajduje się rzeźbiony w drewnie lipowym wizerunek Matki Bożej Bolesnej z martwym ciałem Chrystusa na kolanach. Rzeźba o wymiarach: 14 x 43 x 27 cm reprezentuje swym stylem typ Piety jaki ukształtował się w początkach XV wieku w krajach środkowo-wschodniej Europy, i na ten okres datuje się powstanie prezentowanego wizerunku<sup>1</sup>. Autor rzeźby jest nieznany a dzieło jego świadczy, że nie obcy był mu duch mistyki średniowiecza, której cechy nosi rzeźba skrzatuska. Rzeźbiarz ukazał Maryję w pozie pełnej dostojeństwa

<sup>1</sup> Por. A. Brosig, *Rzeźba gotycka*, Poznań 1928, s. 33-34.

i harmonii, siedzącą na poziomej ławie. Na kolanach Matki spoczywa ukośnie martwe ciało Chrystusa. Lewa jej dłoń unosi lewe ramię Ukrzyżowanego. Wyprostowana głowa Madonny stanowi punkt szczytowy kompozycji, spotęgowany łagodnością jej twarzy z uśmiechem na ustach oraz wyrazem spoglądających w dal oczu. W ikonografii piety średniowiecznej typ tak zwanej piety radosnej stanowi ostatnie pod względem teologicznym ogniwo jej rozwoju<sup>2</sup>. Uśmiech ukazany na twarzy Maryi w momencie jej największego cierpienia, miał wyrażać radość odkupienia, które się dokonało, i być zapowiedzią przyszłej chwały zbawionych. Maryja, która pierwsza uwiaryła Słowu, jest mu wierna do końca. Dlatego też jej uśmiech, to również wyraz wiary w zmartwychwstanie. Zapatrzone w dal oczy, pomijające spojrzeniem martwe ciało Jezusa, zdają się już dostrzegać poranek Wielkanocny i owoce zbawczego cierpienia Chrystusa i jej samej.

Początki kultu Cudownej Figury Matki Boskiej Skrzatuskiej, związane są z kościołem pod wezwaniem Matki Boskiej Bolesnej w Mielęcinie koło Tuczna. Tam od lat niepamiętnych czczoną była cudowna Pieta, a odpust Maryjny 8 września gromadził licznych pielgrzymów z okolicznych ziem<sup>3</sup>. W tym właśnie dniu w roku 1575 kościół w Mielęcinie i zgromadzeni na odpuście wierni zostali napadnięci zbrojnie przez protestantów. Pielgrzymów rozproszono, a ograbioną świątynię zamieniono na zbór. Czczoną od wieków cudowną figurę Matki Boskiej Bolesnej napastnicy sprofanowali, topiąc ją w pobliskim stawie<sup>4</sup>. Obecny przy tym zdarzeniu garncarz z Piły wy dostał cudowną Pietę z rąk innowierców i zabrał ze sobą. W drodze powrotnej do Piły zanocował w Skrzatuszu w domu Katarzyny Kadyńskiej, gdzie też pozostawił uratowaną przez siebie cudowną figurę. Niezwykle znaki towarzyszące obecności Piety w chłopskiej chacie, skłoniły wiernych Skrzatusza do umieszczenia jej na jednym z ołtarzy w nowowypbudowanym drewnianym kościele, konsekrowanym w 1572 roku pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświęt-

<sup>2</sup> Por. L. Kalinowski, *Geneza piety średniowiecznej*, w: „Prace Komisji Historii Sztuki”, t. 10 Kraków 1952.

<sup>3</sup> Historię i najstarsze świadectwa odnośnie kultu cudownej figury Matki Boskiej Bolesnej w Skrzatuszu zawiera rękopis skrzatuskiego wikarego, ks. Andrzeja Delerdta z 1777 r.: *Źródło łaski Boskich Nieprzebrane Najświętsza Maryja Bolesna w Obrazie Skrzatuskim ...*, przechowywany w Archiwum Parafialnym w Skrzatuszu. Zob. również L. Bończa-Bystrzycki, *Dekanat walecki w XVI-XVIII w.*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie wiadomości diecezjalne” 13(1985)nr 1-2, s. 40.

<sup>4</sup> Najprawdopodobniej wtedy właśnie figura została poważnie uszkodzona. Utracone zostały głowa, oba ramiona oraz nogi Chrystusa. Brakujące członki dorobił anonimowy snycerz, zmieniając pierwotny układ i proporcje ramion i nóg figury Chrystusa, co wykazały badania przeprowadzone podczas konserwacji figury. Podczas konserwacji przywrócono pierwotną polichromię rzeźby oraz dokonano rekonstrukcji ramion i nóg Chrystusa. Por. A. Paczesny, *Dokumentacja konserwatorska figury Matka Boska Bolesna „Pieta”*, (Gdańsk) 1986, mpis w Archiwum Parafii Skrzatusz.



szej Maryi Panny. Z tą chwilą stłumiony zbrojnie w Mielęcinie publiczny kult cudownego wizerunku Matki Bożej ożywa na nowo w Skrzatuszu, ogniskując z biegiem lat w tym miejscu pobożność maryjną północno-zachodnich kresów ówczesnej Rzeczypospolitej.

## 2. KOŚCIÓŁ PARAFIALNY W SKRZATUSZU

Wieś Skrzatusz (prawidłowo Skrzetusz)<sup>5</sup> powstała około 1400 roku na terenie starostwa Wałeckiego i otrzymała lokalizację na prawie niemieckim, co pozwala sądzić, że równocześnie z nią wioska otrzymała również i kościół<sup>6</sup>. W 1572 roku przystąpiono do budowy nowej drewnianej świątyni, konsekrowanej w tym samym roku pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Wraz z umieszczeniem w tym kościele cudownej Piety sława jego wzrasta, a rosnąca liczba pielgrzymów z trudnością mieści się we wnętrzu, pokrytym licznymi wotami. W tym okresie kościół skrzatuski stanowił filię parafii Walcz. 1 stycznia 1658 roku biskup poznański Albert Tholibowski erygował w Skrzatuszu samodzielną parafię, co niewątpliwie związane było z rozwijającym się kultem cudownej Piety. Obecny kościół parafialny został wzniesiony z fundacji Wojciecha Konstantego Brezy, wojewody poznańskiego i starosty nowodworskiego, przy poparciu króla Jana III Sobieskiego<sup>7</sup>. W dyskusji nad czasem rozpoczęcia budowy świątyni przyjmowane są dwie daty: 1674 i 1687 rok<sup>8</sup>. Budowę zakończono w 1696 r. Nowowypbudowany kościół konsekrował w roku 1701 poznański sufragan bp Hieronim Wierzbowski<sup>9</sup>.

Podjęcie budowy nowej świątyni było od początku inspirowane obecnością cudownej Piety w Skrzatuszu. Plan kościoła zakładał jego pielgrzymkowy charakter, czyniąc zeń budowlę jednonawową, wzorowaną na kościele OO. Jezuitów w Poznaniu<sup>10</sup>. Wnętrze kościoła i jego wystrój podporządkowane są kultowi figury Matki Bożej Skrzatuskiej, umieszczonej nad tabernakulum w ołtarzu głównym wykona-

<sup>5</sup> Nazwa Skrzetusz jest historyczną nazwą wsi występującą we wszystkich dokumentach od 1438 roku, zob. F. Schmitt, *Geschichte des Deutsch Croner Kreises*, Thorn 1867, s. 222. Obecna nazwa Skrzatusz została wprowadzona po 1945 r.

<sup>6</sup> Por. Z. Boras R. Walczak A. Wędzki, *Historia powiatu wałeckiego w zarysie*, Poznań 1961, s. 343.

<sup>7</sup> Por. A. Delerdt, rkps cyt.; *Privilegium ... - erekcja z 1690 roku od Króla Jana III dana na Sejmie Generalnym dnia 20 kwietnia*, manuskrypt przechowywany w Archiwum Parafii Skrzatusz.

<sup>8</sup> Ostatnia data 1687 r. widnieje na kamieniu wmurowanym na zewnętrznej ścianie apsydy kościoła.

<sup>9</sup> *Akta Wizytacyjne Biskupów Poznańskich od XVI do XIX wieku (1695-96; 1727-28; 1738; 1800-1801)*, Archiwum Diecezjalne w Poznaniu AV 20, k. 306.

<sup>10</sup> Por. A. Milobędzki, *Architektura polska XVII w.*, Warszawa 1980, s. 413-414.

nym z drewna. Tworzy on formę baldachimu wspartego na czterech spiralnych kolumnach, którego kompozycja ilustruje Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny<sup>11</sup>. Freski na ścianach prezbiterium z początku XVIII wieku obrazują historię skrzatuskiej Piety oraz niektóre cudowne wydarzenia z nią związane. Polichromia sklepienia świątyni prezentuje sceny z życia Matki Bożej oraz symboliczne ilustracje wezwań, pod którymi jest czczona przez wiernych.

Obecnie parafia Skrzatusz należy do dekanatu Walcz w diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, skupiając 3700 wiernych. Na jej terenie znajdują się cztery kościoły filialne w Witankowie, Różewie, Dobinie i Zawadzie. Od 1952 roku opiekę duszpasterską nad parafią i sanktuarium sprawuje Zgromadzenie Salezjańskie. Aktualnie pracuje w parafii czterech kapłanów<sup>12</sup>.

### 3. KULT CUDOWNEJ FIGURY MATKI BOŻEJ SKRZATUSKIEJ

Trudno ustalić moment, w którym kult cudownej Piety bierze początek. Istniejące dokumenty potwierdzają, że już w drugiej połowie XVI wieku słynącą łaskami figurę otaczała w Mielęcinie ożywiona pobożność wiernych, mająca swoją tradycję i zorganizowane formy. Sytuacja Kościoła na Ziemi Wałeckiej w drugiej połowie XVI wieku, oraz okoliczności w jakich cudowna Pieta trafiła z Mielęcina do Skrzatusza, zaważyły na charakterze i dynamice kultu, jaki rozwinął się wokół niej w tym miejscu. Wobec powszechnego zagrożenia herezją protestantyzmu, a wraz nią kulturą niemiecką, Skrzatusz – dzięki obecności cudownej Piety i otaczającej ją pobożności wiernych – stał się centrum katolicyzmu a także miejscem narodowej tożsamości ludności polskiej okolicznych ziem.

Kult Cudownej Piety w Skrzatuszu znajduje swoje potwierdzenie w:

- a) łaskach doznanych za jej pośrednictwem
- b) wotach ofiarowanych przez wiernych
- c) przybywających pielgrzymkach
- d) uroczyscie obchodzonych odpustach i świętach maryjnych.

#### 3.1. Łaski

W Archiwum Parafii Skrzatusz przechowywany jest – cytowany już – rękopis z 1777 roku, opisujący historię cudownej figury a także łaski za jej przyczyną otrzy-

<sup>11</sup> Ołtarz ten wyraźnie nawiązuje do baldachimu nad grobem i ołtarzem Św. Piotra w bazylice watykańskiej, autorstwa Gian Lorenzo Berniniego z lat 1624-1633.

<sup>12</sup> Dane te uległy zmianie po odłączeniu od parafii w 1998 r. filii w Różewie i erygowaniu przy tamtejszym kościele samodzielnej parafii.

mane. Autorem tego rękopisu – dedykowanego Pani de Kleynow-Szwandrowey – jest wikariusz skrzatuski Ks. Andrzej Józef Delerdt. Pisząc o łaskach doznanych za przyczyną Matki Boskiej Skrzatuskiej autor zaznacza, że dysponuje dokumentacją tylko od 1605 roku, gdyż pozostała zaginęła. Opisuje on 66 faktów uznanych jako cudowne, poprzedzając je następującym komentarzem: „*Tu albowiem doznał Tron Polski na woynie obronę, tu senatorskie osoby wszelkich dolegliwościach pociechy, tu szlachta w znaczney liczbie zgromadzca się ślubów y ofiar swoich pomysłne y zba-wienne otrzymała skutki, tu stan duchowny corocznie w swych zamysłach do tego Łaskawego Obrazu ucieka się, tu miasta y wsi podług możności ofiary swe i wota na dziękczynienie łask otrzymanych processyami licznemi przybywając czynią*”<sup>13</sup>.

Delerdt stwierdza, że wszystkie opisane przez niego wydarzenia spisane były pod przysięgą i w obecności świadków. W 1660 roku biskup Albert Tholibowski wizytując kościół skrzatuski, na podstawie istniejących dokumentów i po zasięgnięciu zdania komisji złożonej z czterech teologów, ogłasza figurę Matki Bożej jako cudowną. W 1697 roku biskup Stanisław Witwicki potwierdza autentyczność cudów dokonanych za przyczyną skrzatuskiej Piety, uznając ją wizerunkiem łaskawym<sup>14</sup>.

Wśród łask przypisywanych wstawiennictwu Matki Bożej Skrzatuskiej najliczniejsze są uzdrowienia. Inwentarze wot wymieniają srebrne podobizny oczu, nóg i rąk; mówią o kulach inwalidzkich wiszących na ścianach. Niektóre z cudownych wydarzeń znalazły swoją ilustrację na freskach absydy prezbiterium i na obrazach zdobiących – ufundowane na początku XVIII w. – ławki kościoła.

Osobną grupę łask uzyskanych za pośrednictwem Skrzatuskiej Piety stanowią nawrócenia i powroty do katolicyzmu. Szczególnie liczne były one w okresie kontr-reformacji. W archiwum parafii istnieją ślady tego rodzaju wydarzeń.

Król Jan III Sobieski uposażając w 1690 roku bardzo hojnie skrzatuskie sanktuarium przyznał, iż czyni to z wdzięczności za pomoc w zwyciężeniu tatarskiej i tureckiej potęgi. Na uwagę zasługuje również fakt, że w Tucznie, Mielęcinie i w okolicy jeszcze w XVIII wieku pamięć o czczonej tu niegdyś figurze Matki Bożej Bolesnej i wiara w jej cudowność były tak silne, że – jak podaje Ks. Andrzej Delerdt – „*niektórzy ludzie pobożni... tąż, samą ufność mając iako by w Skrzetuszu przed Obrazem Cudownym stawili się, łask y dobrodzieystw rożnych doznali y doznaią*”<sup>15</sup>.

Poza rękopisem Ks. Delerdt nie zachowało się żadne inne źródło notujące łaski otrzymane dzięki wstawiennictwu Matki Bożej Skrzatuskiej w minionych wiekach. Współczesną formą dokumentacji łask, jakich doznają wierni w tym miejscu,

<sup>13</sup> A. Delerdt, rkps cyt., s. 2.

<sup>14</sup> Por. *Akta Wizytacyjne Biskupów Poznańskich od XVI do XIX wieku (1695-96; 1727-28; 1738; 1800-1801)*, Archiwum Diecezjalne w Poznaniu

<sup>15</sup> A. Delerdt, rkps cyt.

jest „*Księga prośb i podziękowań*” wyłożona w świątyni. Wśród prośb przeważają te, które dotyczą opieki Maryi nad rodzinami, czy też nad którymś z członków rodziny. Wiele jest prośb o nawrócenie bliskiej osoby czy też o wydobycie z nalogu pijaństwa. Bardzo liczni pielgrzymi proszą o zdrowie. Podziękowania składane Matce Bożej Skrzatuskiej za otrzymane łaski (w ostatnich dwóch latach – 1984/85 – wpłynęło ich 174) ściśle wiążą się z tematyką składanych prośb.

### 3.2. Wota

Kult Figury Matki Bożej Skrzatuskiej potwierdzają również wota ofiarowane tak od poszczególnych osób jak i od całych wsi czy miast, na przykład Walcza, Czarnkowa, Tuczna. Najczęstszą formą tych darów dziękczynnych były srebrne, a często również złoczone, tabliczki z kutym wizerunkiem i ornamentem. Niektóre posiadały wyrytą dedykację i nazwisko ofiarodawcy. Zachowane inwentarze kościoła a także rękopis Ks. Delerda wspominają liczne wota zawieszono przede wszystkim na ołtarzu głównym wokół Cudownego Wizerunku. Archiwa podają również dużą liczbę wot niewielkich rozmiarem, a wyobrażających serca gwiazdy czy też uzdrowione części ciała. Obok tablic wotywnych ofiarowywano kościołowi paramenty liturgiczne: kielichy, pateny, puszki, lichtarze. Wśród nich wyróżnić należy – ufundowaną pod koniec XVII w. – srebrną monstrancję z umieszczoną w glorii figurą skrzatuskiej Piety<sup>16</sup>. Nie brakło również darów w postaci klejnotów i różnego rodzaju wyrobów jubilerskich. Damy szlacheckich rodów składały w darze cenne tkaniny, z których sporządzano szaty liturgiczne. Wiadomo również na podstawie źródeł archiwalnych, że cudowna figura była przyozdabiana kosztownymi szatami – darowanymi przez wiernych (w 1696 roku było ich sześć).

Nie wiemy kto po raz pierwszy włożył na głowy Jezusa i Maryi w Skrzatuszu korony. W dokumentach wielokrotnie mówi się o cennych koronach i innych insygniach królewskich ofiarowanych jako dziękczynne wotum.

Niemal wszystkie wota kościół utracił przed rokiem 1900. W tym to roku inwentarz kościoła wymienia tylko 12 srebrnych tablic wotywnych wiszących przy cudownej figurze. Wota te przetrwały do dziś i – wraz z wotami późniejszymi – są umieszczone na ścianach prezbiterium. Pochodzą one z początków XVIII wieku. W okresie zaborów, a zwłaszcza po 1876 r. w czasie tzw. „Kulturkampf”, w pierwszej kolejności usuwano wota z inskrypcjami w języku polskim. Umieszczono je w skrzyniach w zakrystii. Dalszego ich losu nie znamy.

<sup>16</sup> Monstrancja została skradziona w 1980 r.

### 3.3. Pielgrzymki

Rosnąca sława skrzatuskiej Piety i towarzysząca jej nieprzerwanie ożywiona pobożność wiernych uczyniły tutejszą świątynię celem licznych pielgrzymek. W początkowej fazie ruch pielgrzymkowy do Skrzatusza rozwijał się w atmosferze konfrontacji katolicyzmu z herezją protestancką. Kontrreformacyjna działalność zakonu Jezuitów na Ziemi Wałeckiej i terenach z nią sąsiadujących w wieku XVII przyczyniła się do zogniskowania wokół cudownej Piety pobożności maryjnej wiernych tych ziem<sup>17</sup>. Po burzy reformacji Skrzatusz ostał się jako jedyne sanktuarium w północno-zachodniej części Rzeczypospolitej.

Pielgrzymowano tu indywidualnie – czyniła tak szczególnie szlachta – ale przede wszystkim archiwa notują napływ wiernych w zorganizowanych grupach, reprezentujących wioski czy też okoliczne miasta. Osiemnastowieczne źródła traktujące o ofiarowywanych wotach, wspominają między innymi dary składane przez mieszczan Ustki, Poznania, Tuczna, Słupska, Czarnkowa, Człopy, Wałcza. Rękopis Ks. Delerda wspomina o licznych pielgrzymkach przybywających z racji świąt maryjnych roku liturgicznego. Najliczniej pielgrzymowano na święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Potwierdzają to późniejsze sprawozdania z racji wizytacji kanonicznych parafii<sup>18</sup>. W 1895 roku ówczesny proboszcz zanotował: „*W Święta BMV, a zwłaszcza w Święto Wniebowzięcia, liczni wierni przybywają od wielu wieków*”.

W okresie zaborów, przy nasilonej polityce germanizacyjnej, coroczne pielgrzymki do Skrzatusza na odpust Wniebowzięcia N.M. Panny gromadziły okoliczną ludność polską w takiej liczbie, że zapraszano polskiego kaznodzieję, aby do przybyłych mógł przemawiać po polsku<sup>19</sup>. Zachowały się źródła dokumentujące istnienie regularnego ruchu pielgrzymkowego z terenu Wolnej Pralatury Pilskiej. Pielgrzymki te miały charakter stanowy. Ich organizatorzy powoływali się na wielowiekową tradycję pielgrzymowania wiernych z okręgu Piły, Wałcza i Złotowa do Skrzatusza<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Por. L. Bończa Bystrzycki, *Dekanat wałecki ...*, art. cyt., s. 44-48.

<sup>18</sup> Por. *Akta Wizytacyjne Biskupów Poznańskich z lat 1829-1918*, Archiwum Parafii Skrzatusz.

<sup>19</sup> Por. *Opis kościoła parafialnego w Wsi Skrzetusz w powiecie Wałeckim w Departamencie Kwidzińskim położonego, roku 1831 dnia 28 miesiąca stycznia sporządzony [przez] Dziekana Wałeckiego Ks. Perzyńskiego*, rękopis w Archiwum Parafii Skrzatusz.

<sup>20</sup> Por. *Pisma Urzędowe Wolnej Pralatury Pilskiej*, mpis, Archiwum Parafii Skrzatusz. Organizatorem pielgrzymek i propagatorem kultu M.B. Skrzatuskiej na terenie Wolnej Pralatury Pilskiej przed II wojną światową był pralat Heinrich Maria Jansen, późniejszy biskup pomocniczy diecezji Hildesheim. Jako biskup i duszpasterz ludności niemieckiej przesiedlonej z obszaru Wolnej Pralatury Pilskiej nadal szerzył kult skrzatuskiej Piety. Na złoty jubileusz kapłaństwa kapłani diecezji Hildesheim ofiarowali mu reliefową kopię figury M.B. Skrzatuskiej w akantowej glorii. Rzeźbę tą, po

W tym także okresie sanktuarium skrzatuskie odwiedził Nuncjusz Apostolski Kardynał Eugenio Pacelli, późniejszy papież Pius XII.

Napływu pielgrzymów do sanktuarium nie przerwała nawet II wojna światowa. Zwłaszcza święto Wniebowzięcia N.M. Panny gromadziło wiernych przybywających indywidualnie z okolicznych miejscowości.

Znamienne jest, że po zakończeniu II wojny światowej, w okresie, który upamiętnił się napływem i stałym przemieszczaniem ludności zasiedlającej Ziemię Odzyskane, Skrzatusz od początku notuje obecność pielgrzymów. Kronika parafii dokumentuje przybycie licznej grupy wiernych na odpust w dniu 15 sierpnia 1946 roku. W roku następnym przybyło w tym dniu około 5 tysięcy pielgrzymów<sup>21</sup>.

Po II wojnie światowej Skrzatusz był jednym z czterech (obok Rokitna, Otyńnia i Paradyża) pielgrzymkowych miejsc kultu maryjnego w granicach ówczesnej Administratury Apostolskiej w Gorzowie. Ustanowienie przez Papieża Pawła VI bullą *Episcoporum Poloniae Coetus* z dnia 28 czerwca 1972 roku nowej organizacji kościelnej na polskich Ziemiach Zachodnich dało początek istnieniu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Na terenie nowopowstałej diecezji Skrzatusz był jedynym sanktuarium maryjnym o autentycznej wielowiekowej tradycji. Z tych też racji ks. biskup ordynariusz Ignacy Jeż w tymże 1972 roku uczynił Skrzatusz Sanktuarium Diecezjalnym. On też ustanowił w sanktuarium nowy odpust na dzień 15 września, jako Diecezjalny Odpust Matki Boskiej Bolesnej w Skrzatuszu. Z roku na rok odpust ten gromadzi coraz liczniejsze rzesze pielgrzymów z terenu całej diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Na tegoroczne<sup>22</sup> uroczystości odpustowe przybyło około 30 tysięcy pielgrzymów.

W Jubileuszowym Roku Odkupienia A.D. 1974/75 ze skrzatuską świątynią związany był przywilej uzyskania odpustu jubileuszowego. W związku z tym sanktuarium odwiedziło wiele tysięcy pielgrzymów tak w grupach zorganizowanych jak i indywidualnie. Podobnie działo się w Świętym Roku Łaski A.D. 1983/84.

Sanktuarium w Skrzatuszu jest również od 1982 r. miejscem, skąd 1 sierpnia wyrusza Koszalińska Pielgrzymka Piesza na Jasną Górę. W bieżącym (1985) roku wyruszyło w niej około 3 tysiące pielgrzymów, wśród których dominowała młodzież.

### 3.4. Święta i odpusty

Pielgrzymi nawiedzający Skrzatusz w dawnych wiekach przybywali przede wszystkim z racji odpustów i świąt szczególnie uroczyste celebrowanych w sank-

---

przejsciu na emeryturę, biskup Jansen ofiarował nowowyzbudowanemu kościołowi św. Trójcy w miejscowości Hämelerwald koło Hannoveru (filia parafii Peine).<sup>21</sup> Por. *Kronika Parafialna*, prowadzona od 1945 r., Archiwum Parafii Skrzatusz.

<sup>22</sup> Informacja dotyczy odpustu w dniu 15. września 1985 r.

tuarium. Każde święto maryjne gromadziło przed cudownym wizerunkiem skrzatuskiej Piety licznych wiernych. Najbardziej uczęszczane i najuroczyściej celebrowane były odpusty Narodzenia i Wniebowzięcia N.M. Panny. Z biegiem lat ten ostatni zdaje się dominować wśród pięciu innych świąt maryjnych uroczystie obchodzonych w sanktuarium. Na ten również dzień (15 sierpnia) biskup poznański Piotr Dunin 14 grudnia 1844 roku udzielił odpustu zupełnego dla kościoła w Skrzatuszu. Rok później papież Grzegorz XVI ponawia ten przywilej<sup>23</sup>.

O ile odpust 15 sierpnia ogniskował przez stulecia pobożność maryjną wiernych z okolicznych miejscowości, to ustanowiony w 1972 roku dekretem ks. biskupa ordynariusza Diecezjalny Odpust Matki Boskiej Bolesnej, obchodzony 15 września lub w najbliższą niedzielę po tym święcie, gromadzi pielgrzymów z całej diecezji na czele z biskupem ordynariuszem lub jego biskupem pomocniczym. Bardzo wielu pątników korzysta w tym dniu z sakramentu pokuty i przyjmuje Komunię Świętą. Samą uroczystość odpustową poprzedza nowenna do Matki Bożej Skrzatuskiej, w czasie której odczytywane są prośby i podziękowania składane przed jej wizerunkiem.

Szczególnym dniem modlitwy przed cudowną Pietą, wraz z odczytaniem próśb i podziękowań składanych przez wiernych, jest 24 dzień każdego miesiąca. Ta nowa forma pobożności maryjnej w skrzatuskim sanktuarium wiąże się z praktykowanym w tradycji salezjańskiej miesięcznym wspomnieniem Matki Bożej Wspomożycielki.

Przedstawiony wyżej materiał dokumentalny ukazuje ciągłość kultu cudownej figury Matki Bożej w Skrzatuszu od 2. połowy XVI wieku i jego żywotność do czasów dzisiejszych.

### Zusammenfassung

Im Hauptaltar der Pfarrkirche in Skrzatusz (Schrotz) befindet sich gotische Figur der Schmerzhafte Muttergottes (Pietà). Die Figur 1575 nach Skrzatausz vom Mielęcín (Mellentin) kam, wo seit Jahrhunderte als Wunderbare verehrt wurde. Der Kult der Gnadevollen Pietä in Skrzatausz machte aus hiessigen Kirche wiethin bekannte Wallfahrtskirche. Das heutige barocke Gotteshaus wurde zwischen 1684 und 1696 von posenenWoiwode Wojciech Konstany Breza erbaut. Zallreiche Wunder und Gnaden, die die Gläubigen seit Jahrhunderte dank Muttergottes von Skrzatusz erlangen, so wie ungebrochener Kult der Wunderbaren Pietä, gaben den Anlaß zu der Krönung der Gnaden Figur den Päpstlichen Kronen. Dieses historische Ereignis fand am 18 November 1988 statt. Vorliegende Publikation presentiert das Dokument mit der Geschichte und dem Kult der Wunderbaren Figur, das der Bitte um die Krönung begleitete.

<sup>23</sup> Por. *Odpusty kościoła w Skrzatuszu*, rękopis, Archiwum Parafii Skrzatusz.





Anscar Chupungco (red.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, t. V: *Tempo e spazio liturgico*, wyd. Piemme, Casale Monferrato 1989, ss. 467.

We włoskim wydawnictwie PIEMME, pod patronatem Papieskiego Instytutu Liturgicznego, św. Anzelma w Rzymie i dyrekcją benedyktyna O. Anscara Chupungco, podczas 1989 r. sukcesywnie ukazało się pięciotomowe obszerne dzieło, pt.: „Scientia Liturgica”. Cztery pierwsze tomy tego dzieła, przedstawiłem już na łamach *Collectanea Theologica*. Ostatnio ukazał się ostatni, tom V, wspomnianego „podręcznika do Liturgii” (*Manuale di Liturgia*), również opracowany przez autorów z 42 osobowej ekipy specjalistów włoskich i zagranicznych, twórców całości.

Jak wspomniałem przy recenzji poprzednich tomów, „Scientia Liturgica” próbuje dziś zająć miejsce wśród takich poprzedzających ją klasycznych dzieł, jak czterotomowe: „Manuale di storia liturgica” M. Righetiego, czy A. G. Martimort’a pt.: „L’Eglise en priere” lub siedmiotomowej serii „Anamnesis”, wydawanej w latach 1974-1989 przez „Casa Editrice Marietti”, opracowanej przez profesorów PIL w Rzymie. Najogólniej mówiąc, to nowe dzieło liturgistów zawiera wszystkie fundamentalne tematy wchodzące w zakres studiów liturgicznych. Dlatego już staje się ważnym źródłem odniesienia, dla wykładowców i studentów teologii różnych Uniwersytetów i Seminariów, Zakonów i Zgromadzeń Zakonnych, Instytutów Życia Konsekrowanego, Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, oraz dla wielu innych osób zainteresowanych bogatą problematyką liturgiczną.

Tom V, objętościowo nie mniej obszerny niż poprzednie, bo mający prawie 470 stron, opatrzony został podtytułem „Tempo e spazio liturgico” (Czas i przestrzeń liturgiczna), który nie udziela dostatecznej informacji o zawartości tomu. Wystarczy zajrzeć do spisu treści, by zauważyć, że cały materiał książki dzieli się na trzy Części, poświęcone kolejno: Liturgii Godzin, problematyce Roku liturgicznego i wreszcie Przestrzeni liturgicznej. Całość poprzedzona została dziesięciostronicowym opracowaniem wstępnym autorstwa dyrektora dzieła, prof. Anscara Chupungco, na temat samej koncepcji czasu i przestrzeni liturgicznej.

Część I, dedykowaną Liturgii Godzin opracowało dwóch autorów: R. M. Leikam i R. F. Taft. Najpierw R. M. Leikam przedstawia Liturgię Godzin w pierwszych czterech wiekach. Swoje dociekania Autor rozpoczyna od podstaw biblijnych, sięgając w ten sposób do rytualnej modlitwy żydowskiej za czasów Pana Jezusa i praktycznego uczenia się modlitwy od Chrystusa, zwłaszcza modlitwy wspólnotowej. Następnie Leikam przechodzi do tzw. modlitwy eklezjalnej pierwszych trzech wieków, jaką znajdujemy u różnych chrześcijańskich autorów. Tu także omawiane są pierwsze próby organizowania oficjum katedralnego, monastycznego i parafialnego.

Liturgią Godzin na Wschodzie zajmuje się R. F. Taft. W sześciopunktowym bloku studiuje on oficjum armeńskie, asyryjsko-chaldejskie, to tradycji syro-zachodniej i maronickiej, koptyjskie i bizantyjskie. Do całości tego opracowania Autor omówił tu także związaną z tą problematyką liturgiczną służbę etiopską dawną i aktualną. Następnie R. M. Leikam omawia dwa wielkie tematy. Pierwszy z nich obejmuje Liturgię Godzin w rycie rzymskim (od początku aż do czasów reformy soborowej), a drugi dotyczy Liturgii Godzin na Zachodzie w innych rytach, np. galijskim, ambro-

zjańskim czy hiszpańskim, zawsze z uwzględnieniem oficjum monastycznego czy katedralnego. Część I tego tomu, wieńczy R. F. Taft, przedstawiając teologię Liturgii Godzin.

W Części II, poświęconej problematyce Roku Liturgicznego, przyjmuje się podobną metodologię studium. Obszerny, bo 200 stronicowy materiał opracowało kilku autorów. Aż trzy tematy przypadają doświadczonemu prof. M. Auge: ten o Roku liturgicznym w pierwszych czterech wiekach; o Roku liturgicznym w rycie rzymskim; oraz teologia Roku liturgicznego. E. V. Velkovska opracowała temat: Rok liturgiczny na Wschodzie, a G. Ramis temat podobny ale w liturgii nie rzymskiej, Całościowe ujęcie kultu Maryi, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, przygotował I. M. Calabuig. Podobnie uczynił prof. Ph. Rouillard, opracowując razem kult świętych na Wschodzie i na Zachodzie.

Inną strukturę ma Część III książki, poświęcona przestrzeni liturgicznej. Najpierw widzimy tu dość szczegółowe opracowanie I.M. Calabuig'a na temat „Ordo dedicationis ecclesiae”. Autor omawia te obrzędy według epok i różnych rytów, poczynawszy od czasów epoki przedkonstantyniańskiej aż do ostatniego, posoborowego wydania. Drugi wielki i bardzo ważny temat w tej Części podręcznika, dotyczy architektury liturgicznej. Opracował go od lat interesujący się tą materią prof. C. Valenziano. Profesor zajmuje się tu szczegółowo nie tylko ołtarzem, amboną czy chrzcielnicą lecz każe zwrócić baczniejszą uwagę na całe wnętrze i zewnętrzną stronę obiektu sakralnego. Zdaniem ks. Valenziano, jeśli pozwalają na to możliwości, należy przewidzieć nie tylko odpowiedni czas lecz także właściwe miejsce do sprawowania różnych celebracji, np. chrzcielnicę ale i miejsce do celebracji sakramentu pojednania, itp. Dobrze jest, gdy kościół ma np. kaplicę dla codziennych celebracji. Na koniec, wprawdzie bardzo krótko ale konkretnie, Autor mówi o architekturze zewnętrznej obiektu sakralnego i niektórych przepisach tę określających.

Teologię przestrzeni liturgicznej przedstawia C. Militello. Najpierw zatrzymuje się na wspólnocie Kościoła lokalnego, uwzględniając wymiar antropologiczny i dane biblijne. W drugiej części przedstawia przestrzeń liturgiczną jako miejsce, w którym odczytujemy „obraz Kościoła” i jego „funkcję liturgiczną”.

Przedstawiony tom V „Scientia Liturgica”, podobnie jak cztery poprzednie zasługuje na uwagę tych wszystkich, dla których liturgia jest źródłem i pokarmem duchowym. Indeks rzeczowy zamieszczony na końcu tomu, ułatwia znalezienie konkretnego materiału. Nie jest to materiał rewelacyjny, ale dobrze uporządkowany i dostępnie przedstawiony, dlatego warto go przynajmniej w części przetłumaczyć. Zainteresowanych odsyłam do mojej recenzji poprzednich tomów tego dzieła w CT, by zobaczyć treść „Scientia liturgica” w całości.

ks. Adam Durak SDB

Sergiusz H e s s e n, *O sprzecznościach i jedności wychowania*, Warszawa, Żak 1997, s. 271.

Od kilku lat wzrasta w Polsce zainteresowanie osobą Sergiusza Hessena. Jego myśl filozoficzno-pedagogiczna przybliżyła się polskiemu społeczeństwu między innymi, poprzez wznowienie drukiem jego dzieł. Uczyniło to wydawnictwo „Żak” w 1997 r. wydając pięć podstawowych pism.

W książce „O sprzecznościach i jedności wychowania”, Hessen przedstawia filozoficzne podstawy edukacji młodego pokolenia. Pozycja ta, miała być wprowadzeniem do planowanej „Filozofii wychowania”, jednakże losy życiowe, uniemożliwiły mu zrealizowanie tego zamiaru.

Książka po raz pierwszy ukazała się drukiem tuż przed wybuchem drugiej wojny światowej. Lata trzydzieste naszego stulecia, to rywalizacja dwóch wielkich i strasznych systemów, hitlerow-

skiego i bolszewickiego. Oba zagrażały prawidłowemu wychowaniu młodego człowieka. Hessen, który doświadczył w sposób szczególny tego drugiego, zajął się tym zagadnieniem, przedstawiając go na zasadzie relacji: wychowanie a ideologia. Pomimo upadku obu systemów, spotykamy się często z ich skutkami. Doświadcza tego zwłaszcza kilka pokoleń Polaków, które były poddane silnej indoktrynacji marksistowsko-leninowskiej. Główny motyw omawianej książki, to „dążenie do utwierdzenia osobowości człowieka i jej wolności”. Stwierdzenie to, pomimo upływu lat, jest na czasie, zwłaszcza dzisiaj, kiedy mamy tak duże problemy z zagospodarowaniem odzyskanej wolności.

Omawiana książka, wydana została w języku polskim w 1939 r. Po wojnie nie mogła liczyć na wydanie ponowne. To małe zainteresowanie w tamtych czasach można tłumaczyć tym, że Hessen do swojej trójwarstwowej koncepcji wychowania, dołączył wymiar czwarty. Do pierwszych Hessen zaliczył byt biologiczny, społeczny i duchowy. Natomiast czwartym było życie wieczne i Królestwo Boże. Według Hessena ta czwarta warstwa życia człowieka, to „warstwa doskonałej wspólnoty moralnej, mającej za swą podstawę pierwiastek miłości w sensie czynnej miłości dla bliźnich”. Taki ideał Autor czerpał z Ewangelii.

Na książkę składa się szereg artykułów, które Hessen drukował także w innych językach. Wspólnym jednak ich tematem jest proces wychowania i problemy z nim związane. Najważniejszym zagadnieniem, które staje przed nauczycielem i wychowawcą jest wzajemny stosunek między wychowaniem a poglądem na świat. Stąd Autor próbuje na pierwszym miejscu wyjaśnić czym jest światopogląd.

Poprzez wychowanie wyrabiamy w dziecku pogląd na świat. Kiedy natomiast światopogląd zmieni się w ideologię lub propagandę nie nastąpi prawidłowe wychowanie, ale raczej urabianie człowieka. Stąd analiza tego zagadnienia wymaga od wychowawcy krytycznego i filozoficznego pogłębienia pojęć związanych z wychowaniem i jego celami. Do nich nie możemy zaliczyć tylko kształcenia czyli przekazywania wiedzy i informacji, ale także wychowanie moralne, państwowe i gospodarcze.

Omawiana książka przedstawia wychowanie z różnych punktów widzenia. Jednak cały ten proces zawiera w sobie jedną istotę. Tym punktem niewrażliwym jest proces duchowy, który kształtuje osobowość dziecka. Natomiast jej wzrost dokonuje się w świecie kultury. Autor postrzega tutaj dwa elementy: osobowość i kulturę. Te dwie rzeczywistości przenikają się nawzajem, tworzą jedną całość i zapewniają sobie ciągłość. Wychowanie jednak, jako proces duchowy, przelamuje bariery życia fizycznego, psychicznego i społecznego. Powyższe trzy elementy chociaż bardzo ważne, nie stanowią istoty wychowania. Zaisntniałe w wychowaniu trudności, antynomie czy sprzeczności, według Hessena, wynikają z faktu niezrozumienia wychowania. Wychowanie należy traktować jako jedną wspólną i spójną całość. Wychowawca robi poważny błąd, kiedy zwraca uwagę tylko na niektóre składniki wychowania, nie starając się postrzegać młodego człowieka w całości i szerszym kontekście. Taki sposób wychowania wcześniej czy później, doprowadzi do wypaczeń.

Hessen widzi wychowanie jako całość, jednocześnie odcina się wyraźnie od tzw. pedagogiki totalistycznej, która według niego „upraszcza wielostronną problematykę wychowania”. Taki rodzaj pedagogiki nie konfrontuje problemów i nie przezwycięża trudności w sposób twórczy lecz tłumii je, powodując w ten sposób powstanie napięć we współczesnej pedagogice.

Treść książki Autor przedstawia w dwunastu rozdziałach. Na pierwszym miejscu omawia istotę i znaczenie poglądu na świat. Człowiek jest mikrokosmosem, stąd jest istotą posiadającą światopogląd. Przedstawiona jest typologia i dialektyka światopoglądu, a także jego przezwyciężanie w filozofii i w dziedzinie moralności. Rozdział drugi poświęcony jest roli i miejscu światopoglądu w pedagogice. Wiele krajów europejskich takich jak: Włochy, Rosja, Niemcy, Holandia, Belgia twierdzą, że szkoła powinna urabiać w dziecku określony światopogląd.

Następnie Hessen koncentruje się na autonomii wychowania. Wyjaśnia takie pojęcia jak istota, ontologiczne założenia, autonomia przedmiotu, autonomia personalna i autonomia kształcenia. Zajmuje się także pedagogiką jako nauką autonomiczną. Przedstawia próbę jej ujęcia jako „nauki szczegółowej”, z jednej strony uniezależnionej od filozofii, z drugiej nazywa ją filozofią stosowaną.

Zagadnieniu autonomii szkolnictwa Hessen poświęca rozdział piąty. Widzi ją przede wszystkim jako neutralność i organizację tolerancji. Marksizm jest przykładem bezwzględnej negacji autonomii szkolnictwa. Pisząc o pedagogice nowoczesnej Hessen zajmuje się ideą ogólną wykształcenia, która wytworzyła się na początku XIX w. na tle zagadnień szkoły średniej. Porusza także problem jej wypaczenia, odrodzenia w szkolnictwie powszechnym i jej duchowych podstawach.

Pojęcie i cel wychowania moralnego stanowi treść rozdziału siódmego. Każda forma wychowania pociąga za sobą wychowanie moralne, które jest wyzwoleniem człowieka, czyli zbawieniem. W końcowych rozdziałach zwraca uwagę na wychowanie państwowe i gospodarcze, pedagogikę specjalną i ogólną.

ks. Jan Niewęglowski SDB

Sergiusz H e s s e n , *Struktura i treść szkoły współczesnej*, Warszawa, Żak 1997, s. 259.

Niniejszą książkę Hessen ukończył w 1939 r. Zawierała ona streszczenia wykładów, jakie Autor prowadził na Uniwersytecie Warszawskim. Latem 1939 r., a dokładnie w końcu sierpnia, została złożona do druku. Niestety, wybuch wojny uniemożliwił jej wydanie. Na szczęście ocalała jedna odbitka. Służyła ona studentom w czasie całej okupacji, uczestniczącym w tajnych kompletach.

Po wojnie wydano ją w 1947 r. Drugie wydanie ukazało się w 1959 r. Pomimo tego, że książka cieszyła się wielkim powodzeniem nie wznowiono jej wydania, aż do 1997 r.

Treść książki zawiera się w sześciu rozdziałach. Pierwszy próbuje odpowiedzieć na pytanie, co to jest szkoła jednolita. Według Hessena szkoła jednolita to instytucja, która zapewnia każdemu człowiekowi prawo do wykształcenia, uwzględniając jego zdolności i potrzeby. Taki rodzaj szkoły nie może różnicować między szkołą ludową a prywatną taką, która nie prowadzi młodego człowieka do celu a szkołą przygotowującą na studia wyższe. Przedstawiona idea, która powinna być realizowana w takiej szkole, jest zasadą równości wszystkich obywateli („equal chances for everybody”). Równość ta wypływała z pozytywnego i organicznego pojęcia społeczeństwa.

Szkołę jednolitą Hessen dzielił na trzy stopnie, które miały uwzględniać wzrost zadań wychowawczych, dydaktycznych i psychiczny rozwój młodzieży, a zwłaszcza konkretnego ucznia. Taki rodzaj szkoły jest także wg Autora nieodzownym warunkiem uspołecznienia szkolnictwa.

Rozdział następny poświęcony jest zagadnieniu nauczania początkowego czyli globalnemu. Wiek XIX charakteryzował się sporem o najlepszą metodę nauki czytania w szkole. Znano metodę powtarzania, dźwiękową, zgłoskową i metodę całych wyrazów. Duchowym podłożem wiary w istnienie najlepszej metody nauki czytania był pedagogizm. Swoje źródło miał on w poglądach Pestalozziego, którego jednak myśl rozwinął dopiero Herbart.

Wszystkie możliwe metody nauki czytania zostały wynalezione i wypróbowane w XIX w. Każda nowa metoda była siłą rzeczy wariantem już znanych. Ogólnie rzecz biorąc, można mówić o dwóch grupach: 1) metody, które wychodzą od pozbawionych myślowego znaczenia elementów wyrazu; 2) metody, które wychodzą od wyrazów jako od całości myślowych. W jednym z kolejnych

punktów Hessen próbuje dać odpowiedź na pytanie, czym jest globalna nauka wychowania, którą on widzi jako składnik szerszego nauczania globalnego.

Rozdział trzeci poświęcony jest istocie i granicom nauczania łącznego. Ten rodzaj nauczania charakteryzuje naukę na pierwszym stopniu szkoły właściwej. Natomiast wielu pedagogów łączyło go z nauczaniem globalnym (Montessori, Decroly). Według Hessena zachodzi zasadnicza różnica między pierwszym a drugim. W nauczaniu globalnym nie ma poznania rzeczywistości, tj. kształcenia naukowego we właściwym znaczeniu. Nauczanie łączne jest już pierwszą fazą poznania rzeczywistości i daje dziecku wiedzę o świecie. Na tym etapie najgłówniejszym zadaniem nauki jest przyswojenie przez dziecko sprawności ekspresyjnych. Odbywa się ono już w postaci pracy i idzie równoległe z poznaniem rzeczywistości. Na nauczanie łączne składają się dwa elementy: formalny (przyswojenie umiejętności wyrażania się) i materialny (poznanie treści rzeczywistości). W nauczaniu globalnym ten drugi element zastąpiony jest przez treść zabawowo-wyobrażeniową. Ważną rzeczą w nauczaniu łącznym jest branie pod uwagę motywów, które są natury psychologicznej. Rzeczą godną uwagi jest punkt traktujący o wypaczeniach nauczania łącznego, jakie miało miejsce w Rosji sowieckiej.

Rozdział czwarty omawianej książki mówi o zasadzie całości nauczania na drugim i trzecim stopniu szkoły. Autor stawia pytanie, czy zasada całości nie ma żadnego zastosowania poza pierwszym stopniem szkoły. Byłoby tak, gdyby zasada całości miała charakter mechaniczny i była pozbawiona możliwości rozwoju i wzrostu. Otóż, proces wzrostu zasady całości nie przerywa się na wyższych szczeblach nauczania. Pozostaje ona zawsze główną zasadą nauczania, przyjmując tylko coraz bardziej nowe i złożone formy realizacji: nauczanie łączne (faza pierwszego dzieciństwa), korelacja nauczania (faza wieku chłopięcego) i koncentracja nauczania (faza wczesnej młodości).

Szkoła dokształcająca zawodowa, jako szkoła powszechna trzeciego stopnia, stanowi treść rozdziału następnego. Trzy stopnie szkoły dają młodemu człowiekowi „swoiste wykształcenie ogólne”. Jednakże rozwój osobowości ucznia, wdrożenie jej w tradycję kulturową, wyrobienie świadomej i krytycznej postawy wobec życia, jest zadaniem szkoły dobrowolnej, pełnej szkoły średniej czy też liceum zawodowego. Hessen zwraca uwagę, że wiele państw posiada szkoły dokształcające, które są uwieńczeniem obowiązku szkolnego. Biorąc pod uwagę względy gospodarcze i interesy państwa, szkoły dokształcające powinny zajmować coraz ważniejsze miejsce w systemie szkolnictwa współczesnego.

Rozdział końcowy omawia problemy dydaktyki, cechy ją charakteryzujące i projekt francuskiej reformy szkolnej. Sytuacja szkolnictwa polskiego i reformy polskiej szkoły kończy książkę.

W ostatnich latach dość wyraźnie wzrosło w Polsce zainteresowanie osobą i i myślą pedagogiczną Hessena. Jednym z powodów jest brak przeszkód ideologicznych. Innym jest dyskusja nad reformą naszego systemu oświatowego. Z pewnością dokonanie konfrontacji myśli pedagogicznej Sergiusza Hessena z potrzebami współczesnej polskiej szkoły, może tę ostatnią ubogacić i wnieść w obecną wychowanie wiele pozytywnych wskazań i bodźców. Zwłaszcza, że ono tego potrzebuje, jak również wielu nauczycieli i wychowawców. Powyższe książki w wielu punktach, nie straciły na aktualności.

Drobne błędy drukarskie książki „Struktura i treść szkoły współczesnej” (s. 74), z pewnością zostaną wyeliminowane przy wznowieniu wydania.

Jerzy Józef K o p e ć CP, *Bogarodzica. W kulturze polskiej XVI wieku*, wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, ss. 501.

Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ma nowy powód do dumy. Na swoje konto może wpisać bardzo wartościową pozycję, autorstwa ks. Józefa Jerzego Kopcia CP, znanego liturgisty, pt. „Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku”. Tak cenna dla badań dziedzictwa kultury i duchowości maryjnej naszego narodu pozycja, jest owocem wnikliwego i wieloletniego studium Autora. Ks. J. J. Kopeć, dobrze wyczuł potrzebę chwili, by w dobie dzisiejszych przemian europejskich, kompetentnie i fachowo zaznaczyć, włączenie się już w XVI w., w chrześcijańskie, europejskie dziedzictwo maryjne, znaczącej duchowości polskiej. Autor od dawna zajmował się tą problematyką, o czym świadczą także jego wcześniejsze publikacje, jak np. art. „Współczesna maryjność polska i jej związki z modelami religijności XV i XVI w. [RTK 30 (1983) z.6, s. 125-144].

Obszerne, bo przeszło 500 stronicowe studium, Autor dzieli na trzy Rozdziały, poprzedzone krótką „Przedmową” i dobrze harmonizującym z całością, przeszło 20 stronicowym „Wstępem”. Rozdział I, ks. Kopeć poświęca „starochrześcijańskim uroczystościom maryjnym”. Najpierw przedstawia kalendarz najstarszych obchodów maryjnych, podając przy okazji ich przyjęcie i rangę. Następnie zachowując podobną strukturę studium, a więc poczynając od genezy uroczystości, poprzez formularz mszalny, teksty Oficjum i charakterystyczne dla tych dni dodatkowe rytury i zwyczaje, a kończąc na ikonologii, Autor omawia kolejno następujące, najstarsze święta maryjne: Święto Oczyszczenia NMP – Matki Boskiej Gromnicznej (2 II), Święto Zwiastowania NMP (25 III), Święto Wniebowzięcia NMP – Matki Boskiej Zielnej (15 VIII), Święto Narodzenia NMP – Matki Boskiej Siewnej (8 IX). Rozdział II, objętościowo najszczuplejszy, poświęcony jest średniowiecznym obchodom maryjnym. Struktura tego rozdz. jest podobna do rozdz. poprzedniego. Na początku Autor zamieszcza kalendarium średniowiecznych obchodów maryjnych, mówiąc również o ich recepcji i randze. Następnie według ustalonego przez siebie porządku, z właściwą sobie dokładnością, studiuje następujące święta: Święto Niepokalanego Poczęcia NMP (8 XII), Święto Nawiedzenia NMP (2 VIII), Święto Dedykacji bazyliki Matki Bożej Śnieżnej (5 VIII), Święto Ofiarowania NMP w świątyni (21 XI). W Rozdz. III, ks. Kopeć poddaje szerokiemu studium, maryjne formy modlitwy i praktyk nabożnych oraz ich związek z nurtem polskiej religijności. Rozpoczyna od stałych i wotywnych form wspomnienia Maryi w ciągu roku kościelnego. Chodzi tu o obchody niezależne od wspomnianych świąt (wspomnienia Maryi w Kanonie, Roraty, Sobotę jako dzień poświęcony Maryi, Małe oficjum i Godzinki o NMP). Następnie Autor omawia popularne praktyki i nabożeństwa maryjne (Anioł Pański, Modlitwę różańcową, Koronki maryjne czy Akty ofiarowania się na służbę Maryi). Bardzo interesujące są też dwa ostatnie punkty tego Rozdz., mówiące o znaczeniu tradycji maryjnej jako jednego z elementów identyfikacji polskiej wspólnoty i patronacie Maryi nad narodem polskim.

Autor, z dużym doświadczeniem prowadzi czytelnika po niezwykle bogatej bazie źródłowej, zawartej w rękopisach, inkunabułach i starodrukach, która jest tak ważnym źródłem dla poznania jednego z głównych nurtów religijności polskiej. Poprzez swoją pracę, ks. Kopeć ułatwia odpowiedź na pytanie, jak daleko sięga świadomość Polaków o ich specyficznej kulturze maryjnej. Wskazuje, że epoka reformacji miała istotne znaczenie dla ukształtowania się toposu: „Polak szczególnie czcicielem Maryi”, jako odpowiednik potrydenckiego stereotypu „Polak – katolik”. Autor odkrywa, że szeroko przedstawiona w książce maryjność, wyraża także: „nowe tendencje Kościoła polskiego, który upatrywał w niej czynnik integrujący różne grupy społeczności katolickiej. Dodając – że nie wolno przy tym zapominać o narodowym charakterze tego nurtu religijności polskiej, który wyznaczył określone miejsce Maryi w dalszych losach kultury i dziejach narodu” (Wstęp, s.29).

Dlatego pozycja ta z pewnością zainteresuje nie tylko liturgistów lecz wiele różnych dziedzin teologicznych, historii religii czy historii sztuki, łącznie z badaczami dziedzictwa kultury polskiej.

ks. Adam Durak SDB

Olivier Sack s, *Mężczyzna który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, Poznań 1996, s. 283; *Stanąc na nogi*, Poznań 1996, s. 160; *Zobaczyć głos*, Poznań, 1998, s. 225.

W ostatnim czasie w wydawnictwie Zysk i S-ka ukazały się pozycje książkowe wybitnego angielskiego neurologa i psychiatry Oliviera Sacksa urodzonego w Londynie w 1933 roku. Przedmiotem jego badań są choroby psychiczne, zaburzenia rozwoju behawioralnego u dzieci, migrena oraz rekonwalescencja pacjentów po śpiączkowym zapaleniu mózgu. Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że pozycje te będą trudne i bardzo specjalistyczne. Autor jednak w sposób przystępny a jednocześnie interesujący nie tylko poszerza naszą wiedzę o psychice człowieka ale prowadzi do postawienia sobie zasadniczych pytań egzystencjalnych.

*Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem* to książka składająca się z czterech części, w której autor przez przedstawienie przypadków klinicznych bardziej jednostkowych, pragnie ukazać człowieka z jego pragnieniami, radościami i lękiem. Świat zaburzeń psychicznych staje się dla autora książki nie tylko zespołem składającym się z objawów stałych, typowych i ewentualnie objawów dodatkowych, charakteryzujących się często określonym przebiegiem i którym możemy przypisać określone cechy. To rzeczywistość o wiele większa, świat człowieka wewnętrznego, który pamięta swoją przeszłość, dobrze rozumie o czy z nim mówimy, jest wykształcony i inteligentny.

Z książki tej dowiemy się jak oto wybitny muzyk, wykształcony i zaangażowany w swój talent, psychicznie nie rozpoznaje przedmiotów. Nie wie o tym co dzieje się w nim samym, a jego zachowanie staje się czasami niezrozumiałe, gdy szukając własnego kapelusza, chwyta ręką głowę własnej żony. Tylko muzyka nieustannie brzmiąca w umyśle, porządkuje jego świat rzeczy, które same w sobie dla niego nie istnieją. Inny pacjent wrócił do swojej młodości. Wie, że ma dziewiętnaście lat, jest marynarzem na łodzi podwodnej i spoglądając w lustro z przerażeniem spostrzega w nim twarz obcego, starczego człowieka. Całkowicie odmienna jest reakcja pacjentów, którzy słuchając telewizyjnego orędzia swojego prezydenta reagują gromkim śmiechem. Uszkodzona bowiem jest ich zdolność rozumienia słów, stąd też pojmują tylko towarzyszące przemówieniu ruchy. Dlatego nie da się ich oszukać słowami, gdyż oni „wiedzą” tak naprawdę, co mówca w rzeczywistości pragnie przekazać. Nie da się również oszukać pacjentki, która kieruje się „czystymi” znaczeniami wypowiedzianych słów. Ona nie śmieje się, gdyż zwracając uwagę na dokładne używanie wyrazów i poprawność języka, jest przekonana, że prezydent ma uszkodzony mózg lub chce coś ukryć. I tak naprawdę tylko my, normalni pragnący by nas oklamano, rzeczywiście zostaliśmy oklamani. A ci z uszkodzeniem mózgu wyszli z tego cało, gdyż nie przyjęli kłamstwa.

Głęboka analiza osób chorych przedstawiona przez Oliviera Sacksa, nie tylko przybliży nam ich psychicznie jako ludzi, ale skłania nas równocześnie do refleksji nad sobą. Bowiem każdy ma przecież jakieś braki, każda psychika jest w jakimś stopniu niekompletna, z czymś nie możemy sobie poradzić czy też czegoś nie potrafimy zrozumieć. Próbuje tworzyć swój własny świat nieustannie konfrontując go z tym co w nas jest, a tym kim jesteśmy naprawdę. Ciągłe szukamy związku między naszymi pragnieniami, które chcemy realizować a rzeczywistością, która nas otacza. I to jest problem każdego z nas, a nie tylko człowieka chorego, próbującego mimo wszystko funkcjonować.

W książce *Zobaczyć głos* autor w trzech częściach ukazuje nam życie ludzi głuchych. Jest to świat nieznanzy a jednocześnie fascynujący. Jesteśmy niejako wprowadzeni w nową rzeczywistość, gdzie możemy przekroczyć granice postrzegania i zobaczyć w kalektwie źródło wiedzy o człowieku i jego życiu. Dostrzec w pełni wartościowego człowieka, który mimo izolacji społecznej, jak również panującej powszechnie nieświadomości, co do podstawowych aspektów życia osób pozbawionych sluchu, jest istotą ludzką tak samo czującą, rozwijającą się intelektualnie i pragnącą kochać. Środowisko ludzi głuchych powstaje częściowo przez wykluczenie go ze świata słyszących, częściowo zaś w skutek tworzenia odrębnej, specyficznej społeczności żyjącej własnymi problemami. Jest to świat chroniący swój język i swoje zwyczaje.

Istnienie języka migowego według autora jest dowodem na istnienie olbrzymiego potencjału intelektualnego i elastyczności naszego mózgu. Jednocześnie jest on źródłem możliwości percepcyjnych niedostępnych osobom słyszącym oraz nośnikiem bogatej kultury i życia społecznego. W kalektwie autor książki dostrzega źródło wiedzy o człowieku, w którym tkwią ogromne rezerwy, siły, dzięki czemu człowiek umie przetrwać i stać się coraz doskonalszym.

*Stanąc na nogi* to kolejna książka tego autora składająca się z siedmiu rozdziałów. Pozycja ta została oparta na indywidualnym doświadczeniu Oliviera Sacksa, który kilka miesięcy spędził w szpitalu z powodu poważnego urazu nogi. W sposób barwny opowiada nie tylko o samym przebiegu leczenia i rekonwalescencji ale również o wewnętrznych stanach i rozterkach. O samotności i przerażeniu, strachu i bólu, o wewnętrznym przekonaniu, że coś się utraciło i może już nigdy nie wrócić. Jako neurolog nieustannie analizuje odczucia własnego ciała. Jest przerażony faktem, że często nie wie, a nawet nie umie przypomnieć sobie pewnych ruchów, które dawniej były czymś normalnym, a teraz takimi nie są, gdy szuka własnej nogi w łóżku. Wszystkie wysiłki zmierzające w zmiany zaistniałego faktu okazują się złudne i zwodnicze. Autor przedstawia nam proces, w czasie którego uraz ciała może stać się urazem myśli, pamięci i woli. Jako pacjent podkreśla także, że mimo fachowej opieki lekarskiej staje się ona bezduszna i bardzo często przedmiotowa.

Wydaje się zatem, że warto sięgnąć po lektury tego autora. Zaslugują bowiem one na głęboką i rzetelną refleksję, gdyż przypominają nam czym jest człowieczeństwo. Z całą pewnością staną się one źródłem wielu przemyśleń nie tylko naukowców zajmujących się zaburzeniami psychicznymi, ale też moralistów czy szerokiego grona czytelników.

ks. Dariusz Buksik SDB

*Dizionario di omiletica*, M. Sodi-A. M. Triacca (a cura di), Editrice Elledici – Editrice Velar, Torino-Bergamo 1998, ss. 1708.

Dynamiczność słowa Bożego zatacza coraz szersze kręgi. Nic dziwnego, bo jest to słowo Boga Żywego, które staje się drogą naszego życia. Jesteśmy często zapraszani do słuchania i medytowania tego słowa, zapraszani wprost do szkoły Chrystusa, by uczyć się tego wielkiego, i nieustannego dialogu Boga z człowiekiem, odkrywanego w słowie Bożym. Nie trudno zauważyć, że Kościół bardzo angażuje się w przybliżanie Dobrej Nowiny, poprzez celebracje sakramentalne, poprzez celebracje Liturgii Słowa, oraz inne nabożeństwa typu katechetyczno-duchowego. Można powiedzieć, że spełnia On misję Chrystusa poprzez słowo Boże ewangelizujące, szeroko pojętą działalność homiletyczną i sprawowanie sakramentów. Kto próbuje bliżej spojrzeć na problematykę przepowiadania słowa Bożego, widzi jawiące się liczne problemy w tej materii, zarówno gdy chodzi o przekazy-



wane treści słowa Bożego, gdy chodzi o cały warsztat homilety i sposób głoszenia Ewangelii, oraz duchowe skutki z tego przepowiadania płynące. Dlatego z radością i wielkim zainteresowaniem sięgamy po „Dizionario di omiletica” – „Słownik homiletyczny”, wydany we Włoszech, przez salezjańskie wydawnictwo Elledici i Velar. Słownik został zadedykowany: „Jego Świątobliwości Janowi Pawłowi II: odważnemu homilecie, zakochanemu w Bogu i Człowieku”.

Obszerny materiał „Słownika homiletycznego”, zawierający przeszło 400 haseł, opracowany przy współpracy ponad 240 Autorów, zaprojektowali i zredagowali dwaj znani liturgiści, Manlio Sodi i Achille M. Triacca.

Przy opracowywaniu haseł uwzględniono wiele istotnych źródeł odniesienia. Na pierwszym miejscu Biblię. Chodzi bowiem o konkretne posługiwanie się słowem Bożym w liturgii dzisiejszej. Ważny punkt odniesienia stanowi dwadzieścia wieków historii przepowiadania. Zwrócono tu uwagę na treści, formy przepowiadania i różnorodnych adresatów. Jako pewne „modele” przepowiadania, wymienia się w słowniku przykładowo, niektórych wielkich kaznodziejów, działających w różnych epokach, wśród nich np. O. Piotra Skargę. Hasła widziane są w perspektywie teologiczno liturgicznej, ale nie tylko. Sięgnięto tu także do doświadczeń antropologii, zwłaszcza wkładu takich dziedzin jak: filozofia, socjologia, psychologia i pedagogika. Jako, że orędzie chrześcijańskie posiada również wymiar międzywyznaniowy, nie zapomniano przy opracowywaniu haseł o uwzględnieniu potrzeb ekumenicznych w homiletyce. To szerokie sięganie do tak bogatych źródeł, pozwala widzieć przepowiadanie słowa Bożego także w wymiarze pastoralnym. Homilia bowiem nie jest „czymś przypadkowym” czy zwykłą improwizacją, lecz prawdziwie twórczym dziełem Kościoła, mającym na uwadze osiągnięcie zamierzonych celów.

Różnorodność i kompetentnie opracowane treści haseł „Słownika homiletycznego” ucieszą przede wszystkim tych, którzy zostali powołani do przepowiadania słowa Bożego. Mogą zainteresować również nie tylko samych homiletów lecz także studentów i profesorów teologii, historii, patrystyki, środków społecznego przekazu, katechetyki, teologii pastoralnej czy duchowości. Redaktorzy słownika podpowiadają wszystkim z niego korzystającym, że dla pewnej wizji globalnej, słownik ten należy czytać w podwójnym kluczu haseł: „homilia i komunikacja”, oraz „liturgika”.

We Wstępie do niniejszego „Słownika homiletycznego” S. Zavoli, pisze mniej więcej tak: „Są słowniki, które służą jedynie do zwykłej konsultacji, by znaleźć szybką i klarowną odpowiedź i je odłożyć. Są jednak takie, które czyta się dłużej, gdyż ich strony czytelnika zatrzymują...”. Wydaje się, że interesujące hasła tego słownika, będą korzystających z niego z pożytkiem zatrzymywały. Należałoby też skorzystać z propozycji, by ten słownik przetłumaczyć i wydać w języku polskim, aby z jego zawartości mogły skorzystać jak najszersze kręgi osób, zainteresowanych przepowiadaniem słowa Bożego.

*ks. Adam Durak SDB*



## SPIS TREŚCI

Henryk Skorowski SDB, Tadeusz Kołosoowski SDB, Były redaktor <i>Seminare</i> ks. prof. Jan Gliściński – wspomnienie pośmiertne .....	5
---	---

### Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Manlio Sodi SDB, Rok liturgiczny i Słowo Boże. Tematy orędzia okresów Bożego Narodzenia i Wielkanocy .....	15
Ks. Wojciech Patera, Koncepcja homilii we współczesnych warunkach duszpasterstwa w Polsce .....	37
Waldemar Łachut SDB, Aktualne wyzwania i kierunki w posłudze Słowa wśród młodzieży .....	45
Piotr Polek OSPPE, Specyfika Jasnogórskiej posługi słowa .....	63
Adam Durak SDB, Metody hermeneutyczne w twórczości homiletycznej .....	75
Zenon Hnatczak SDB, Metanoia w życiu chrześcijanina w perspektywie trzeciego tysiąclecia .....	83
Krzysztof Kowalik SDB, W komunii z Ojcem, Synem i Duchem Świętym – trynitarna odnowa teologii kapłaństwa .....	93

### Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Stanisław Chrobak SDB, Problem urzeczywistniania się osoby w czynie w personali- stycznej filozofii wychowania Karola Wojtyły – Jana Pawła II .....	103
Ryszard Sadowski SDB, Problem psychofizyczny - klasyfikacje zajmowanych stanowisk .....	115

### Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Jerzy Koperak CP, Katolicka Nauka Społeczna wobec współczesnych przemian społecznych .....	141
Henryk Skorowski SDB, Zaangażowanie społeczne istotnym wymiarem chrześci- jaństwa .....	155
Zbigniew Dziubiński, Kościół katolicki wobec socjopatologii .....	171
Tadeusz Kamiński, Skandal ubóstwa u schyłku dwudziestego wieku .....	183
Jarosław Korał SDB, Charytatywna posługa młodzieży w Kościele .....	197

Kazimierz Misiaszek SDB, Praca duszpasterska w parafii w świetle systemu prewencyjnego św. Jana Bosko .....	205
Elżbieta Osewska, Praktyka katechezy rodzinnej na świecie .....	219
Małgorzata Ta t a l a, Rozwój uczuć religijnych dzieci przedszkolnych. Badania empiryczne .....	233
Ks. Michał Chłopowiec, Zabawa i jej znaczenie w wychowaniu dziecka .....	251
Dariusz Buksik SDB, Rozumienie sumienia w naukach psychologicznych .....	267
Piotr Marchwicki SDB, Rozwój mechanizmów obronnych, u kandydatów do życia zakonnego .....	275
Krzysztof Niegowski SDB, Muzyka w systemie wychowawczym Salezjanów Ks. Bosko .....	299

## Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Tadeusz Kołoso wski SDB, Kult chrześcijański w nauczaniu i działalności biskupa Cezarego z Arles .....	305
Jarosław Wąsowicz SDB, Rola polskiego modelu tolerancji religijnej dla Hugonotów francuskich .....	323
Stanisław Szmidt SDB, Salezjańska metoda pracy misyjnej .....	333
Stanisław Szmidt SDB, Działalność misyjna ks. Edwarda Bielawskiego (1930-1979) w świetle jego korespondencji .....	339
Jan Pietrzykowski SDB, Wyższe Seminarium Duchowne TS Południowej Inspektorii ..	357
Jan Niewęglowski SDB, Salezjańskie Liceum im. H. Sienkiewicza w Sokolowie Podlaskim – historia i wychowanie .....	377
Jan Nowiński SDB, Dzieje i kult cudownej figury Najświętszej Maryi Panny Bolesnej w Skrzatuszu w diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej (w 10 rocznicę koronacji) .....	389

RECENZJE .....	399
----------------	-----

## INDICE

Henryk Skorowski SDB, Tadeusz Kolosowski SDB, Il redattore precedente del „Seminare” don prof. dr hab. Jan Gliściński - la memoria postuma .....	5
--	---

### DALLA PROBLEMATICA TEOLOGICA

Manlio Sodi SDB, L'anno liturgico e la Parola di Dio. Gli argomenti del messaggio dei periodi del Natale e della Pasqua .....	15
Ks. Wojciech Pazer a, Il concetto dell'omelia nelle condizioni moderne della pastorale in Polonia .....	37
Waldemar Łachut SDB, Le sfide attuali e le direzioni del servizio della Parola tra la gioventù .....	45
Piotr Polek OSPPE, La specificità del servizio della parola da Jasna Góra .....	63
Adam Durak SDB, I metodi ermeneutici nella produzione omiletica .....	75
Zenon Hnatczak SDB, „Metanoia” nella vita del cristiano alla prospettiva del Terzo Millennio .....	83
Krzysztof Kowalik SDB, Nella comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo - il rinnovamento trinitario della teologia del sacerdozio .....	93

### DALLA PROBLEMATICA FILOSOFICA

Stanisław Chrobak SDB, Il problema di realizzarsi della persona nell'atto nella filosofia personalistica dell'educazione di Karol Wojtyła - Giovanni Paolo II .....	103
Ryszard Sadowski SDB, Il problema psicofisico - le classificazioni delle posizioni prese .....	115

### DALLA PROBLEMATICA SOCIO-PEDAGOGICA

Jerzy Koper ek CP, La dottrina sociale della Chiesa di fronte alle trasformazioni sociali moderne .....	141
Henryk Skorowski SDB, L'impegno sociale come dimensione essenziale del cristianesimo .....	155
Zbigniew Dziubiński, La Chiesa cattolica di fronte alla socio-patologia .....	171
Tadeusz Kamiński, Lo scandalo della povertà alla fine del ventesimo secolo .....	183
Jarosław Koral SDB, Il servizio caritativo della gioventù nella Chiesa .....	197
Kazimierz Misiaszek SDB, Il lavoro pastorale nella parrocchia alla luce del sistema preventivo di s. Giovanni Bosco .....	205
Elżbieta Osowska, La pratica della catechesi familiare del mondo .....	219

Małgorzata Tatala, Lo sviluppo dei sentimenti religiosi dei bambini dell'asilo d'infanzia. Le ricerche empiriche .....	233
Ks. Michał Chłopowiec, Il divertimento e il suo significato nell'educazione del bambino .....	251
Dariusz Buksik SDB, La comprensione della coscienza morale nelle scienze psico- logiche .....	267
Piotr Marchwicki SDB, Lo sviluppo dei meccanismi difensivi dei candidati alla vita religiosa .....	275
Krzysztof Niegowski SDB, La musica nel sistema preventivo dei Salesiani di Don Bosco .....	299

#### DALLA PROBLEMATICA STORICA

Tadeusz Kołowski SDB, Il culto cristiano nell'insegnamento e nell'attività del vescovo Cesare d'Arles .....	305
Jarosław Wąsowicz SDB, Il ruolo del modello polacco della tolleranza religiosa per gli Ugonoti francesi .....	323
Stanisław Szmidt SDB, Il metodo salesiano del lavoro missionario .....	333
Stanisław Szmidt SDB, L'attività missionaria di don Edward Bielawski (1930-1979) alla luce della sua corrispondenza .....	339
Jan Pietrzykowski SDB, Le case formative del dopoguerra dell'Ispettorato di s. Giacinto (Il Seminario Ecclesiastico Maggiore) .....	357
Jan Niewęłowski SDB, Il Liceo Salesiano „H. Sienkiewicz” a Sokółów Podlaski - la storia e l'educazione .....	377
Jan Nowiński SDB, La storia e il culto della miracolosa statua della Madonna Addo- lorata a Skrzatusz in diocesi Koszalin-Kołobrzeg (10 anniversario incoronazione) .....	389
RECENZIONI .....	399

